Sylvain Camilleri

Phénoménologie de la religion et herméneutique théo*logique* dans la pensée du jeune Heidegger

Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale *(1916-1919)*

Springer

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RELIGION ET HERMÉNEUTIQUE THÉOLOGIQUE DANS LA PENSÉE DU JEUNE HEIDEGGER

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

PHAENOMENOLOGICA
COLLECTION FONDÉE PAR H.L. VAN BREDA ET PUBLIÉE
SOUS LE PATRONAGE DES CENTRES D'ARCHIVES-HUSSERL

184

SYLVAIN CAMILLERI

PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RELIGION ET HERMÉNEUTIQUE THÉOLOGIQUE DANS LA PENSÉE DU JEUNE HEIDEGGER

Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale *(1916–1919)*

Comité exécutif :
Directeur: U. Melle (Husserl-Archief, Leuven) Secrétaire J. Taminiaux (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve) Membres: R. Bernet (Husserl-Archief, Leuven), R. Breeur (Husserl-Archief, Leuven), S. IJsseling (Husserl-Archief, Leuven), H. Leonardy (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), D. Lories (CEP/ISP/Collège Désiré Mercier, Louvain-la-Neuve), J. Taminiaux (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), R. Visker (Catholic Univerisity Leuven, Leuven)

Conseil scientifique :
R. Bernasconi (Memphis State University), D. Carr (Emory University, Atlanta), E.S. Casey (State University of New York at Stony Brook), R. Cobb-Stevens (Boston College), J.F. Courtine (Archives-Husserl, Paris), F. Dastur (Université de Nice), K. Düsing (Husserl-Archiv, Köln), J. Hart (Indiana University, Bloomington), K. Held (Bergische Universität Wuppertal), K.E. Kaehler (Husserl-Archiv, Köln), D. Lohmar (Husserl-Archiv, Köln), W.R. McKenna (Miami University, Oxford, USA), J.N. Mohanty (Temple University, Philadelphia), E.W. Orth (Universität Trier), C. Sini (Università degli Studi di Milano), R. Sokolowski (Catholic University of America, Washington D.C.), B. Waldenfels (Ruhr-Universität, Bochum)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

SYLVAIN CAMILLERI

PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RELIGION ET HERMÉNEUTIQUE THÉOLOGIQUE DANS LA PENSÉE DU JEUNE HEIDEGGER

Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale *(1916–1919)*

Springer

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

A C.I.P. Catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-1-4020-6730-3 (HB)
ISBN 978-1-4020-6731-0 (e-book)

Published by Springer,
P.O. Box 17, 3300 AA Dordrecht, The Netherlands.

www.springer.com

Printed on acid-free paper

All Rights Reserved
© 2008 Springer Science + Business Media B.V.
No part of this work may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise, without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use by the purchaser of the work.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

بسم اللة الرحمن الرحيم

À la mémoire de mon père,
Bernard Camilleri

À ma mère, mes frères,
M. et J. ainsi que Sophie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

REMERCIEMENTS

Ce livre est le résultat d'un double mémoire de recherche dont l'essentiel a été rédigé en Allemagne, à l'Université de Hildesheim. Il me faut donc ouvrir ces remerciements par un paragraphe adressé aux personnes qui, là-bas, m'ont encouragé et aidé pendant une année. Je le fais dans leur langue, pour qu'ils puissent être assurés de ma sincère reconnaissance.

Mein Dank gilt vor allem Inken Tegtmeyer, für ihre Hilfe und Unterstützung. Auch die ganze Fachschaft des Hildesheimer Institut für Philosophie, besonders Herr Kalb und Herr Strub. Auch Besonderen Dank schulde ich meinen Alltagsbegleitern, zugleich Mitbewohnern, Deutschübersetzer und am meisten Freunde : Rosa, Roman und Katharina.

Je tiens également à exprimer toute ma gratitude à l'égard de mon professeur Marlène Zarader pour la liberté qu'elle a bien voulu m'accorder dans mes recherches. L'étude que je présente ici porte indéniablement les traces de ses remarques toujours justes et précieuses, même si je ne les ai pas toujours suivies.

Il me faut enfin remercier l'ensemble des personnes qui ont contribué d'une manière ou d'une autre à l'élaboration de ce livre. Elles sont trop nombreuses pour être toutes citées, mais je puis tout de même adresser ma sincère reconnaissance à Claudine Laurent, Fabien Crépet, Vincent Sevaud, Christian Sommer, Werner Brändle, Nicolas Monseu, Bruce Bégout, Alf Özen, John Van Buren, Alfred Denker, Marc Boss, Sean McGrath, Patrick Ducray, Maja de Keijzer et Anita Rachmat.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Une simple cartographie doublée d'un essai de décryptage

Cette étude se veut une tentative, prudente et modeste, visant à saisir la spécificité du rapport du jeune Heidegger aux « vécus religieux » en général, et plus largement à la théologie. Nous sommes conscient qu'il existe déjà un océan de contributions, plus érudites les unes que les autres, qui ont cherché à dresser le portrait de ce « jeune Heidegger » qui, avec raison, fait aujourd'hui figure de philosophe autonome[1]. Nous souhaitons donc insister dans ce paragraphe liminaire sur la circonspection avec laquelle nous espérons être lu. Nous ne prétendons pas parvenir à des thèses nouvelles, ni exposer une lecture inédite. Bien au contraire, nous sommes largement dépendant des études traditionnelles, relativement récentes, effectuées par les meilleurs spécialistes en la matière. D'une façon générale, nous avons simplement tenté de lire les écrits du jeune Heidegger selon la triade « significative » dégagée par le théologien Gerhard Ebeling dans son vieil article « Hermeneutik »[2] . Si elle est l'œuvre d'un théologien (qui a par ailleurs beaucoup fait pour la théorie herméneutique générale), cette triple définition demeure sans aucun doute (encore) valable pour la philosophie, et (toujours) recommandable pour la lecture du jeune Heidegger. Énoncer, interpréter et traduire sont les trois sens fondamentaux du comprendre auxquels nous avons essayé de nous astreindre. Nous ne pouvons raisonnablement garantir que nous y sommes arrivé partout et tout le temps, mais cette herméneutique fut une ligne à laquelle nous nous sommes constamment raccroché.

[1] Une opinion qui semble cependant ne trouver écho qu'à l'intérieur d'un cercle restreint de commentateurs (J. Greisch, T. Kisiel, J. Van Buren, P. Capelle, D. Thöma, O. Pöggeler, K. Lehmann et quelques autres). Nous revenons sur les différentes grandes positions des chercheurs quant à l'œuvre du jeune Heidegger plus loin dans cette introduction.

[2] G. Ebeling, art. « Hermeneutik », in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1953 (ancienne édition).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1. Énoncer, c'est dire ce que le jeune Heidegger a pensé et écrit ; dans un premier temps, jamais contre lui. Il n'y pas de lecture innocente. Mais il existe assurément une première lecture passive qui se charge d'écouter ce que le texte a à dire[3]. Notre commentaire ne peut ni ne veut prétendre à l'exhaustivité. Il essaye simplement de retenir et d'exposer les étapes formatrices et les éléments révélateurs que nous avons rencontrés au cours de notre lecture de la *Phénoménologie de la vie religieuse* et de quelques autres écrits.

2. Interpréter (*Auslegen*) est la tâche centrale du processus ; elle peut se décomposer en deux parties. La première consiste dans l'exégèse des textes en question. Nous essayons de livrer un commentaire serré des écrits que nous avons choisis. Pour des raisons méthodologiques et pratiques, nous avons choisi comme centre de notre étude les notes intitulées *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale* (1916–1919). Mais ce choix n'est pas anodin. Ces billets hétéroclites étaient les plus indiqués pour ce travail puisqu'ils permettaient de rayonner largement dans l'ensemble des autres textes ayant trait à la problématique de la religion dans les écrits du jeune Heidegger. Ainsi, nous essayons de faire régulièrement appel à des textes tels que l'*Habilitationsschrift* sur le théologien franciscain Duns Scot (1915–1916)[4], l'*Introduction à la phénoménologie de la religion* (1920/1921) et *Augustin et le Néoplatonisme* (1921), les deux cours phares de Heidegger sur la religion à Fribourg ; mais aussi le protocole sur *Le problème du péché chez Luther* (1924) tenu dans un séminaire dirigé par Bultmann auquel Heidegger participe dès sa fraîche arrivée à Marburg.

Nous tentons donc d'expliquer ces textes en regard de leurs contenus, qui mêlent subtilement analyses phénoménologiques et considérations théologiques. Cette technique croisée est particulièrement présente dans

[3] Nous nous référons bien entendu au propos de Paul Ricœur qui, mieux que quiconque, a su « laisser parler » les textes. On peut peut-être gager qu'il tient précisément ce procédé du théologien Ebeling, lequel fut, au côté de Bultmann, son deuxième modèle théologique.

[4] Nous avions prévu de consacrer toute une partie au *Scotusbuch* mais, pour des raisons de place, nous avons dû y renoncer. Toutefois, nous espérons montrer en une autre occasion toute la pertinence de cet écrit précoce, et plus spécifiquement son rôle dans la formation de la phénoménologie de la religion des années 1916–1924.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la *Phénoménologie de la vie religieuse*[5]. Nous essayons de la mettre au jour et de la problématiser, et par là de montrer que chez le jeune Heidegger commentateur de sources religieuses, qu'elles soient primitives (au premier rang, voire au seul, le Nouveau Testament) ou fidèlement dérivées (Augustin, la mystique médiévale, le *Doctor Subtilis* entre autres), les paradigmes phénoménologiques et théologiques ne sont jamais à séparer totalement. Phénoménologie et théologie se sont en quelque sorte fécondées dans la pensée du jeune philosophe[6]. Le résultat n'est autre qu'un curieux entrelacs entre les deux disciplines, une imbrication qui produit une phénoménologie de la religion conservant son caractère éminemment scientifique en même temps qu'elle arrive à cerner le religieux au plus près, d'une manière qui rappelle les meilleurs théologies que, selon Heidegger lui-même, l'histoire a été capable de donner, comme celles de Paul, Augustin, Luther, Schleiermacher ou encore Kierkegaard[7]. Pour cette raison, il semble possible de dire que l'œuvre du jeune Heidegger, par certains aspects sur lesquels nous nous arrêterons (passion, authenticité, radicalité), ressemble fort à celles qu'il lit et étudie à cette époque[8].

Le second moment du processus central de l'interprétation est constitué par l'analyse historique-systématique[9] des sources contemporaines de

[5] Nous faisons référence ici au tome 60 de la *Gesamtausgabe* intitulé *Phänomenologie des religiösen Lebens* paru en 1995 chez Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. Ce tome contient dans l'ordre (non-chronologique) : 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* ; 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* ; et 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, qui regroupent les notes qui forment le centre de notre étude.

[6] En effet, notre analyse, comme de nombreuses autres, montre que les rapports entre philosophie et théologie dans la pensée du jeune Heidegger n'ont rien en commun avec ceux que le philosophe décrit dans sa conférence de 1927 « Phänomenologie und Theologie » (in GA 9), et a fortiori dans la suite de son parcours.

[7] Kierkegaard n'appartient ni à la philosophie ni à la théologie. Cf. GA 49, p. 19. Mais il est assurément l'un de ceux qui renouvellent et réaffirment le sens de la christianité primitive. Cf. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's* Being and Time (abrégé *Genesis*), Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1993, p. 77.

[8] Comme nous l'expliquons en détail plus loin dans cette introduction, l'œuvre heideggerienne de jeunesse est théo*logique* et nous avons décidé de conserver cette expression pour qualifier son travail. Cela à l'avantage de ne pas éloigner la théologie, tout en insistant sur les « fondations philosophiques » de celle-ci. Cf. T. Kisiel, *Genesis*, p. 78.

[9] Systématique est ici synonyme de phénoménologique. Cf. T. Kisiel, *Genesis*, p. 110.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la rédaction des écrits heideggeriens en question. Nous avons tenté de dégager les structures formelles de cette pensée encore en formation et en affirmation, en essayant de mettre en évidence l'impact « systématique » (ou structurel) que la théologie d'alors a pu avoir sur sa phénoménologie de la religion et, dans un cadre chronologique et textuel restreint, le retour dialectique que celle-ci a pu exercer sur certains théologiens[10]. Cette tâche de rapprochement nous a inévitablement mené à prendre des risques, lesquels n'ont pas toujours été récompensés. C'est donc à nos risques et périls que nous avons tenté d'interpréter l'influence de certains théologiens protestants sur la première phénoménologie de la religion heideggerienne. Nous avons cependant découvert quelques éléments de comparaison intéressants que nous espérons développer plus à fond dans un travail ultérieur.

3. Enfin, traduire. Il s'agit là principalement du travail d'interprétation et d'explication que nous avons mené avec nous-mêmes, et pour le lecteur. Nous avons essayé de problématiser philosophiquement la reprise heideggerienne des sources religieuses et donc d'envisager les répercussions de ces écrits non seulement sur la phénoménologie de la religion (comme discipline autonome)[11], mais aussi sur la théologie (ou sur une certaine « phénoménologie théologique »). Cette tâche de « traduction » fait donc état du travail de compréhension qui a accompagné notre recherche quotidienne et que nous avons essayé de retranscrire au mieux dans le présent travail. Bien sûr, il ne dispense pas de la lecture et les chercheurs exigeants ne pourront jamais faire l'économie d'un retour au texte. Fidèle en cela à Luther et à Schleiermacher, notre « traduction » conserve la marque d'étrangeté propre à toute lecture et toute tentative de retranscription et d'explicitation[12].

[10] Nous n'avons examiné que les théologies protestantes proches du propos du jeune Heidegger, c'est-à-dire jusqu'en 1924. Nous avons laissé de côté les comparaisons classiques entre Bultmann et le Heidegger de *Sein und Zeit*, ainsi que les théologies américaines qui s'inspirent presque exclusivement du Heidegger post-*Kehre* (Heinrich Ott, Cobb, Robinson, etc.).

[11] On préfère « phénoménologie » plutôt que « philosophie » de la religion, car Heidegger, dans la première partie de son cours de 1920 (cf. GA 60, erste Abteilung, § 5 et § 6), balaye les philosophies de la religion. Ensuite, celle-ci comme discipline autonome, car c'est ce qu'elle est. Nous espérons le montrer dans ce travail.

[12] Cf. J.-C. Margot, *Traduire sans trahir. La théorie de la traduction et son application aux textes bibliques*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1979, p. 15 : « De tout ce que Luther a écrit sur la traduction, il nous suffira de retenir ici deux aspects essentiels : tout d'abord,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Déjà Luther butait sur la traduction de la Bible, passait des semaines à discuter avec ses condisciples du moyen de rendre un seul terme, et craignait que ses choix ne dénaturent les textes qu'il avait pour mission de traduire. C'est dire combien ce travail de traduction est sujet à caution partout et en tout temps. La « traduction de l'intraduisible »[13], seuls les grands philosophes et théologiens en sont capables. C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons donner que des prolégomènes, c'est-à-dire une cartographie herméneutique des problèmes rencontrés dans ces textes. Il n'en reste pas moins que, pour nous aussi, cette troisième et dernière étape constitue bien un combat entre le soi et le texte, pour la découverte de sa signification et des intentions cachées de son auteur (parfois même celles du lecteur). À ce titre, elle ne peut vraiment prétendre à la vérité. En somme, cet essai d'interprétation est demeuré pour nous, et ce jusqu'au bout, dépendant du *crede ut intelligas*. Nous avons dû croire pour comprendre, au risque de projeter nos « croyances » sur l'interprétation du texte et de dépasser parfois les strictes limites de l'objectivité. Que le lecteur veuille bien nous en excuser d'avance.

Cartographier les problèmes rencontrés dans et posés par la phénoménologie de la religion heideggerienne; décrypter ce que le philosophe a voulu transmettre, mais aussi ce qu'il a peut-être secrètement gardé : c'est tout ce à quoi nous nous sommes risqué dans ce travail, avec l'espoir ferme de dissuader le lecteur d'abandonner le jeune Heidegger. Parce qu'en fin de compte, le mot de Karl Lehmann a toujours lieu d'être : la pensée de Heidegger est bien encore en attente de ses origines, et la phénoménologie de la conscience religieuse[14] élaborée par le jeune Heidegger, repassée au tamis de l'herméneutique théo*logique*, en dit précisément long sur celles-ci.

le traducteur doit déterminer avec précision le sens du texte original ; ensuite, il fera tous ses efforts pour trouver les tournures idiomatiques les plus propres à rendre le message ainsi compris dans la langue réceptrice. En effet, pour Luther, le texte est roi, tandis que la traduction n'est qu'une servante humble et fidèle, résolue à servir son maître. Mais cette servante tient fermement à parler sa propre langue ». Cf. aussi B. Reymond, Préface du traducteur à F. D. E. Schleiermacher, *De la Religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs*, Paris, Van Dieren, 2004, p. IX.

[13] Cf. la contribution de P. Ricoeur, in P. Capelle (éd.), *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2004.

[14] Cf. C. Strube, Postface à la GA 60. K. Lehmann cité par M. Zarader en exergue de *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990, p. 9.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. « Le jeune Heidegger et la théologie ». Textes et bref état de la recherche

Il faut à présent tenter de clarifier deux éléments intimement liés : d'une part, la période biographique qui s'étend de 1916 à 1924 et qui se rapporte à la figure communément nommée par les spécialistes « le jeune Heidegger » (ou « le premier Heidegger »); d'autre part, les productions bibliographiques – en l'occurrence thèse d'habilitation, cours (tenus ou non) et protocoles de séminaire – se rapportant à ces années. Première remarque : notre découpage peut apparaître quelque peu inhabituel. Cela n'est pas faux, bien qu'il rejoigne en dernier lieu ceux des grands commentateurs. Les neuf années que nous avons choisi d'étudier encadrent un groupe d'écrits que nous avons tout spécialement regroupés en regard, non pas de leurs similitudes structurelles ou méthodologiques (en effet, leurs formes et leurs compositions sont radicalement différentes les unes des autres), mais plutôt de leur communauté de pensée.

Commençons par évacuer le problème évoqué de la forme des textes, avant de revenir sur leurs contenus.

Les écrits concernés – de 1915 à 1924

Le premier écrit important, que nous avons choisi de ne pas étudier directement mais qui revient souvent dans notre étude, est la thèse d'habilitation réalisée par le jeune Heidegger sous la direction d'un *Doktorvater* alors très respecté : Heinrich Rickert, l'un des plus importants néokantiens de Heidelberg (avec Wilhelm Windelband). Celle-ci porte sur un traité médiéval, *La doctrine des catégories et de la signification*, faussement attribué à Duns Scot[15]. En partie objet de controverses aussi peu reluisantes que constructives, ce texte fut relativement oublié. Les donnés historiques et historiographiques concernant notamment la découverte de l'historien de la philosophie médiévale, Martin Grabmann[16], et l'« accusation » d'opportunisme portée par l'un des

[15] M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus [Habilitation]*, in GA 1, pp. 189–411. Traduction française F. Gaboriau, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Paris, Gallimard, 1970.

[16] Cf. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München, Max Hueber, 1926 (l'article concernant Heidegger remonte à 1920). C'est Grabmann qui montrera le premier que le traité en question a en fait été rédigé par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plus importants biographes de Heidegger, Hugo Ott[17], l'ont souvent fait sortir de l'intérêt des commentateurs. Cependant, cela n'empêche pas de noter la facture universitaire-doctorale de ce travail qui constitue, après la thèse sur le jugement[18], le second écrit conséquent du jeune philosophe, appuyé par Husserl lui-même qui aida à sa publication.

Les écrits suivants, qui nous occupent directement cette fois, changent de registre. Il ne s'agit plus de travaux directement consacrés à la publication, mais de cours destinés à être prononcés dans le cadre de l'enseignement du jeune *Privatdozent* à l'université de Freiburg. Cette dimension ne devra pas être négligée. En effet, en ce qui concerne le premier d'entre eux dans l'ordre chronologique, *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale*[19], les lecteurs ont bien failli ne jamais en prendre connaissance[20]. Ce cours non tenu du semestre d'hiver 1918–1919 (qui

Thomas d'Erfurt. Cette découverte a permis à certains de laisser planer le doute sur la probité du travail de Heidegger, parfois même sans avoir pris la peine de le lire de près. Certes, Heidegger considère ce traité comme appartenant au canon scotiste, mais cela n'invalide pas pour autant son travail, par ailleurs très profond, comme le souligne avec force O. Boulnois dans son article « Entre logique et sémantique : Heidegger lecteur de Duns Scot », in J.-F. Courtine (éd.), *Phénoménologie et logique*, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 1996.

[17] H. Ott, *Martin Heidegger : Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/M, Campus, 1988. Pour une explication claire et à notre sens plus nuancée, cf. R. Vigliotti, « The Young Heidegger's Ambitions for the Chair of Catholic Philosophy and Hugo Ott's Charge of Opportunism » in *Studia Phaenomenologica*, vol. I, 2001/3–4.

[18] M. Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus [Dissertation]*, in GA 1, pp. 59–188. Présenté à Freiburg en 1913 et paru une première fois à Leipzig en 1914.

[19] M. Heidegger, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* [cours annulé du semestre d'hiver 1918/1919, Freiburg], in GA 60, pp. 303–337. Nous incitons le lecteur à se reporter à la bibliographie récente de A. Denker (*Historical Dictionary of Heidegger's Thought*, Lanham/London, Scarecrow Press, 2000) qui, avec l'aide de T. Kisiel, a pu ordonner chronologiquement les différents feuillets qui composent cette esquisse, à partir des originaux consignés à Marbach am Neckar. Celle-ci montre clairement que la rédaction de l'esquisse commence dès 1916 et se termine en 1919, en contraste avec ce qu'écrivent généralement les commentateurs et les bibliographes qui, confondant les dates de rédaction et celles initialement prévues pour l'exposé de ce cours à Freiburg, post-datent régulièrement ces notes.

[20] En 1986, Thomas O'meara croit en effet que les notes programmatiques de ce cours sont perdues et le regrette vivement. Cf. « Heidegger and his Origins: Theological Perspective », in *Theological Studies* 1986/47, p. 273. En 1993, Theodor Kisiel espère

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sera remplacé par les *Grundprobleme der Phänomenologie*[21]) est d'autant plus difficile à décrypter qu'il rassemble plusieurs notes éparses, écrites sur presque trois années, et se contente souvent de poser des idées sans les développer. On se retrouve parfois face à des phrases ou des mots seuls, des indications bibliographiques sans explications ultérieures, ce qui est parfois déconcertant et frustrant, mais, comme nous le verrons, jamais décevant. On a longtemps pensé que la forme abrégée et saccadée de ces textes s'expliquait par le fait que ce cours n'avait jamais été tenu. Grâce aux travaux généalogiques de T. Kisiel, on sait maintenant que les notes éparses qui composent cet écrit étaient en réalité destinées à former un ouvrage conséquent, qui ne verra pourtant jamais le jour[22].

Les deux écrits suivants, *Introduction à la phénoménologie de la religion* et *Augustin et le Néoplatonisme*, deux cours des années 1920–1921, suivent le déroulement des semestres universitaires[23]. La proximité de ces deux cours dans le temps, dans leurs sujets, dans leurs méthodes, ainsi que leur publication commune dans le tome 60 des Œuvres Complètes explique que nous les ayons regroupés[24]. Ces cours sont construit sur un modèle similaire : ils contiennent tous deux un enseignement central ainsi qu'un appendice revenant sur les différents paragraphes développés dans le corps du cours.

de manière à peine voilée que le Dr. Hermann Heidegger en autorisera la publication. Cf. *Genesis*, p. 74 note 11.

[21] M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* [cours du semestre d'hiver 1919/20, Freiburg], GA 58. Nous reviendrons plus loin (dans notre commentaire de l'*esquisse*) sur les raisons qui ont peut-être poussées Heidegger à remplacer le cours sur la phénoménologie de la mystique médiévale par un cours de « phénoménologie générale ». Ce sujet fait débat parmi les commentateurs.

[22] Cf. T. Kisiel, « Note for a Work on the Phenomenology of Religious Consciousness/Life », in S. J. McGrath & A. Wiercinski, *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, à paraître chez Fordham University Press en 2008. Nous allons revenir sur cette donnée importante de l'œuvre de jeunesse dans notre introduction spéciale aux *Fondements philosophiques de la mystique médiévale*.

[23] *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [cours du semestre d'hiver 1920/21, Freiburg] et *Augustinus und der Neuplatonismus* [cours du semestre d'été 1920/21, Freiburg], in GA 60, respectivement pp. 1–156 et pp. 157–299.

[24] La raison principale de ce regroupement a bien évidemment rapport à la substance de ces deux cours, qui proposent un commentaire phénoménologique des Épîtres de Saint Paul et des *Confessions* de Saint Augustin sur deux semestres et marquent ainsi sans conteste une continuité dans la recherche heideggerienne d'alors.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ils bénéficient tous deux d'une forme écrite « normale » et de compléments précieux grâce aux notes de Heidegger lui-même, ainsi qu'à la transcription des notes sténographiques de certains de ses anciens élèves, notamment Oskar Becker[25], qui ont permis de sauver de l'oubli plusieurs pièces capitales. Ils sont donc bien plus longs, complets et accessibles que le cours non tenu sur la mystique médiévale. Ainsi le lecteur peut se réjouir de pouvoir exploiter des textes qui forment un véritable tout et qui poussent leurs analyses souvent jusqu'à leurs conclusions.

Le dernier texte, enfin, présente une forme encore différente. Il est la retranscription, estimée fidèle, d'un exposé tenu par Heidegger dans un séminaire sur *Die Ethik des Paulus* conduit en 1924 par l'ami et le collègue de Heidegger à Marburg, le théologien dialectique Rudolf Bultmann. Il nous est aujourd'hui accessible grâce aux notes d'un participant, Heinrich Schlier, auteur de l'un de ces résumés très fréquents à l'occasion des séminaires dans les universités allemandes et couramment appelé *Protokoll*. Ces notes sont relativement homogènes et permettent une lecture suivie et cohérente d'une intervention néanmoins assez courte. *Das Problem der Sünde bei Luther*[26] est donc un texte de quatre pages, très dense, analysant les positions de Luther relatives au péché. Il n'est pas inutile de noter que ce texte est publié dans un recueil de protocoles reprenant le contenu de plusieurs séminaires sur le Nouveau Testament dirigés par Bultmann au cours des années 1920, et que celui-ci n'est disponible qu'au rayon « théologie » des bibliothèques. Il n'a pas encore été repris dans la monumentale édition des Œuvres Complètes de Heidegger et, à ce jour, on ignore encore s'il le sera[27].

[25] Cf. sur ce point M. Jung et T. Regehly dans leur Postface à la GA 60, notamment pp. 338–339.

[26] M. Heidegger, « Das Problem der Sünde bei Luther » [exposé dans le séminaire de R. Bultmann *Die Ethik des Paulus* (WS 1923/24), 14 et 21 février, in Bernd Jaspert, *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren, 1921–1951*, Marburg, Elwert, 1996, pp. 28–33. Il semble qu'il ne reste aucune trace de deux autres exposés de Heidegger tenus dans les séminaires de Bultmann : le protocole d'une contribution à la discussion prononcée par Martin Heidegger sur une question tournant autour de Romains 6, sur la vie dans la foi (1924) ; ainsi qu'une intervention sur le *Luthers Galater Kommentar* (1927).

[27] Une traduction française est parue très récemment dans une revue phénoménologique, redonnant toute son importance philosophique à ce texte et facilitant son accès aux lecteurs français : M. Heidegger, « Le problème du péché chez

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Tableau synoptique

Ces remarques préalables quant à la forme étaient nécessaires, afin de démontrer que ces textes participent d'un travail philosophique intense et relativement unifié. La pensée du jeune Heidegger est en pleine gestation, et la sphère théologico-religieuse s'impose à elle comme un socle majeur. Le sol religieux est extrêmement riche et profond, et l'intérêt persistant que lui porte le jeune Heidegger, à travers des sources aussi éclectiques que les rédacteurs néo-testamentaires, les grands mystiques médiévaux et les grandes figures du protestantisme, montre que la tradition chrétienne, dans ses expressions les plus originaires, est susceptible de répondre adéquatement à la haute idée que le jeune Heidegger se fait alors de la philosophie[28]. Passons maintenant au problème de la teneur. L'intérêt que nous avons porté au jeune Heidegger dans son ensemble, et particulièrement aux années 1916–1924, nous a permis de mettre au jour une certaine dichotomie sur laquelle nous nous appuyons, en même temps qu'elle met la validité de notre découpage chronologique-textuel à l'épreuve. Comme nous l'avons esquissé dans le premier paragraphe, nous avons souhaité porter une attention toute particulière aux textes qui s'occupent de la problématique théologique et religieuse. Que ce soit avec Duns Scot, la mystique médiévale, Saint Paul, Saint Augustin ou Luther, il ne fait aucun doute que Heidegger a effectivement et efficacement analysé des auteurs dont les écrits portent indéniablement la trace de la théologie et de la religion. Cependant, à y regarder de plus près, il est impossible de nier que Heidegger cherche parallèlement à développer une phénoménologie susceptible de ne pas dépendre (au moins en surface) de la sphère théologico-religieuse. Un simple survol de la bibliographie heideggerienne pendant ces années-là permet de confirmer cette dichotomie. Nous proposons de la montrer à l'aide d'un schéma, qui permet de confirmer notre propos en même temps qu'il nous rend plus conscients des possibilités et des problèmes que pose ce double intérêt de la part de Heidegger. (Cf. schéma page suivante).

Luther », traduction française et annotations par Christian Sommer in *Alter. Revue de phénoménologie*, 12/2004.

[28] Cf. notamment M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie : 1. Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung Problem (Kriegsnotsemester 1919)* et *III. Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (SS 1919)*, in GA 56/57.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les années 1916–1924 sont précisément celles qui laissent entrevoir la dichotomie dont nous avons parlé. Si l'on prend soin d'isoler les textes, il apparaît clairement qu'un « versant phénoménologique-théologique », composé de l'étude de Duns Scot, Saint Bernard, Sainte Thérèse d'Avila, Schleiermacher, Saint Paul, Saint Augustin, Luther, etc., fait pendant à « un versant phénoménologique-général », lequel s'inspire clairement de la phénoménologie transcendantale. D'abord sous la forme d'une discussion sans concession des philosophie de son temps (la phénoménologie elle-même, les néokantismes de Marburg et de Heidelberg, les psychologies de Dilthey et Jaspers, etc.), et ensuite par l'intérêt croissant porté à Aristote, Heidegger tente de développer une doctrine (au sens de *Lehre*) phénoménologique vidée de ses références aux sources théologico-religieuses chrétiennes. À partir de ce constat, plusieurs attitudes de lecture sont possibles. Nous nous contentons d'en schématiser deux, les plus représentatives, avant de revenir plus en détails sur leurs nuances dans le corps de ce travail.

Phénoménologie de la religion		Phénoménologie générale
• Thèse d'habilitation sur Duns Scot – GA 1	1915	*Dans cette colonne on voit successivement se développer :*
• Conclusion de l'habilitation – GA 1 – Premières notes de GA 60	1916	*1) Une phénoménologie de la vie (1919–1923) séculière*
• Les fondements philosophiques de la mystique médiévale – GA 60	1917	2)*Une phénoménologie centrée sur Aristote – une figure païenne*
• Les fondements philosophiques de la mystique médiévale – GA 60	1918	
• Les fondements philosophiques de la mystique médiévale – GA 60	1919	• Kriegsnotsemester – GA 56/57 & Grundprobleme – GA 58 / Jaspers – GA 9
• Phénoménologie de la religion – sur les Épîtres pauliniennes – GA 60	1920	• Grundprobleme / Phénoménologie de l'intuition et de l'expression – GA 59 / Jaspers
• Phénoménologie de la religion – sur les *Confessions* d'Augustin – GA 60 (+ Lettre à Löwith)	1921	• Aristote – GA 61 / Husserl / Jaspers

(*Continued*)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

	1922	• Aristote – GA 62 / Husserl
• Ontologie. Herméneutique de la facticité – GA 63	1923	• Aristote / Ontologie. Herméneutique de la facticité
• Protocole sur Luther et le problème du pêché – in Bultmann	1924	• Aristote – GA 18 / Introduction à la recherche phénoménologique – GA 17
Dans celle-ci on voit clairement l'émergence progressive d'une phénoménologie de la religion. Les multiples écrits qui la composent lui confèrent autonomie et indépendance.		

On peut donc se positionner de deux manières : soit soutenir que l'intérêt pour la sphère théologico-religieuse est presque exclusivement subordonné à un projet phénoménologique plus vaste qui tend précisément à se dégager de cette sphère ; soit chercher à montrer que la sphère théologico-religieuse, non seulement constitue la *provenance* de la phénoménologie heideggerienne, mais subsiste aussi pendant ces années-là comme l'objet d'une phénoménologie de la religion de premier ordre qui *emmène* la réflexion philosophique heideggerienne toute entière. Nous penchons plutôt vers la seconde solution, même si nous sommes conscient que le développement ultérieur de la pensée heideggerienne joue en notre défaveur. À partir de *Sein und Zeit* (depuis les débuts de sa préparation en 1924–1925 pour être plus précis), la pensée de Heidegger n'a cessé de se déthéologiser et de perdre de sa facture religieuse jusqu'à se « travestir » dans les années 1930 en un néo-paganisme germanique douteux. Nous ne cachons pas non plus que les interprètes les plus avertis du jeune Heidegger (y compris les meilleurs commentateurs des sources théologiques et religieuses) tendent à privilégier la première solution en raison de la méthode, principalement génétique, qu'ils emploient. Nous n'avons pas souhaité aller fondamentalement contre l'interprétation de ceux-ci, mais à travers les thèses de trois commentateurs du jeune Heidegger parmi les plus importants que sont John Van Buren, Theodore Kisiel et Jean Greisch, nous avons pu déceler des nuances qui ont permis notre positionnement. Puisque leurs partis herméneutiques cristallisent ceux de la majorité des chercheurs qui se sont penchés sur les écrits de jeunesse, nous résumons une première fois – très brièvement et très schématiquement – leurs positions afin de préciser la nôtre.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les trois grandes approches (Van Buren, Kisiel, Greisch)[29]

Dans l'ordre de radicalité : John Van Buren, dans *The Young Heidegger. Rumour of the Hidden King*[30], présente une interprétation qui nous est apparue assez sévère. Selon lui, la véritable phénoménologie de la religion développée par le jeune Heidegger n'est autre que l'*hétérologie mystique* qui illustre les années catholiques de Heidegger, depuis environ ses premiers écrits des années 1910 jusqu'à la conclusion de la thèse d'habilitation sur

[29] Le choix de ces trois commentateurs s'explique en ceci qu'ils ont tous profondément et durablement marqué l'exégèse des écrits du jeune Heidegger et notamment de ses textes sur et autour de la religion. Les commentateurs les plus anciens, parmi lesquels O. Pöggeler, K. Lehmann ou T. Sheehan, semblaient encore trop occupés par la mise au jour et à disposition des informations pour se positionner à propos des écrits de jeunesse comme a pu le faire la seconde génération de commentateurs. Par ailleurs, nous ne négligeons pas que de récentes et importantes études, celles d'une troisième génération, viennent compléter cette recherche. Par exemple : J. Brejdak, *Philosophia Crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Frankfurt/M, Peter Lang, 1996 ; G. Ruff, *An Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten "Freiburger Vorlesungen"*, Berlin, Duncker & Humblot, 1997; M. Zaccagnini, *Christentum des Endlichkeit. Heideggers Vorlesungen : Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Münster/Hamburg/London, LIT Verlag, 2003; C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néotestamentaires d'*Être et Temps, Paris, PUF, 2005 ; B. D. Crowe, *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*, Indiana University Press, 2006. Cependant, ces ouvrages très utiles et très sérieux ne semblent pas adopter de posture méthodologique radicalement nouvelle et différente de celles que nous nous apprêtons à présenter à travers les approches de Van Buren, Kisiel et Greisch. Deux exceptions toutefois : les très récentes études de S. J. McGrath, *Heidegger and Medieval Philosophy. A Phenomenology for the Godforsaken*, Washington D. C., American Catholic Press, 2006 et P. Stagi, *Der faktische Gott. Selbstwelt und religiöse Erfahrung beim jungen Heidegger*, Würzburg, Konigshausen & Neumann, 2007. McGrath et Stagi reconstruisent l'explication du jeune Heidegger avec ses sources religieuses au moyen de vues très intéressantes : ils osent poser les paradoxes tels qu'on les rencontre dans ces écrits de jeunesse et, surtout, leurs exégèses sont constructives en ceci qu'elles sont tournées vers une exploitation effective du corpus du jeune Heidegger en phénoménologie de la religion, voire en théologie. Notre étude voudrait précisément s'inscrire dans cette même ligne de recherche.

[30] J. Van Buren, *The Young Heidegger. Rumour of the Hidden King* (abrégé *The Young Heidegger*), Bloomington, University of Indiana Press, 1994.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Duns Scot rajoutée à la version originale en 1916[31]. Par suite, les années 1917–1924 représentent une seconde période au cours de laquelle la sphère théologico-religieuse n'est plus qu'ontique et ne sert plus qu'à dégager de véritables schèmes ontologiques qui, eux, ne doivent plus rien aux schèmes chrétiens autrefois privilégiés par Heidegger. Cela signifie que lorsque Van Buren, concernant la période 1919–1921, développe la thèse d'un luthéranisme mystique et/ou d'une mystique luthérienne chez le Heidegger d'alors, il ne reconnaît aucune valeur intrinsèque à ce luthéranisme, qui reste un modèle ontique, un simple moyen d'accéder à l'ontologique, athée (?)[32]. Cette lecture nous a quelque peu perturbé et nous avons voulu nous assurer de notre bonne compréhension. Nous avons donc posé la question au spécialiste. Van Buren a bien voulu répondre à nos interrogations et a maintenu que, à partir de 1918–1919, les schèmes chrétiens ne sont plus que des cadres vides, qui servent néanmoins de « catapultes » herméneutiques-historiques *vers* l'ontologique. « On doit se contenter des modèles herméneutiques à disposition [. . .] et le schème ontique chrétien est pour le jeune Heidegger le meilleur d'entre eux » ou encore, « il n'existe pas de modèle herméneutique anhistorique » nous a-t-il écrit. Sur ce dernier point, nous sommes parfaitement d'accord. Mais que faut-il comprendre ? Que par opposition, l'ontologique, lui, est anhistorique ? Malheureusement, ces réponses ne sont pas totalement satisfaisantes. Nous ne sommes pas convaincu que la distinction ontique/ontologique, qui vient à peine d'être découverte (et encore) par le jeune Heidegger, et qui est encore en attente d'être thématisée, représente la meilleure façon d'appréhender le versant phénoménologique-théologique que nous avons voulu dégager[33].

[31] *Ibid.*, pp. 87–113 et pp. 117–122. Van Buren parle de « his initial phenomenology of religion around 1915–16 ». La conclusion de l'*Habilitation*, spécialement explosive, a été rajoutée par Heidegger pour la publication. Cf. l'avant-propos de cet écrit, GA 1, pp. 2–3 ; trad. fr. p. 23.

[32] *Ibid.*, pp. 307–313. Où il est question de « mystique luthérienne » et de « luthéranisme mystique ».

[33] Cette distinction ne reçoit sa pleine signifiance qu'en 1927, avec *Être et Temps* [Halle an der Saale, Niemeyer, 1927] ainsi que la conférence « Phänomenologie und Theologie » [in GA 9, pp. 45–78]. Mais également avec le cours de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [GA 24], où l'on trouve la première thématisation de la « différence ontologique ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Par souci de méthode, cette interprétation jette sur les textes en question un regard essentiellement rétrospectif et rétroactif qui ne permet pas de ressaisir exactement le mouvement propre à ces écrits. Qu'elle essaie de faire coïncider la transition biographique, de la « rupture avec le système du catholicisme » à « l'entrée en protestantisme »[34], avec une transition de pensée (qui se traduirait dans les productions), est tout à fait légitime et justifié. Mais soutenir que, des années 1910 aux années 1920, la période catholique hégéliano-scotiste (1910–1916) seule a détenu l'authenticité ontologique, alors que la période protestante (1917–1924), pour sa part, n'a jamais dépassé l'ontique, ne tient pas. Cela revient à dire que l'influence de Paul, Augustin, Luther ou Schleiermacher sur la pensée du jeune Heidegger n'est à prendre qu'au « second degré ». Nous ne soutenons pas que cela corresponde exactement à ce que Van Buren a voulu signifier dans son livre, mais que si l'on pousse son découpage bio-bibliographique jusque dans ses retranchements, il est bien possible de se retrouver avec de telles thèses. Il faut donc chercher une autre grille d'interprétation, susceptible d'accompagner plus fidèlement le développement de la pensée du jeune Heidegger dans son rapport au versant phénoménologique-théologique.

Le second commentateur dont il faut considérer les positions est l'autre grand spécialiste américain : Theodor Kisiel. Avec son *Genesis*[35], ce dernier occupe en quelque sorte une place intermédiaire. Il se démarque sensiblement des positions de Van Buren tout en restant sur une ligne similaire. À l'instar de son compatriote, Kisiel reconnaît que, à partir de 1917, Heidegger « ne croit plus à la "corrigibilité" du système dogmatique [du catholicisme] par l'expérience religieuse authentique telle qu'elle se donne dans la mystique médiévale »[36] et par suite dans le christianisme primitif de Paul, Augustin, Luther et Schleiermacher. Mais il maintient l'originalité et la radicalité absolues de ces expériences originaires de la foi et du religieux en même temps qu'il leur accorde toute l'importance qui leur est due dans le cadre de l'analyse de la phénoménologie du

[34] Nous empruntons ces expressions à P. Capelle. Cf. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 1998, p. 162.
[35] T. Kisiel, *op. cit.*
[36] *Ibid.*, cf. la partie conclusive aux commentaires de l'esquisse sur la mystique médiévale, « Theo-logical Beginnings », pp. 112–115.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

jeune Heidegger. Cela, Van Buren le fait aussi. Mais à trop scinder la vie et l'œuvre, la cohérence du relief des écrits qui nous occupent disparaît inévitablement dans l'interprétation de l'ensemble. Kisiel arrive précisément à éviter cet écueil en maintenant une distance raisonnable entre la vie et l'œuvre, et en cherchant dans le tissage de celle-ci avec celle-là les raisons des mini-tournants qui agrémentent cette période. En somme, Kisiel accroît l'interdépendance latente entre les deux versants dégagés dans notre tableau. Le « phénoménologique-théologique », par l'étendue des productions et la profondeur des analyses qu'il concerne, ne peut pas être qu'une passerelle vers l'authenticité ontologique, sans contenir en lui-même une part de cette authenticité et de ce caractère ontologique[37]. La *genèse* à laquelle se livre Kisiel, si elle continue à privilégier, dans une perspective généalogique orientée, les développements ultérieurs de l'herméneutique de la facticité, n'oublie pas pour autant la paradigmaticité du versant phénoménologique-théologique dans l'élaboration de la phénoménologie du jeune Heidegger. Reconnaissant par là non seulement son importance, mais aussi sa primeur[38].

Il y a enfin la position équilibrée et toute en finesse de Jean Greisch qui, dans *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*[39], n'hésite pas à affirmer l'interdépendance totale et réciproque de la phénoménologie de la religion et de l'herméneutique de la facticité[40]. Avec Greisch, nous possédons désormais une thèse méthodologique hautement plausible qui ouvre grand les portes de l'interprétation. En effet, reconnaître cette réciprocité entraîne automatiquement un décuplement des possibilités herméneutiques. Grâce à un effet dialectique, il est désormais possible, et même souhaitable, d'effectuer des allers-retours entre les deux versants, de confronter les influences, d'entrechoquer les écrits, afin de montrer que le versant phénoménologique-théologique peut fonctionner de

[37] Cf. GA 60, p. 309.

[38] Cela se vérifie par l'excellente analyse que donne Kisiel de l'esquisse sur *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale*. Celle-ci représente de loin la meilleure tentative visant à dégager l'importance de ces notes dans le projet heideggerien des années 1920. Notre étude voudrait s'inscrire dans le prolongement de cette contribution.

[39] J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir* (abrégé *AV&AS*), Paris, Cerf, 2000, p. 188.

[40] *Ibid.*, p. 190 et p. 196.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

manière autonome et qu'en tant que parcelle détachée du continent, il n'est pas pour autant à la dérive.

Notre hypothèse de travail peut donc être formulée comme suit : le versant « phénoménologique-théologique » peut être considéré comme un dédoublement du versant « phénoménologique-général » en tant qu'il représente à la fois une véritable visée phénoménologique et une réelle tentative de cerner l'ontologie de la religion. Ce projet global est par ailleurs formulé par Heidegger lui-même dans l'esquisse : « Ein Stück Ontologie der Religion, Hauptziel Phänomenologie »[41]. Pour résumer notre approche en deux points principaux, on peut dire qu'il s'agit de :

1. Choisir un découpage original (1916–1924) pour tenter une interprétation non pas discordante mais *autre*. En se positionnant tout d'abord en deçà du *tournant* ; en reconfigurant ensuite les découpages traditionnels[42] ; en isolant enfin dans le corpus de jeunesse une série de textes distincts, mais qui concentrent tous un même intérêt théologico-religieux manifeste.
2. Allier deux méthodes presque inséparables, ne serait-ce que pour l'étude du jeune Heidegger. D'une part la méthode généalogique-génétique, afin de dégager des remarques synchroniques pertinentes dans le cadre de la période 1916–1924. Sur ce point, il nous semble crucial de préciser que la partie généalogique de notre analyse, à l'inverse de beaucoup d'autres (généalogiques elles aussi), tâchera précisément de ne pas partir de *Sein und Zeit* pour analyser les textes choisis. En effet, notre commentaire est limité dans le temps. 1924, c'est exactement le moment que Heidegger choisit pour commencer à rédiger son maître ouvrage. Nous n'aurons donc pas à nous demander, comme c'est trop souvent le cas, quels éléments de *Sein und Zeit* sont préfigurés dans les cours de jeunesse, cela conduisant généralement à vouloir re-trouver à tout prix des schèmes ultérieurs dont on fait dépendre les réflexions de jeunesse[43].

[41] GA 60, p. 309.

[42] Ceux de Kisiel, Van Buren et Greisch notamment, dans les ouvrages cités.

[43] En cela nous rejoignons les préoccupations de S.-J. Arrien qui, dans un article récent, dénonce « le "réflexe généalogique" [qui consiste à] lire les premiers cours de Freiburg à la lumière d'*Être et Temps* [et] qui domine le plus souvent l'interprétation de ce corpus et semble en motiver l'intérêt ». Cf. S.-J. Arrien, « Vie et Histoire

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En proposant une présentation analytique des textes choisis, on s'appliquera plutôt à tenter une généalogie « ascendante », qui essaie de refaire, pas à pas lorsque nécessaire, le parcours de Heidegger en compagnie de ses sources théologiques et religieuses, plutôt que de reproduire une généalogie « descendante » qui tient absolument à montrer, rétrospectivement, que tous les chemins mènent à l'*opus magnum* de 1927[44]. D'autre part, nous essaierons, tant bien que mal, de convoquer la méthode exégétique horizontale, celle qui s'attarde sur la « diachronie interne des textes »[45], afin de montrer comment, dans chaque écrit, Heidegger s'attache aux mouvements des pensées théologico-religieuses qu'il étudie, et isole des éléments spécifiques qui lui permettent de construire sa propre herméneutique des vécus religieux, laquelle s'impose finalement comme une interprétation à la fois hautement scientifique (au sens phénoménologique) et profondément respectueuse des articles de foi du christianisme primitif. En bref, notre approche espère montrer la compatibilité des paradigmes phénoménologiques et théologiques/religieux dans la pensée du jeune Heidegger, ainsi que l'intérêt de cette association, non seulement pour l'étude du jeune philosophe allemand, mais aussi et plus largement, pour l'élaboration à nouveau frais d'une phénoménologie de la religion. Ce qui revient donc à montrer que, nonobstant l'abandon progressif de ces analyses par Heidegger lui-même dans les prolongements de sa pensée, les thèses

(Heidegger 1919–1923) » in *Philosophie*, 69/2001, pp. 52–53. Pour illustrer ce réflexe, l'auteur regroupe (peut-être un peu vite) les travaux de Kisiel et Van Buren, dont nous avons déjà cité les références, ainsi que J. A Barash, *Heidegger et son siècle. Temps de l'être et temps de l'histoire*, Paris, PUF, 1995 ; D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1990 ; et J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.

[44] Nous reprenons donc le projet de S.-J. Arrien qui cherche à « privilégier un autre point de vue et montrer que le jeune Heidegger, à l'intérieur d'un contexte conceptuel très différent de celui de *Sein und Zeit*, dégage des réponses philosophiques autonomes fortes à des questions dont l'intérêt ne dépend pas de leur lien à l'*opus magnum* du philosophe ». Cf. art. cit., p. 53. Cette réflexion, que l'auteur applique à la pensée de la vie et de l'histoire développée par le jeune Heidegger entre 1919 et 1923, vaut aussi bien pour le projet « théo*logique* » (qui concerne d'ailleurs à peu près la même période), que nous espérons mettre en relief.

[45] D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1990, p. 20.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

phénoménologiques-théologiques développées pendant cette période ne furent pas seulement circonstancielles, mais bien – au moins pendant un temps – programmatiques.

3. « Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique »

Avec ce titre, nous avons tout d'abord souhaité inscrire l'étude dans ce que Jean Greisch appelle une « conversation triangulaire », entre philosophie de la religion – ici la phénoménologie –, théologie et sciences religieuses[46]. Ainsi, le lecteur trouvera ces trois disciplines constamment entrelacées. Ce ne fut pas chose aisée d'entrer dans chacune d'elles et d'exploiter les recherches de leurs meilleurs représentants. Heureusement, nous avons été aidé dans cette tâche par une pléthore de travaux donnant le meilleur des trois partis. La part importante faite aux commentaires et aux études micro-philosophiques et théologiques s'imposait, en ce que Heidegger fait souvent appel à des points de détails qui nécessitent obligatoirement un coup de sonde relativement profond dans l'une ou l'autre des pensées et des problèmes engagés. Pour ce qui est de la question de la légitimité, la conversation triangulaire convoquée pourrait presque se passer de justification. En effet, Heidegger n'hésite pas à employer lui-même le qualificatif de « phénoménologie de la religion », tout comme il est évident qu'il discute et emprunte parfois certaines analyses à la théologie et aux sciences religieuses. Seulement, on est forcé de reconnaître que le dialogue à trois – implicite – instauré par Heidegger est plutôt « destructif » que « constructif ». Le jeune phénoménologue de la religion a ses raisons que le plaidoyer de Jean Greisch ne connaît pas, nous le découvrirons bien assez tôt. Ce qu'il faut retenir pour l'instant, c'est que la tâche exégétique à laquelle nous aspirons implique non pas de se transposer dans les années vingt et d'essayer de penser comme le faisait le jeune Heidegger, mais au contraire

[46] Sur ce dialogue, on consultera J. Greisch, « Phénoménologie de la religion et sciences religieuses. Plaidoyer pour une conversation triangulaire », in J. Joncheret (éd.), *Approches scientifiques du fait religieux*, Paris, Beauchesne, 1997, pp. 189–218 ; du même auteur, l'ensemble de sa grosse somme sur la philosophie de la religion, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion* (abrégé *BA*, suivi du numéro du volume), Paris, Cerf, 2002–2004.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de se hisser aux plus hautes exigences de la situation présente, laquelle se caractérise, toujours selon Jean Greisch, comme « l'âge herméneutique de la raison »[47]. Il s'agit alors de prendre la mesure de tout ce qui a précédé, c'est-à-dire de la pré-histoire et de l'histoire de la conversation triangulaire. Ce troisième point de l'introduction se donne donc pour objectif de définir, au moins provisoirement, ce que les termes expressifs « Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique » ont voulu dire par le passé, ce qu'ils ont signifié pour Heidegger, et enfin ce qu'ils représentent pour nous, en regard de la partie de ses écrits de jeunesse portant sur la religion ; cet hapax qui, pour beaucoup des commentateurs malheureusement, fait encore figure d'Objet Philosophique Non Identifié dans le ciel de l'œuvre.

4. Phénoménologie de la religion

La double paradigmaticité de la phénoménologie de la religion

D'un point de vue général, le jeune Heidegger se pose en digne héritier du double « paradigme phénoménologique de la raison »[48]. Qu'est-ce à dire ? D'une part et principalement, que ses écrits s'inscrivent dans le sillage de la phénoménologie husserlienne. Ce trait se vérifiera à de nombreuses reprises, tant dans l'esquisse sur *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale* que dans l'*Introduction à la phénoménologie de la religion*. De nombreuses références, implicites et explicites, aux *Recherches logiques* ainsi qu'aux *Ideen* le confirment : le jeune Heidegger est en quête d'une philosophie dotée d'une certaine scientificité. Quand bien même il s'agit d'étudier des phénomènes religieux, la méthodologie de la discipline employée ne pourra pas revenir en deçà de la phénoménologie et de ses principales découvertes. Aux yeux de Heidegger, elles sont au nombre de trois : l'intentionnalité, l'intuition catégoriale et l'a priori[49]. Ces trois notions sont

[47] Cf. J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

[48] L'expression est de Jean Greisch. Cf. *BA* I, pp. 65–67.

[49] Cf. J. Greisch, *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein & Zeit (abrégé *O&T*), Paris, PUF, 1994, pp. 44–64. Ces trois notions fondamentales de la phénoménologie husserlienne sont déjà capitales pour Heidegger avant les années vingt. Ce qui ne transparaît pas forcément dans le commentaire en question de Jean Greisch qui, pour illustrer leur intérêt pour Heidegger, se sert principalement de la GA 20

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

omniprésentes dans l'analyse, tantôt sous forme d'emprunt, de reprise, tantôt sous forme d'inflexion ou de discussion. Fait important, le jeune Heidegger s'efforce de les ramener à une phénoménologie *de la religion*. Cela ne signifie pas qu'il s'en sert pour recréer une ambiance et des conditions de travail proprement husserliennes, mais plutôt qu'il les transpose sur un terrain nouveau – le religieux – que la phénoménologie du maître n'avait encore jamais proprement exploré. Seulement voilà, le jeune Heidegger se rend vite compte que la validité universelle de la phénoménologie revendiquée par Husserl se heurte à une certaine *résistance* de la part de la religion, puisqu'elle aussi se réclame d'une universalité, toujours *essentielle*, mais divine et non plus philosophique. Nous aurons l'occasion d'expliquer comment Heidegger « relève » cette alternative. Pour le moment, nous nous contentons de noter que la phénoménologie husserlienne est le premier paradigme phénoménologique dont le jeune Heidegger hérite.

Le second paradigme pointe vers une « phénoménologie » qui tend plus largement vers l'histoire des religions et les sciences religieuses, en ce qu'il se caractérise ouvertement par une approche davantage descriptive qu'analytique. Cette deuxième phénoménologie privilégie clairement le fait historique pour ce qui est de sa teneur, et la typologie pour ce qui est de sa méthode. Naturellement, sa présence est bien plus discrète dans les écrits heideggeriens que ne l'est celle de la phénoménologie husserlienne. Il faut bien reconnaître que Heidegger construit souvent ses analyses *contre* elle ou en discussion critique avec elle. Mais il n'en reste pas moins qu'un travail pionnier reste toujours primordial, et que la place de la phénoménologie de la religion dite descriptive est irremplaçable, y compris aux yeux de Heidegger. Parmi ses plus illustres représentants, qui auront compté pour la phénoménologie de la religion heideggerienne, on relève deux figures particulièrement importantes. Elles le sont d'autant plus qu'en général, elles précèdent Husserl ou lui sont contemporaines chronologiquement, ce qui ajoute à leur hétérogénéité et confirme le statut séparé du paradigme qu'elles représentent.

(*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925). Il est tout à fait vrai que ce cours donne une introduction magistrale aux trois notions en question. Cependant, il nous semblait bon de rappeler que, déjà dans les notes de 1916–1919, les trois font l'objet d'analyses relativement poussées, en relation avec leur place dans une phénoménologie *de la religion*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye

La première figure de cette seconde phénoménologie est Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848–1920). Bien que son nom n'apparaisse jamais dans les écrits heideggeriens, il fallait le mentionner puisque ce fut le tout premier penseur, historien des religions, à parler d'une « phénoménologie des manifestations religieuses ». Son ouvrage majeur et devenu classique, le *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887), est resté inégalé dans son genre. Comment définir ses travaux d'un point de vue général ? On peut dire avec Jean Greisch qu'ils consistaient « en une simple classification des données religieuses, s'interdisant tout jugement évaluatif sur les phénomènes religieux. Entendu en ce sens purement descriptif, la phénoménologie de la religion ne fait pas encore appel à la notion d'intentionnalité, qui joue un rôle décisif dans la conception que Brentano, Husserl et leurs disciples se font de la description phénoménologique »[50]. Il n'empêche que Chantepie de la Saussaye pose indéniablement la première pierre d'une discipline qui a pour but de montrer « ce qu'il y a d'essentiel et d'irréductible dans les croyances religieuses »[51]. Le *Manuel d'Histoire des Religions* a beau n'ambitionner qu'une typologie, celle-ci n'en reste pas moins véritablement phénoménologique dans son travail de description.

Lorsque l'auteur s'interroge sur la manière de classer les phénomènes religieux et s'accorde à reconnaître que le moyen le plus adéquat est de les considérer en fonction de leur essentialité, il fait preuve d'un vrai sens philosophique, qui emprunte d'ailleurs beaucoup à Hegel et à Schleiermacher, tous les deux présents chez le jeune Heidegger[52]. Outre les aspects hautement philosophiques de la teneur, il faut bien

[50] J. Greisch, *BA* III, p. 256.

[51] H. Hubert, Introduction à la traduction française de P. D. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'Histoire des Religions*, Paris, Armand Colin, 1904, p. XIX. Cette définition, Hubert l'emprunte à W. James (*Varieties of Religious Experience*, p. 456, p. 459) et l'applique à Chantepie. S'il est vrai que, dans la seconde édition du *Manuel* sur laquelle est réalisée la traduction en question, Chantepie de la Saussaye a décidé de « laisser de coté » (*ibid.*, p. XLIX) la phénoménologie de la religion pour des questions techniques et méthodologiques, la définition de James s'applique très bien à la première édition, qui consacre un embryon d'une véritable phénoménologie de la religion dans sa très longue introduction.

[52] P. D. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'Histoire des Religions*, op. cit., pp. 4–5.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

reconnaître que Chantepie considère la méthode avec autant de probité. C'est la raison pour laquelle il refuse une typologie aveugle au profit d'une « classification méthodique » qui allie subtilement le « sens subjectif », c'est-à-dire déjà un certain jugement herméneutique – que l'on peut imaginer provenir de Schleiermacher – et le « sens objectif », c'est-à-dire « l'analyse nécessaire de la nature de l'esprit » – qui provient, lui, sans ambages de Hegel[53]. Plus profondément, Chantepie use déjà d'un certain type de « réduction »[54] qui, même si elle est sans réelle commune mesure avec la réduction husserlienne, se veut également eidétique, dans un sens manifestement plus spéculatif : « En tant que la classification donne le démembrement de l'idée, elle expose l'essence de la religion dans son unité et sa multiplicité. Mais d'autre part, les sections de la classification sont des degrés de l'évolution historique »[55].

Chantepie souligne clairement que les données religieuses sont souvent des événements qu'il faut considérer entre phénoménologie et histoire : « La phénoménologie doit présenter séparément, chacune *pour soi*, les classes de phénomènes » ; « l'histoire doit insister à chaque moment sur la juxtaposition des phénomènes d'espèces diverses et peindre le tableau changeant qu'ils forment ensemble »[56]. Au fond, histoire des religions et phénoménologie religieuse se rejoignent chez Chantepie, pour la simple et bonne raison que la dé-sédimentation historique est un premier pas vers l'analyse critique phénoménologique. En cela, Heidegger se rapprochera nettement des positions de son lointain précurseur, non sans faire subir aux différents termes une métamorphose herméneutique.

Rudolf Otto

Le second personnage incontournable dans l'histoire de la phénoménologie de la religion est aussi le plus connu. Il s'agit du théologien protestant Rudolf Otto, auteur d'une œuvre dont on néglige constamment les racines théologiques. Certes, *Le Sacré* est son livre le plus remarquable. Mais cela ne veut pas dire pour autant que sa pensée toute entière s'y laisse ramener. Otto était tout à la fois théologien

[53] *Ibid.*
[54] H. Hubert, Introduction à la traduction française du *Manuel*, p. XXIII.
[55] *Ibid.*
[56] *Ibid.*, p. XXIII.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

systématique, *religionsgeschichtliche Schüler* et philosophe phénoménologue. Ce statut pluriel lui confère une place particulière dans le tableau intellectuel des débuts du XX^e^ siècle. Bien sûr, il faudrait marquer les nuances suivantes : théologien de formation, rentré ensuite dans le cercle des historiens de la religion, aux côtés de E. Troeltsch, W. Heitmüller et W. Bousset, pour n'en citer que quelques-uns. En ce qui concerne son statut de philosophe phénoménologue, c'est un titre qu'il n'a jamais réellement revendiqué[57]. Pourtant, il était un fin connaisseur de la philosophie antique comme de Kant d'une part, et Husserl assure que *Das Heilige*, livre fondateur, conservera une « place *durable* » dans l'histoire de la phénoménologie de la religion d'autre part[58]. Cela nous autorise à reconnaître avec Jean Greisch qu'Otto est bien un « précurseur de la phénoménologie de la religion »[59]. D'ailleurs, nul doute que sa profondeur philosophique le distingue nettement de Chantepie de la Saussaye et confère à sa phénoménologie de la religion les linéaments d'un aspect explicatif que celle son prédécesseur, à l'évidence, ne possédait que d'une manière très limitée. Mais si Otto a sa place dans notre introduction à la phénoménologie de la religion de Heidegger, c'est surtout parce que ce dernier, à l'instar de Husserl, accorde à son livre sur *Le Sacré* une importance certaine dans les recherches phénoménologiques naissantes d'alors. Cette influence se traduit chez Heidegger par la rédaction d'une note critique sur l'ouvrage en question, qui ne dépassera toutefois pas le feuillet[60]. La présence d'Otto dans la pensée de Heidegger est à l'image de ce qu'il a représenté pour la plupart des jeunes philosophes et théologiens qui auront rencontré ses travaux : une figure germinale incontournable, dont la fonction fut principalement de *propulser* la phénoménologie de la religion vers des horizons plus lointains et des paradigmes toujours renouvelés.

[57] À la limite, il a reconnu être l'auteur d'une certaine philosophie de la religion. Mais il entendait cela comme une branche de son travail de théologien.

[58] On consultera par exemple son *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1909 ; et E. Husserl, *Hua* III, *Briefwechsel*, t. VII, pp. 204–207.

[59] J. Greisch, *BA* II, p. 104.

[60] GA 60, pp. 332–334.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le rapport nuancé du jeune Heidegger à Rudolf Otto sera largement expliqué dans la première partie de notre travail, le « commentaire analytique des *Fondements philosophiques de la mystique médiévale* ». Mais pour l'instant, il nous suffit de retenir une chose : Otto est le premier phénoménologue à avoir montré que le religieux était capable d'autonomie, de se tenir en et pour lui-même, sans que la philosophie ni la dogmatique pure ne l'influence ou ne le dénature. C'est ainsi que le religieux devient digne de la phénoménologie, au point que, comme nous le verrons, il en arrive en retour à bousculer celle-ci dans ses méthodes et ses habitudes. En somme, Otto expose une première fois, sous des traits encore élémentaires il est vrai, le parti du jeune Heidegger entre les années 1916 et 1924. Cela se vérifie dans la manière dont Jean Greisch définit le programme de recherche d'Otto, depuis ses débuts et sa thèse de licence consacrée à *L'intuition de l'Esprit Saint chez Luther*[61] : « Selon lui, l'homme naturel est déjà éminemment religieux, au sens où il est capable de religion. Il s'agit d'une capacité purement formelle, que l'expérience religieuse vivante seule peut remplir d'un contenu qu'Otto qualifie déjà de "*praesens numen*" »[62].

Max Scheler et Adolf Reinach

De retour au paradigme phénoménologique husserlien, et dans une suite relativement chronologique, il faut évoquer deux autres grandes figures de la phénoménologie de la religion. Max Scheler et Adolf Reinach, deux disciples de Husserl particulièrement féconds, se sont illustrés de manière remarquable sur ce terrain, légèrement avant Heidegger ou en même temps que lui. Ainsi, lorsque la *Phénoménologie de la vie religieuse* parle de l'un d'eux, il faut constamment se rappeler les enjeux philosophiques contemporains de ces confrontations. Evidemment, cela vaut surtout pour Heidegger, puisque Reinach est mort très tôt, et que Scheler n'a jamais ouvertement revendiqué le terrain de la phénoménologie de la religion ; ce que fit Heidegger pendant un temps, en partie sous l'influence de Husserl – et même à la demande expresse de ce dernier – mais pas seulement. L'entrée décidée de Heidegger dans le domaine, au sens large, de la philosophie de

[61] *Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther*, publié en 1889 à Göttingen.
[62] J. Greisch, *BA* II, p. 79.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la religion, devait obligatoirement passer par une discussion critique, destructive, avec la pensée de ces deux auteurs. Un autre point commun entre Scheler, Reinach et Heidegger est que leur intérêt pour une phénoménologie de la religion demeurera partiel et limité dans le temps. Leurs productions se limitent à des fragments, voire à une ou deux œuvres, qui sont loin de représenter un ensemble homogène. Une part de notre travail va consister à considérer le « triangle phénoménologico-religieux » Scheler-Reinach-Heidegger comme une structure à part, dont l'intérêt réside principalement dans l'égale acuité avec laquelle les trois philosophes comprennent ensemble phénoménologie et religion. Sur un plan purement formel, Heidegger dialogue de manière assez soutenue avec Reinach dans *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale* ; tandis que la présence de Scheler, encore extrêmement discrète dans l'esquisse sur la mystique médiévale, se fait davantage évidente dans l'*Introduction à la phénoménologie de la religion* et éclate véritablement dans le cours du semestre suivant sur *Augustin et le Néoplatonisme*. C'est dans cet ordre que leurs rapports au jeune Heidegger seront étudiés dans notre commentaire[63]. Toutefois, dans le cadre de notre petite introduction systématique à la phénoménologie de la religion, nous donnons quelques premiers éléments de réflexions, afin de parfaire le tableau généalogique.

À l'instar de Heidegger, le rapport de Scheler à la religion est susceptible d'être divisé en plusieurs périodes[64]. Le premier geste de Scheler, qui tend à le lancer sur la voie d'une phénoménologie de la religion, est de rompre pareillement avec le transcendantalisme et le psychologisme dans sa thèse d'habilitation *Die transzendentale und die psychologische Methode* publiée à Leipzig en 1900[65]. Un geste qui sera reproduit quasiment à l'identique par le très jeune Heidegger dans sa thèse de doctorat (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*) ainsi que dans sa thèse d'habilitation (*Die*

[63] L'apport de Reinach est examiné de près dans cette étude. Nous espérons évoquer celui de Scheler plus à fond dans la suite de ce livre qui sera centrée sur l'*Introduction à la phénoménologie de la religion* et *Augustin et le Néoplatonisme*.

[64] On note toutefois que l'intérêt de Scheler pour le religieux fut plus constant que celui de Heidegger, qui s'en est progressivement éloigné pour se rapprocher notamment de l'hellénisme et de la poésie. On connaît l'histoire, notamment de la *Kehre*.

[65] Reprise dans le premier tome de ses *Gesammelte Werke*, pp. 197–335.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus), respectivement publiées en 1913 et en 1916[66]. Cependant, aucune trace de Scheler dans ces deux écrits. Avec cette thèse, semble-t-il encore relativement vierge de l'influence de Husserl[67], Scheler pose les jalons d'une phénoménologie « réaliste »[68], qui va représenter un terreau particulièrement fertile pour sa phénoménologie de la religion. L'idée que Scheler se fait alors de la discipline est certainement proche de celle que va adopter le jeune Heidegger dans ses premiers essais. En effet, Scheler préfère voir dans la phénoménologie une « attitude » [*Einstellung*] plutôt qu'une « science » [*Wissenschaft*][69]. Ce terme d'attitude va constituer l'un des quelques sésames de la phénoménologie de la religion du jeune Heidegger. Par ailleurs, la conception heideggerienne de la *vie* religieuse trahit l'influence de Scheler, qui est l'un des premiers à orienter sa phénoménologie vers les philosophies de la vie, par le truchement de Bergson et de Dilthey notamment. Or, lorsque l'on sait que ces deux auteurs ont beaucoup compté dans les premiers travaux du jeune Heidegger (autant dans ses analyses phénoménologiques de la vie religieuse que dans celles de la vie séculaire), on est en droit de se demander si ce n'est pas précisément Scheler qu'il court-circuite. La seconde avancée, plus franche et plus directe, de Scheler dans la phénoménologie de la religion est marquée par la double publication de *Der Formalismus in der Ethik und der materiale Wertethik* en 1912 et 1916[70]. Il y a peu de raisons de douter que Heidegger a lu cet ouvrage, bien qu'il demeure difficile de savoir à quel point il a pu être influencé. On peut dire sans trop se tromper qu'il y puise un vocabulaire phénoménologique qui, bien qu'il dérive tout droit de Husserl, ajoute en profondeur et en diversité ; un vocabulaire dont nombre de termes et concepts vont se retrouver, être approuvés (implicitement) et critiqués (explicitement) autant dans l'esquisse sur la mystique médiévale que dans les cours sur Paul et Augustin.

[66] Reprises dans le premier tome de la *Gesamtausgabe*. Ce sont à peu près les années de publication des deux volumes de l'ouvrage de Scheler sur *Le formalisme dans l'éthique et l'éthique matériale des valeurs*.
[67] C'est l'année où Husserl publie ses *Recherches Logiques*.
[68] Cf. J. Greisch, *BA* II, p. 119.
[69] M. Scheler, *GW* VII, p. 199 ; cité par J. Greisch, *BA* II, p. 120.
[70] Le premier volume est publié comme tel en 1912 et le second dans le *Jahrbuch* de Husserl en 1916.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Entre autres éléments, on peut souligner la conception schelerienne de la personne en tant que « centre d'actes » [*Aktzentrum*]. Dans le prolongement de son cadre réaliste, cette idée permet à Scheler de poser que la personne, centre d'actes, est « la forme d'existence, essentialement nécessaire et unique, de l'esprit, dans la mesure où il s'agit d'esprit concret »[71]. Ainsi Heidegger est amené à parler dans l'esquisse du « caractère d'acte » [*Aktcharakter*] de certaines attitudes religieuses. En fait, il s'adosse à cette notion d'acte, qu'il en profite pour déconstruire (avec une certaine ambiguïté d'ailleurs), pour définir et construire sa propre conception du vécu religieux authentique. Est-ce à dire que Scheler n'a qu'un rôle de substitut ? Plutôt que Heidegger en fait une « étape » ou un « étage » (ou un palier) de sa phénoménologie de la religion, sans pour autant le considérer comme l'ultime. Tout aussi remarquable et moins controversée est l'importance que recouvre la valeur du sacré dans le *Formalisme*. Heidegger a peut-être trouvé dans la conception schelerienne du sacré un moyen de contrer, ou du moins de corriger l'essai d'Otto, bien que la publication phare de ce dernier soit légèrement postérieure à l'*opus magnum* de Scheler. Plus profondément, le jeune Heidegger a trouvé chez Scheler les linéaments du « personnalisme » de sa propre phénoménologie de la religion. Cette dimension avérée dans ses écrits sur la religion s'inspire au moins en partie de la réflexion de Scheler pour lequel « la valeur du sacré est nécessairement une valeur suprêmement personnelle »[72]. L'évolution de cette hypothèse, développée notamment par Van Buren (bien que partiellement seulement), fera l'objet d'une constante évaluation dans notre travail. Encore plus loin, le combat mené par Scheler *contre* le platonisme et *pour* le christianisme (dit sommairement) permet de rapprocher cette réflexion de Jean Greisch du projet heideggerien : « Si le Bien suprême des anciennes théologies philosophiques est en réalité le Dieu-amour que confesse la conscience religieuse, alors il est nécessairement un Dieu-personne », et son message est également adressé et compris *personnellement*. Nous reprenons encore à Jean Greisch (en l'interprétant toutefois différemment de lui) un dernier point de la seconde phase de la pensée de Scheler, toujours

[71] M. Scheler, *GW* II, trad. fr. M. De Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, p. 404 ; cité par J. Greisch, *BA* II, p. 121.
[72] J. Greisch, *BA* II, p. 121.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en rapport au religieux, que nous avons cru bon de mettre en relief : « Selon Scheler, certaines valeurs ne peuvent être discernées que dans le *kairos* d'une situation historique déterminée »[73].

Dans cette proposition se trouve condensée une idée force de la phénoménologie de la religion du jeune Heidegger. Scheler est l'un des premiers phénoménologues à souligner l'importance de l'historique, bien que c'est indéniablement à Heidegger que revient le mérite d'en avoir développé toutes les implications dans le cadre de l'étude du religieux ; et il emploie également la notion de *kairos*, qui se rapproche ici davantage de l'heure paulinienne que du moment opportun des stoïciens. Là encore, Scheler ouvre la voie à Heidegger et à son commentaire phénoménologique des Épîtres pauliniennes, dont le tour de force majeur sera de révéler la nature et les enjeux de la corrélation entre la situation historique et l'instant[74]. Si, techniquement, ce développement est surtout rendu possible par le terrain protestant, riche et divers, sur lequel évolue Heidegger à cette période, on peut quand même postuler que Scheler a, sinon procuré, du moins confirmé certaines intuitions fondamentales dans ce domaine. Enfin, on se contente pour l'instant de noter que Scheler est omniprésent dans les écrits heideggeriens, surtout dans le cours sur *Augustin et le Néoplatonisme*, sous la forme de ce que Heidegger appelle l'axiologie, à la fois discipline et doctrine des valeurs. Assez critiquée, Heidegger considère l'axiologie à l'instar de la notion d'acte, comme une étape vers une conception davantage authentique de l'existence chrétienne, telle que la décrit notamment Augustin.

Évoquons encore très brièvement la troisième phase du parcours de Scheler. Celle-ci est marquée par la publication en 1921 d'un autre ouvrage important : *Vom ewigen im Menschen*[75]. Ce livre, qui marque son passage explicite de l'éthique matérielle des valeurs à la philosophie de la religion, permet en même temps de mesurer tout ce que qui sépare désormais Scheler de Heidegger. Force est de constater qu'entre 1916 et 1921, années de rédaction de l'esquisse sur la mystique médiévale et des cours sur Paul et Augustin, Heidegger a dépassé son précurseur et

[73] M. Scheler, *GW* II, trad. fr., p. 513.
[74] Sur la notion de *kairos* chez le jeune Heidegger, cf. K. v. Falkenhayn, *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003.
[75] Repris dans *GW* V.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

a en quelque sorte rempli le programme phénoménologique que se fixe Scheler dans *Vom Ewigen*. En effet, Heidegger s'est d'ores et déjà livré à une exploration des modalités d'actes dans lesquelles l'essentialité de Dieu accède à l'être-donné, à sa manière bien sûr. Il a étudié de près les modes de donation originaire des intuitions religieuses, il s'est penché sérieusement sur la mystique, Schleiermacher et quelques autres. Scheler pris de court, dépassé par Heidegger, ceci est plus un jugement de fait qu'un jugement de valeur ; et il s'impose à quiconque observe l'évolution des deux penseurs dans le domaine de la phénoménologie de la religion. Il ne s'agit certainement pas de conclure finalement à l'influence de Heidegger sur Scheler (d'autant plus qu'il est fort probable que ce dernier n'ait eu aucune connaissance précise des travaux heideggeriens, alors sous forme de cours seulement), mais plutôt de marquer une certaine « sympathie » conceptuelle entre les deux penseurs. Naturellement, à toutes ces questions, Heidegger et Scheler apportent des réponses bien différentes (par exemples sur la question de la valeur à accorder aux fondateurs des religions ainsi qu'aux grandes figures religieuses), bien qu'ils se rejoignent sur de nombreux points. Outre les parallèles déjà évoqués, le jeune Heidegger et Scheler s'entendent sur la nécessité d'un « système de conformité »[76] qui permette de ramener l'expérience vécue religieuse à son intuition, sa matrice originaire. En même temps, il devient possible de juger de son authenticité et, *last but not least*, de la créditer d'une « rationalité intuitive immédiate », quand bien même il lui arrive souvent de se présenter sous les traits de l'irrationnel[77]. Mais le point d'accord le plus fondamental est, encore une fois, l'irréductibilité de la religion, notamment à la métaphysique. Cette constante, Heidegger la rencontre aussi bien du côté des phénoménologies descriptives que des phénoménologies analytiques ou explicatives.

À propos d'Adolf Reinach, autre disciple husserlien, nous en dirons nettement moins puisque son cas sera étudié en profondeur dans la première partie de notre travail, qui suit immédiatement cette introduction générale. Nous nous contenterons de poser quelques jalons

[76] L'expression comme telle est de Scheler, mais on la trouve sous des formes dérivées chez le jeune Heidegger, qui utilise régulièrement le qualificatif de « *-mässig* » derrière des termes comme « vécu », « connexion », etc.

[77] *Ibid.*, p. 350 ; cité par J. Greisch, *BA* II, p. 127.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

afin de replacer Reinach dans le cadre de cette présentation de la phénoménologie de la religion. *Privatdozent*, assistant de Husserl à Göttingen et professeur d'Edith Stein, Adolf Reinach est, à l'instar de Scheler et de Heidegger, un phénoménologue hors du commun. Après un passage par la psychologie de Lipps et un intérêt prononcé pour l'étude phénoménologique du droit – c'est l'objet de son maître ouvrage, qui paraîtra une première fois, lui aussi, dans le *Jahrbuch* de Husserl[78] –, la carrière de Reinach sera brutalement stoppée en 1917 sur le front, alors qu'il rédige ses *Religionsphilosophischen Fragmenten* et projette de donner un cours de phénoménologie de la religion pendant le WS 1917/1918. Fait important : il est le premier à parler d'une « phénoménologie des *vécus* religieux ». En cela, il inspire sans conteste le jeune Heidegger, totalement acquis au vocable d'*Erlebnis* (bien qu'il en viendra à le déconstruire) entre les années 1916 et 1919 qui, rappelons-le encore une fois, sont les années de rédaction des *Fondements philosophiques de la mystique médiévale*[79]. Après la mort du philosophe à la guerre, c'est à Edith Stein qu'Anne Reinach donne accès au *Nachlass* de son mari. Stein est donc la première à récupérer les *Fragments*. Elle en parle aussitôt à Husserl qui, de son côté, pense déjà à Heidegger pour reprendre la place de chef de file de la phénoménologie de la religion, laissée vacante par la mort de Reinach. C'est ainsi, semble-t-il, que Heidegger est amené à consulter les manuscrits de Reinach très tôt, en compagnie de Husserl, Stein, et peut-être aussi H. Conrad-Martius.

À chaud, il leur consacre une note intitulée « L'Absolu » (un concept clé des *Fragments*) dans son esquisse et, malgré le ton critique, il approuve chez Reinach plus que chez n'importe quel autre phénoménologue de la religion. Reinach, comme Scheler, faisait lui aussi partie des phénoménologues réalistes. D'ailleurs, on est tenté de dire que c'est bien lui qui a accompli une percée décisive dans ce domaine, puisque en fin de compte, l'originalité de Scheler et celle de Heidegger sont ailleurs – dans la découverte de la signification de la valeur du religieux pour le premier, dans le tournant herméneutique de la phénoménologie de la religion pour

[78] *Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, 1913, in *Sämtliche Werke*, Bd. I, München, Philosophia Verlag, 1989 ; trad. fr. R. Calan, Paris, Vrin, 2005.

[79] Heidegger opérera un tournant non négligeable, dans l'*Introduction à la phénoménologie de la religion*, vers le terme d'« expérience » [*Erfahrung*].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le second. Tout à fait cruciale dans l'histoire de la *Religionsphänomenologie*, dont le jeune Heidegger hérite, est la notion propre au réalisme de Reinach dénommée le *Sachverhalt*. Dans son optique herméneutique, Heidegger la comprend davantage comme une « situation » que comme un « état des choses », sa traduction courante en français, même et y compris dans le cadre de la philosophie de Reinach. Cette notion nous permet d'avancer sans crainte que pour Reinach, la phénoménologie de la religion correspond aussi à une phénoménologie religieuse (même si elles ne se confondent que partiellement[80]), puisqu'elles possèdent un *Sachverhalt* commun. Les *Fragments* de Reinach sont profondément imprégnés d'un certain pathos religieux, au sens non péjoratif du terme. Ainsi le constat de la meilleure spécialiste de la philosophie de la religion d'Adolf Reinach à ce jour, Beate Beckmann[81] : « Dans le mouvement phénoménologique, il s'agit de décrire des objets ou des états de choses en tant que phénomènes ayant la forme de vécu dans le champ de la conscience, de les analyser, de les clarifier et de les voir dans leur essence. Que la méthode phénoménologique ait pu pour certains philosophes se laisser ramener à une sorte de conversion religieuse existentielle semble montrer qu'une ouverture aux vécus religieux est effectivement accessible à travers un certain exercice de la pensée »[82].

La thèse d'une concordance entre phénoménologie de la religion et phénoménologie religieuse, nous la discutons également en ce qui concerne le jeune Heidegger, tout juste sorti du catholicisme et fraîchement entré en protestantisme, non dans le domaine purement confessionnel, mais, plus fondamentalement, dans celui de la pensée. L'empathie entre phénoménologie et religion se retrouve à nombre d'endroits dans les écrits heideggeriens, même si elle est presque toujours camouflée. On peut gager que Heidegger a été impressionné par la profonde religiosité, néanmoins tardive, de Reinach, même s'il n'y a pas succom-

[80] Il y a chez Reinach cette tension entre une volonté de phénoménologie inspirée des principes méthodiques areligieux de Husserl et une volonté de décrire le vécu religieux tel qu'il *lui* advient, dans sa vie propre de chrétien.

[81] Mis à part peut-être John M. Oesterreicher. Cf. *Walls Are Crumbling : Seven Jewish Philosophers Find Christ*, New York, Devin-Adair, 1952.

[82] B. Beckmann, « Phänomenologie des religiösen Erlebnisses im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein », in *Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »*, 27/1998, pp. 534–535.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bé, à la manière d'Edith Stein[83]. L'important est que « l'alliance » est omniprésente dans les écrits heideggeriens sur la religion, et que constamment revient la question de la légitimité de l'expérience religieuse. *Qui* [*Wer*] est en droit de vivre une vie religieuse, est en effet une interrogation censée précéder la question fondamentale du *comment* [*Wie*] ; surtout lorsque la discipline qui entend apporter une réponse revendique de partir du sujet ou de la conscience du sujet et établit comme un fait quasiment indiscutable l'individualité du vécu religieux. Si nous insistons sur ce problème, c'est que la brèche ouverte par Reinach peut se révéler cruciale pour l'interprétation du propos heideggerien. Un sujet, tel Reinach, qui se comprend toujours déjà religieusement, à l'intérieur d'une situation ou d'un *Sachverhalt* religieux, a des chances de produire une phénoménologie de la religion dont les résultats auront peu en commun avec ceux d'un Husserl dont l'entreprise est, d'emblée, orientée toute entière vers une fin philosophique à ses yeux éminemment supérieure – même si cette idée est nuancée dans ses écrits tardifs. Si la même réflexion pouvait convenir à Heidegger, ne serait-ce que partiellement, le regard sur son œuvre de jeunesse s'en trouverait passablement bouleversé.

Nous arrêtons là l'énumération et la présentation des plus grandes figures de la phénoménologie de la religion ayant précédé le jeune Heidegger sur ce terrain. Bien sûr, nous n'oublions pas les figures postérieures majeures, tels Friedrich Heiler, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade, Gunter Mensching, Jacques Waardenburg du côté de l'histoire des religions ; ou Bernhard Welte, Bernard Casper, Emmanuel Levinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacoste, Jean-Louis Chrétien et bien sûr Paul Ricœur du côté philosophique. Mais parce que leurs contributions à la phénoménologie de la religion sont chronologiquement toutes ultérieures aux essais du jeune Heidegger, elles ont davantage leur place dans le corps du commentaire, sous

[83] Stein a rencontré la religion non pas dans le domaine intellectuel, mais dans celui de la vie concrète. Reinach s'était déjà converti au christianisme lorsqu'ils se sont rencontrés, et c'est après sa mort, en voyant l'extrême force et la sincère humilité avec laquelle réagissait sa femme, Anne, qu'Edith Stein a ressenti son premier « frisson » religieux, qui la mènera du statut d'intellectuelle athée, à celui de phénoménologue de la religion, et enfin de mystique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

forme de partenaires dialogiques ou parfois de contradicteurs, que dans cette petite introduction systématique. Il faut à présent évoquer le second versant de notre introduction, consacré à la présence d'une certaine « herméneutique théologique » dans le pensée du jeune Heidegger durant la période 1916–1924.

5. Herméneutique théologique

Le traitement de l'herméneutique théologique se distingue de celui de la phénoménologie de la religion d'abord en ce que sa présence ne va pas de soi. Pratiquement personne ne s'est risqué à parler nommément d'« herméneutique théologique » dans la pensée du jeune Heidegger, pour la simple et bonne raison que beaucoup ont peur d'être accusés de théologiser la pensée du philosophe[84]. S'il est vrai que l'écueil existe et qu'il est particulièrement pertinent, il ne justifie pas que l'on abandonne la tentative de préciser le rapport de l'œuvre de jeunesse à la théologie, lequel se caractérise indéniablement par ce que nous appellerions, un peu vaguement, une proximité ambiguë. Au contraire, le retour en force du religieux dans la philosophie, et l'intérêt toujours croissant pour le jeune Heidegger appellent à reconsidérer le problème des racines théologiques de sa pensée et à rester conscient des limites des tentatives antérieures de rapprochement (voire d'appropriation), telles celles de Karl Rahner, Jean-Luc Marion, J. B. Cobb, J. M. Robinson, Ott (Heinrich) et même Bultmann[85].

Commençons par le commencement. Ce qui nous permet de faire le trait d'union entre la partie précédente et celle-ci est sans conteste le terme clé d'herméneutique. Pour une fois, il faut être hégélien

[84] Excepté Philipe Capelle : une occurrence, dans un sens cependant différent du nôtre. Cf. « Phénoménologies, religion et théologies chez Martin Heidegger », in *Studia Phaenomenologica*, vol. I, 2001/1–2, p. 182.

[85] Pour ne citer qu'eux. Lesquels passent tous, ou presque, sous silence les travaux du jeune Heidegger en phénoménologie de la religion et n'explorent que les écrits du Heidegger de *S&Z* et post-*S&Z*. Voir à ce sujet la discussion intéressante, même si partielle et partiale, de Hans Jonas, « Heidegger et la théologie », traduit par L. Evrard, in *Esprit. Numéro spécial consacré à Paul Ricœur*, 1988/7–8, pp. 172–195. De même l'introduction à ce texte par D. Janicaud, même si elle date un peu, dans le même numéro, pp. 163–171.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(presque) sans réserve et reconnaître que Heidegger *relève* littéralement les phénoménologies de la religion descriptives (histoire des religions) et critiques-transcendantales (Husserl) dans ce qu'il est convenu d'appeler une « phénoménologie herméneutique de la religion ». Ici, l'*Aufhebung* est complète. Heidegger reconnaît, détruit et produit ou reconstruit. Le mouvement ternaire se donne à voir dans sa totalité, et c'est l'herméneutique qui sort triomphante de ce processus. D'une manière générale, la phénoménologie herméneutique du jeune Heidegger peut se définir sommairement par un passage obligé par « l'histoire que nous sommes nous-mêmes »[86] dans l'optique de la compréhension des phénomènes. Mais avec la phénoménologie herméneutique *de la religion*, il en va autrement. Non pas que ce principe soit remis en cause, puisque au contraire, il semble exacerbé. Mais la religion oblige à lui donner corps et la phénoménologie devra presque inévitablement se risquer à la fameuse « conversation triangulaire » dont parle Jean Greisch, entre philosophie (phénoménologique) de la religion, théologie et sciences religieuses. Le dialogue avec les sciences religieuses peut être évacué d'emblée, puisqu'il concerne exclusivement les phénoménologies descriptives que nous avons évoquées dans la partie précédente. Il n'en va pas de même de la discussion avec la théologie, discipline qui bénéficie d'une histoire bien plus ancienne, riche et diverse ; et qui, surtout, porte en elle une large part (on pourrait même dire la quasi-totalité) de l'histoire de l'herméneutique. Par herméneutique théologique, nous entendons deux dimensions particulières, différentes mais complémentaires, des écrits heideggeriens qu'il nous faut détailler dès à présent.

Nous entendons tout d'abord inscrire le jeune Heidegger dans la ligne de force historique des théories de l'interprétation théologique et des théories théologiques de l'interprétation. Il existe à n'en point douter un long fil d'Ariane, une tradition de l'herméneutique théologique chrétienne qui court à travers les siècles et dessine une véritable suite de tentatives d'explicitation conjointe des Écritures et de la vie religieuse. Si nous pensons utile de revenir sur cette tradition, c'est parce que ses figures les plus originales et les plus *religieuses* sont aussi celles qui reviennent le plus souvent dans les travaux du jeune Heidegger en phénoménologie

[86] GA 9, p. 5.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la religion. La constellation d'herméneutiques théologiques forme un ensemble qui a joué pour Heidegger le rôle d'une « Source Q ». Voyons brièvement, dans un survol historico-systématique, pour quelles raisons les acteurs majeurs de l'herméneutique théologique ont joué un rôle crucial dans la rédaction des écrits de 1916–1924 sur la religion. Dans l'ordre chronologique d'apparition[87].

Le christianisme primitif

L'herméneutique théologique du christianisme primitif est manifestement la plus authentique aux yeux de Heidegger. Parce qu'elle est temporellement-historiquement proche de l'événement du kérygme, elle fait concorder de manière véritable interprétation des Écritures (juives et/ou chrétiennes) et vie religieuse. À l'intérieur même du christianisme primitif, il est possible de distinguer plusieurs niveaux d'interprétation. L'objet limité de notre survol nous oblige à traiter ces différences de manière relativement superficielle, tout en sachant qu'une étude plus poussée nécessiterait de prendre cette tâche au sérieux. Pour s'en tenir au rapport à notre philosophe : il y a tout d'abord *la prédication eschatologique de Jésus*, qui transparaît avec une force toute particulière dans les Épîtres pauliniennes (même si elle est également présente dans les Évangiles, cela va sans dire), privilégiées par le jeune Heidegger qui en fournira une phénoménologie appliquée. À son propos, il faut remarquer qu'elle « traite davantage de la réponse à apporter à la présence et à l'appel de Dieu que de la controverse sur les techniques les plus appropriées d'interprétation des Écritures »[88].

Si cette dimension a tant conquis Heidegger, c'est certainement parce qu'elle « permet de déduire l'herméneutique biblique implicite de Jésus de son attitude pratique envers les Écritures »[89]. Ainsi, Heidegger a trouvé un modèle de conciliation exceptionnel des exigences du texte et de celles de la vie, sans faire subir à l'un ou à l'autre une quelconque déformation. Plus impressionnant encore est que cette alliance n'était pas

[87] Il nous a paru préférable d'opérer ainsi plutôt que dans l'ordre de traitement de la part de Heidegger. Ce qui nous aurait conduit à évoquer l'herméneutique de la mystique médiévale avant celle de l'*Urchristentum*.

[88] G. Ebeling, « Hermeneutik », in *RGG* (ancienne édition), p. 246.

[89] W. G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification*, Paris, Cerf, 1995, p. 28.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

forcée pour les proto-chrétiens. Encore une fois : la proximité temporelle et historique avec l'événement de la révélation autorise une authenticité de vécu que les herméneutiques théologiques postérieures peineront à retrouver. Parce que « Jésus exigeait de ses disciples une réponse pratique et sans réserve à l'appel de Dieu, qu'il incarnait par sa vie et par sa prédication, toutes deux inspirées par sa compréhension des Écritures »[90], *son* herméneutique théologique biblique incarnait pour le jeune Heidegger l'exemple le plus authentique d'interprétation de ce que peut *être* une vie religieuse, profondément empreinte des textes, c'est-à-dire encore de Dieu[91]. Werner G. Jeanrond résume très clairement la situation : « Ainsi, pour les premiers chrétiens, le problème herméneutique était double : d'abord en majorité d'origine juive, ils réinterprétèrent leurs Écritures hébraïques à la lumière de leur expérience de Jésus, de sa proclamation, de sa mort, et de sa résurrection, puis ils constituèrent un second corpus de textes, toujours plus canonique, le Nouveau Testament, qui nécessita à son tour des méthodes d'interprétation adaptées »[92]. Le problème ici n'est pas de savoir comment Heidegger se situait par rapport à l'interprétation *typologique* des Écritures (méthode allégorique consistant à lire dans le Nouveau Testament les événements annoncés dans l'Ancien)[93]. Il s'agit plutôt de remarquer : a) que l'herméneutique théologique proto-chrétienne à laquelle s'intéresse Heidegger intègre dans son processus le problème des Écritures juives, c'est un point non négligeable dans l'évaluation à nouveau frais de la « dette impensée », rendue possible par nos textes[94] ; b) que cette herméneutique implique une « expérience religieuse » spéciale, dont l'effet

[90] *Ibid.*, pp. 28–29.

[91] C'est une des découvertes que nous avons pu faire grâce à la lecture suivie des *Fondements philosophiques de la mystique médiévale*. Son statut reste à préciser. Nous y reviendrons maintes fois dans le commentaire.

[92] W. G. Jeanrond, *op. cit.*, p. 29.

[93] Sur cette lecture *typologique*, on consultera J. Barr, *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments*, London, SCM, 1966 (cité par Jeanrond, *op. cit.*, p. 29).

[94] Cf. chap. XVII de cette étude. On note que Heidegger accordait semble-t-il davantage d'intérêt à l'Ancien Testament lui-même plutôt qu'aux théoriciens juifs de l'herméneutique tels que Philon. Pour une conversation (indirecte) entre certains principes philoniens et Heidegger, cf. l'article de Hans Jonas traduit dans *Esprit* et cité plus haut, pp. 173–176.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sera de provoquer « une nouvelle appropriation des textes », laquelle va bientôt permettre le développement de nouvelles interprétations aux critères toujours plus exigeants et aux méthodes sans cesse élargies. L'enseignement central de l'herméneutique théologique proto-chrétienne est donc de montrer comment il fut possible, pour des groupes de sujets religieux, de vivre dans l'authentique facticité chrétienne, notamment grâce à la construction d'un rapport de compréhension entre les textes inspirés et le vécu. Ainsi, le cours intitulé *Introduction à la phénoménologie de la religion*, basé surtout sur les Épîtres de Saint Paul, soutient l'idée d'une « expérience de la vie facticielle ». Expérience, un terme que Heidegger remplace fréquemment, dans un rapport de quasi-identité, par celui d'herméneutique.

Saint Augustin

Le second cas d'herméneutique théologique qui a intéressé Heidegger est l'œuvre du dernier Père de L'Église et, comme l'on dit souvent, premier des médiévaux : Saint Augustin[95]. Avec ce dernier, on est sans conteste en présence d'une réelle avancée dans la *théorie* de l'herméneutique théologique. Les grandes lignes de sa contribution se laissent ramener à ses principaux opus : le *De Doctrina christiana*, qualifié par Ebeling d'« ouvrage le plus influent de toute l'histoire de l'herméneutique »[96], le *De Trinitate* et, dans une moindre mesure, les *Confessiones* que Heidegger considère implicitement dans son cours de 1921 comme une herméneutique appliquée.

Bien que le premier des trois ouvrages ne fût pas exploité à fond par le jeune Heidegger, il le tenait en haute estime, ainsi que la portée herméneutique de l'ensemble de l'œuvre augustinienne, comme en

[95] Entre le christianisme primitif et Saint Augustin, nous aurions également pu évoquer le cas de plusieurs Pères de l'Église, des écoles (concurrentes) d'Antioche et d'Alexandrie, des auteurs tels qu'Irénée, Clément, Théodore de Mopsueste et surtout Origène qui ont beaucoup fait pour l'herméneutique théologique. Mais cela ne paraissait pas possible pour deux raisons : 1) il s'agit souvent de controverses, et nos connaissances en patristique ne nous permettaient pas d'évaluer correctement les différents partis ; 2) le rapport de Heidegger aux Pères de l'Église est quasiment inexploré, pour la bonne raison que les mentions sont très rares et énigmatiques. Le lecteur trouvera cependant quelques pistes (assez peu à vrai dire) à ce sujet dans le corps de notre commentaire.

[96] G. Ebeling, « Hermeneutik », in *RGG* (ancienne édition), p. 249.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

témoigne ce bref passage de son cours de 1923, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, dont l'introduction esquisse les grandes lignes de l'histoire de l'herméneutique : « Augustin propose la première "herméneutique" de grand style : "l'homme, qui a la crainte de Dieu cherchant avec soin sa volonté dans les Saintes Écritures. Rendu doux par la piété qui éloigne de lui l'esprit de contention, prémuni par les sciences des langues contre tout ce qui pourrait l'arrêter dans les termes et les locutions inconnus, possédant les connaissances nécessaires sur la nature et la propriété des choses qui servent de comparaison, ayant enfin entre les mains des exemplaires purifiés avec sollicitude, il peut oser désormais discuter et éclaircir les passages ambigus du texte divin" »[97]. Entre autres importances, Augustin aura permis au jeune Heidegger de se familiariser avec une nouvelle herméneutique théologique que ses exigences critiques rapprochent de la noble tâche de la phénoménologie de la religion qu'il entend mettre en place. Augustin est alors peut-être le chaînon le plus significatif entre la phénoménologie, telle que l'entend déjà Heidegger, et l'herméneutique (théologique) telle qu'il entend l'intégrer à sa propre analyse. Jean Grondin explique que « Heidegger aura sûrement été frappé par la relation étroite qu'établit Augustin [...] entre ce qui doit être compris et l'attitude de celui qui comprend, animé par le seul souci de chercher une vérité qui le concerne existentiellement. Ce lien confère à l'herméneutique augustinienne un caractère proprement existentiel, que l'on trouve d'ailleurs dans tous ses écrits [...] La volonté de comprendre l'Écriture ne se réduit pas à un processus épistémique indifférent, qui se jouerait entre les points fixes d'un sujet et d'un objet, elle procède de l'inquiétude fondamentale et du mode d'être de l'homme, du *Dasein*, voué à la déchéance »[98]. Même si ce jugement de Jean Grondin anticipe, un peu trop vite pour nous, sur *Être et Temps*, il s'applique parfaitement aux écrits du jeune Heidegger. Parmi la foule de réflexions qui s'imposeraient à l'examen de l'herméneutique théologique augustinienne, nous n'en avons retenu que quelques-unes, en connexion étroite avec notre philosophe.

[97] GA 63, p. 12. Traduction de l'extrait d'Augustin par J. Grondin dans *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, pp. 30–31.
[98] J. Grondin, *op. cit.*, p. 31.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Comme nous l'évoquions un peu plus haut, Augustin représente un exemple d'équilibre entre dimension existentiale et dimension régulative de l'herméneutique. C'est exactement le modèle que reprendra Heidegger dans sa phénoménologie herméneutique. Il y a un lien indissoluble entre le vécu comme compréhension (c'est-à-dire aussi, dans un certaine mesure, le vécu de la compréhension) et la compréhension du vécu. Dans le christianisme primitif, la relation était immédiate, c'est de là que l'*Urchristentum* puise son authenticité selon Heidegger. La situation temporelle et historique d'Augustin montre que la distanciation inévitable d'avec « l'âge d'or » de la prédication de Jésus implique nécessairement une médiation. Médiation qu'Augustin arrive à maintenir à un certain degré d'originarité ; sans compter qu'il parvient même à faire avancer le travail de compréhension du soi chrétien par une « rumination » remarquable du sens des textes.

Les présupposés de l'herméneutique théologique augustinienne correspondent à un certain aspect de l'état d'esprit du jeune Heidegger. L'analyse doit être guidée par les trois principes, fondamentalement chrétiens, que sont la foi, l'amour et la charité. Des notions dont l'étude minutieuse s'impose à Heidegger dans son esquisse sur *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale*. Il semble partager avec Augustin l'intuition originelle selon laquelle « tout dépend ainsi de la disposition spirituelle de l'exégète, et avant tout de l'ouverture d'esprit »[99]. Une condition que Heidegger admet à demi mots – mais qu'il admet tout de même – certainement parce que l'orthodoxie phénoménologique le retient de l'accepter ouvertement. Du moins est-ce notre interprétation, et elle trouvera de nombreux exemples et rebondissements dans notre étude.

Il n'est pas inutile de remarquer avec Jean Grondin la présence d'une racine « historico-critique » dans l'herméneutique théologique augustinienne[100]. En l'occurrence : « Le chrétien à l'esprit critique recherchera toujours un sens digne de Dieu. Il se gardera bien de prendre au pied de la lettre toutes les fables et les histoires que recèle l'Écriture. Il con-

[99] *Ibid.*, p. 32. Le lecteur se demandera à bon droit s'il n'est pas impropre de faire valoir cette réflexion pour le jeune Heidegger. Nous souhaitons en prendre le risque.
[100] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

viendra aussi de prendre en considération le contexte historique »[101]. Ce principe caractéristique de l'œuvre d'Augustin explique admirablement bien l'intérêt que Heidegger portera à plusieurs courants protestants de l'herméneutique théologique, puisqu'il préside à nombre d'approches théologiques, parfois contradictoires, telles le libéralisme de Ritschl, les travaux de la *Religionsgeschichtliche Schule*[102] (en partie héritière de Ritschl) ou encore les écrits de Bultmann. D'ailleurs, on peut même gager que Luther lui-même a fait sien le principe en question.

En reconnaissant l'absolue singularité de la vie religieuse chrétienne ainsi que son autonomie, Heidegger s'accorde explicitement avec l'herméneutique augustinienne du verbe intérieur. C'est ce qui transparaît dans la première critique de son *Introduction à la phénoménologie de la religion*. Il y définit la phénoménologie comme « l'explication de la totalité de sens, qui donne le *logos* des phénomènes, *logos* au sens du *verbum internum*, et pas au sens d'une logicisation »[103]. Il est particulièrement significatif que la théorie du verbe intérieur déployée par Augustin dans son herméneutique théologique lui serve à définir sa propre phénoménologie. En somme, ce que Heidegger cherche à atteindre à l'aide de l'herméneutique théologique, c'est « le verbe qui ne se laisse proférer en aucun son, mais qui n'en habite pas moins tout discours et qui précède tous les signes en lesquels il peut être traduit »[104].

L'herméneutique théologique médiévale – et sa pluralité

À propos de l'herméneutique théologique médiévale, nous nous contenterons de quelques éléments de réflexions. Tout d'abord parce que nous souscrivons, ainsi que Heidegger, au jugement d'Ebeling qui écrit que, « d'un point de vue herméneutique, on n'a pas vu apparaître après Augustin d'idées ou de questions fondamentalement nouvelles pour la durée d'environ un millénaire »[105]. Première visée dans ce constat

[101] *Ibid.*
[102] À propos de cette école, il est utile de rappeler qu'elle revendique une « méthode *historico-critique* », qualificatif anachronique employé par Grondin à propos de l'apport d'Augustin.
[103] GA 60, pp. 62–63.
[104] J. Grondin, *op. cit.*, p. 34.
[105] G. Ebeling, « Hermeneutik », in *RGG* (ancienne édition), p. 249.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

accablant : la théologie médiévale bien entendu. Pour mieux comprendre ce jugement, mais aussi ses limites, il convient d'esquisser avec Jeanrond un bref tableau de la situation herméneutique à cette époque. En dehors de l'acceptation tacite et de l'influence grandissante du *Commonitorium* de Vincent de Lérins dans la sphère théologique – dont l'effet catastrophique est d'ailleurs évoqué par Heidegger dans l'esquisse sur la mystique médiévale –, l'herméneutique théologique connaît un second bouleversement pendant la période post-augustinienne : l'interprétation de la Bible et la spéculation théologique s'éloignent de plus en plus l'une de l'autre. Sur la base de la découverte du sens littéral du texte grâce à l'exégèse, la théologie se charge de mener une réflexion systématique sur les implications dogmatiques de tel ou tel texte. On sépare alors progressivement le texte de son interprétation, cette évolution trouvant son apogée chez les grands théologiens scolastiques. Les deux bouleversements, intimement liés, pointés par Jeanrond sont également les deux versants de la critique heideggerienne. L'un se charge de définir la forme d'une stricte norme ecclésiastique, ce fut la part de Vincent ; tandis que l'autre se charge de la remplir d'un contenu spéculatif dont les effets seront accablants, un travail dans lequel Heidegger reconnaît largement l'œuvre de Saint Thomas d'Aquin.

Qu'à cela ne tienne, l'herméneutique théologique médiévale ne se laisse pas ramener toute entière à cette dislocation du tout de l'expérience religieuse[106]. Heidegger est ainsi amené à se tourner vers les auteurs médiévaux qui se sont montrés capables de produire une herméneutique théologique sauvegardant la vitalité de l'interprétation au sein même de la vie religieuse. Alors qu'il est encore « officiellement » catholique, Heidegger préfère Duns Scot à Thomas. Le simple choix est déjà lourd de significations, et les remarques ultra-thomistes, aux allures presque anti-heideggeriennes, de Florent Gaboriau, le traducteur de la thèse d'habilitation, n'y changent absolument rien.

Le *Doctor Subtilis*, comme son nom l'indique, traite le sujet de l'herméneutique théologique avec beaucoup plus de souplesse et d'inventivité que Thomas, du moins est-ce l'avis du très jeune Heidegger. Ne serait-ce que parce qu'elle ambitionne de libérer la théologie de

[106] C'est ce qu'a réussi à montrer par exemple le Père Henri de Lubac dans son livre désormais classique *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Cerf, 1959/1964.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la philosophie des artiens, de lui redonner un semblant d'autonomie, l'herméneutique scotiste mérite d'être qualifiée d'authentique. Lorsque Duns Scot tente un essai d'articulation entre noétique et théologique, afin d'éviter de subordonner la pensée de Dieu et des Écritures au concept[107], il préfigure les manœuvres philosophiques d'un phénoménologue des temps modernes. Lorsqu'il s'applique à développer la définition des objets intentionnels[108], il contribue à sa manière à l'analyse des corrélations noético-noématiques, et ce dans une sphère éminemment théologique. Enfin quand il pose que l'existant est un individuel, un « ici et maintenant qualifié », et que le but de la « forme de l'individualité est destinée à fournir une détermination de la réalité concrète »[109], Duns Scot contribue doublement au personnalisme théologique repris par le jeune Heidegger ainsi qu'à sa définition de la facticité chrétienne.

Le théologien franciscain apporte également une contribution particulièrement féconde sur le plan de la compréhension de l'événement de la Révélation. L'optique eschatologique est omniprésente dans son œuvre, sous la forme d'une profonde réflexion sur le problème sotériologique. L'extrême connivence qu'il établit, dans la droite ligne de ses prédécesseurs en herméneutique théologique, entre Révélation et salut lui permet de maintenir la tension perpétuelle propre à la vie religieuse chrétienne authentique. Au cœur de celle-ci, on retrouve l'acte d'amour, que Duns Scot tient pour un parallèle de l'acte de foi[110]. Toutes les notions traitées par Duns Scot dans son herméneutique théologique font l'objet d'un examen serré dans la *Phénoménologie de la vie religieuse* de Heidegger. Nous aimerions encore nous arrêter sur un point, crucial à nos yeux, de la réflexion scotiste : le rapport à l'historicité. « Selon Augustin [déjà], nous croyons d'abord à l'histoire révélée comme nous croyons aux autres sortes d'histoires. Inévident du fait de sa disparition, le fait historique nous est cependant accessible par des traces, des récits, des témoignages. La croyance est mon premier rapport à la connaissance historique »[111].

[107] O. Boulnois, *Duns Scot. La rigueur de la charité*, Paris, Cerf, 1998, p. 19.
[108] Voir à ce sujet D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2003, pp. 107–138.
[109] M. Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, op. cit., p. 78.
[110] O. Boulnois, *op. cit.*, p. 88.
[111] *Ibid.*, p. 91.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

C'est là un fait qui intéresse sérieusement l'herméneutique théologique de Heidegger. La primauté de l'alliance « croyance – histoire » ménage un espace à l'herméneutique théologique en même temps qu'elle avalise l'intérêt de la phénoménologie pour le religieux. Si la croyance – derechef religieuse – est notre premier rapport à l'histoire, en particulier l'histoire que nous sommes nous-mêmes, alors la phénoménologie herméneutique ne peut faire l'économie du domaine de la vie religieuse. Plus largement, Duns Scot amène Heidegger à réfléchir sur le problème de l'entrelacs entre histoire [*Geschichte*] et histoire du salut [*Heilsgeschichte*]. D'une part, « l'histoire devient sainte quand elle a Dieu pour sujet »[112] ; d'autre part, le croyant est incontestablement sujet de la vie religieuse. Ensuite on peut dire que Dieu aussi bien que l'homme sont « empêtrés » (W. Schapp) dans des histoires inextricablement mêlées. Ainsi, l'herméneutique théologique devient une sorte de « passage » entre la théologie *en soi*, celle de Dieu, et *notre* théologie. Comment puiser quelques éléments du mystère de la première pour construire et renforcer la seconde ? C'est une question qui importe également à Heidegger, dont les réflexions portent en filigrane la marque du problème de la transition, du passage, de la transmission. De la grâce, du message christique, du savoir propre au vécu religieux, des phénomènes religieux eux-mêmes.

Concernant la mystique médiévale, l'autre face de la période exploitée par le jeune Heidegger, on peut dire qu'elle aussi se laisse ramener à une certaine herméneutique théologique, bien que cela ne soit pas aussi évident au premier abord. En effet, les préoccupations des auteurs mystiques du Moyen Âge se situaient à cent lieux des controverses sur la *théorie* herméneutique. Ou plutôt, la problématique herméneutique était chez eux subordonnée à une fin supérieure, nommément mystique. Il n'en reste pas moins que, de l'œuvre des Bonaventure, Bernard de Clairvaux, Eckhart ou Thérèse d'Avila se déduit aisément un *type* d'herméneutique théologique, dont Heidegger cerne fort bien les enjeux dans le cadre de sa phénoménologie de la religion. Si l'herméneutique théologique est une discipline dont le but est de découvrir le sens caché (*mysticus*) d'une parole ou d'un texte, ou encore d'une Parole faite texte, alors la théologie mystique est en droit de revendiquer un chemin d'accès

[112] *Ibid.*, p. 102.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

privilégié. Lequel, par ailleurs, fraye souvent vers la déité elle-même, tout en continuant à accorder une importance absolue aux textes et autres signes qui jalonnent la vie religieuse. Ainsi, ce qu'il est convenu d'appeler la *praxis mystique* développe une certaine idée de l'interprétation au sein de laquelle Écritures et comportement, dans le monde de la vie religieuse, vont de pair. La solidarité du geste et de la parole arrive à reconstituer des conditions herméneutiques que le jeune Heidegger juge assez authentiques pour faire l'objet d'une analyse phénoménologique. La mystique est intéressante en partie parce qu'elle ramène existentialement à des circonstances proches de l'*Urchristentum*. La vie y est manifestement plus *intense* et plus *riche* en vécus et en phénomènes vécus.

Notre rapprochement n'est pas fortuit, car si l'on compare la manière dont Jeanrond spécifie l'herméneutique biblique de Jésus avec ce qu'a produit la mystique, on obtient des parallèles évidents : « [De Jésus] on dirait volontiers que son herméneutique se situe dans la tradition midrashique. Les emphases particulières de sa prédication, de même que sa critique de toute exigence exégétique légaliste des textes de la Torah furent, à n'en point douter, déformées par bon nombre de ses disciples ultérieurs. Celui qui proclama le Royaume de Dieu fut réduit, à l'occasion, au simple sujet d'un nouveau corpus d'Écritures, attendant à leur tour une interprétation adéquate »[113]. La mystique médiévale a manifesté implicitement, plus que tout autre courant à cette époque, cette volonté de retour à une herméneutique *essentielle* et *vitale*. S'il n'est pas faux qu'elle abusa parfois (et encore, il faudrait s'en expliquer) de la méthode allégorique, il n'empêche qu'elle a cherché à retrouver cette adéquation entre révélation (i.e. aussi révélation textuelle) et attitude dans le monde (jusqu'à vouloir s'échapper de ce dernier).

Luther

Chronologiquement toujours vient Luther et la création d'une nouvelle tradition en herméneutique théologique qui va connaître une longue prospérité et triompher des autres à force d'efforts de lecture et de compréhension que les adversaires n'étaient plus en mesure de fournir, figés qu'ils étaient par les règles autoritaires romaines.

[113] W. G. Jeanrond, *op. cit.*, p. 29.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Un premier constat s'impose : la véritable nouveauté de Luther et du protestantisme réside non pas tant dans « les attitudes requises pour une interprétation habile du texte biblique » que dans « la conception radicalement nouvelle que l'interprète a de son propre rôle »[114]. C'est exactement ce que recherche Heidegger, ou du moins ce qui le réjouit lorsqu'il lit Luther (et qui s'était déjà amorcé de manière assez générale chez quelques mystiques) : une herméneutique théologique qui engage pleinement l'homme dans le processus de compréhension, une interprétation non plus normative et consensuelle mais au contraire *effective* (ou « accomplissante », *vollzüglich*) et processuelle (*prozessual*) au sens de Gadamer, procédant d'une relation dialogique entre le croyant et lui-même, et le croyant et ses Écritures.

Un premier aspect positif que représenta la Réforme aux yeux de Heidegger fut de contrer le mouvement de dévitalisation engagé par la théologie scolastique. Luther faisait en réalité coup double : il libérait l'herméneutique théologique de la tutelle ecclésiastique et il revenait aux fondements même de la foi. L'un permettait l'autre, et réciproquement : « Pour les Réformateurs, le seul critère permettant d'évaluer une conception théologique de la doctrine et de la vie chrétienne serait désormais la parole de Dieu, reçue par leur lecture nouvelle des Écritures »[115]. Ce passage de Jeanrond pointe le même élément qui s'avançait déjà, sous une forme néanmoins différente, dans la mystique médiévale : la nouvelle lecture protestante fait presque office de seconde révélation, en ce sens que la compréhension renouvelée de la Parole qui en sort bouleverse toutes les possibilités ultérieures de vécus religieux. Elle place le croyant dans une situation (herméneutique) qu'il n'était pas en mesure de connaître auparavant et qui le prédispose à une expérience plus intense de la Parole, puisque le principe par excellence de l'herméneutique théologique-biblique qui a guidé sa lecture repose précisément sur cette proximité entre le croyant (le soi) et l'Écriture. L'évacuation de toute médiation ecclésiastique permet ainsi de redéfinir de manière équilibrée les prérogatives de la macro-herméneutique théologique, herméneutique générale, qui réfléchit sur ses propres principes ; afin de mieux s'appliquer

[114] *Ibid.*, p. 45.
[115] *Ibid.*, p. 46.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à la micro-herméneutique, herméneutique régionale, qui étudie des passages de l'Écriture ou cherche à donner du sens à un acte liturgique tel que la prière.

Entres autres avancées de Luther dans l'herméneutique théologique, on distingue la redéfinition des rapports entre la Lettre et l'Esprit. On nous excusera de citer Jeanrond aussi longuement, mais il explique la situation de l'herméneutique luthérienne bien mieux que nous ne pourrions le faire : « L'Esprit désigne tout ce qui est compris *coram Deo*, c'est-à-dire à la lumière de l'autorévélation de Dieu et de sa présence cachée dans le croix de Jésus Christ. Cette concentration christologique de la théologie de Luther est exprimée maintenant en référence au "sens spirituel" du texte. Mais ce sens spirituel ne devient réalité que s'il est évoqué par le sens littéral et historique lors de la lecture ou de la prédication. Ainsi, le texte n'est pas la Parole de Dieu mais il révèle la Parole de Dieu à celui qui l'écoute ou l'interprète dans la foi [...] L'horizon théologique supposé par l'herméneutique de Luther englobe deux conceptions de l'existence humaine radicalement différentes : l'existence *coram Deo* et l'existence *coram mundo*. Le sens d'une existence *coram Deo* est révélé dans la croix du Christ et ne peut être accepté que par la foi (*sola fide*). Voilà pourquoi on ne peut interpréter correctement les Écritures qu'après avoir fait un choix existentiel pour ou contre le *spiritus*. Seul un interprète qui a opté au préalable pour un mode d'existence spirituel peut saisir la substance du texte biblique. Mais c'est en lisant les Écritures elles-mêmes que l'on peut opter pour ce mode d'être »[116]. Outre son caractère explicatif, cette citation laisse peu de doute quant à l'attitude que Heidegger a certainement dû adopter lorsqu'il s'est livré à une exégèse des Épîtres de Saint Paul.

Par suite, si l'on recoupe le témoignage de Jaspers qui raconte avoir vu Heidegger travailler plus intensément que jamais, avec passion même, sur les écrits de Luther, et celui de Husserl qui se « défend » d'avoir exercé une quelconque influence sur le passage de Heidegger au protestantisme, on en déduit aisément l'état d'esprit du jeune phénoménologue vis-à-vis de l'herméneutique luthérienne et de son importance dans la construction de sa propre herméneutique théologique, synthèse savamment pesée des précédentes et contribution personnelle en fonction de son vécu.

[116] *Ibid.*, p. 48.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Enfin, élément notoire de l'herméneutique théologique luthérienne : sa postérité. Elle tient une place monumentale dans la tradition interprétative, au sein d'œuvres aussi différentes et parfois divergentes que celles de Flacius (et sa *clavis hermeneutica*), Schleiermacher, Dilthey, Bultmann, Ebeling, Ricœur et même Gadamer[117]. C'est à quelques-unes de ces figures qui ont croisé la route du jeune Heidegger que nous devons consacrer dès à présent de brefs développements.

Schleiermacher et Dilthey

Avec Schleiermacher, la physionomie du problème se modifie passablement. Cela peut s'expliquer par le fait qu'il soumet l'herméneutique théologique tout entière à ses principes herméneutiques généraux, ceux d'une herméneutique que l'on pourrait qualifier sans crainte de philosophique. Voilà un cas de figure jamais rencontré jusque là dans l'histoire de l'herméneutique théologique : le philosophique régule (bien qu'il ne le domine pas) le théologique. Le théologien étroit pourrait y voir une menace sur ses « droits interprétatifs » vis-à-vis des Écritures et de la religion en général (c'est d'ailleurs ce qui s'est produit en partie). Pourtant, Schleiermacher ne s'est jamais posé en contradicteur de la théologie (il combat justement le « contempteurs » de la religion) et son but n'a jamais été de *régenter* le religieux à partir du non (fondamentalement) religieux, le théologique par le philosophique. Il s'agissait bien plutôt d'accroître encore un peu plus les exigences critiques de l'herméneutique et de militer pour l'expansion de son utilisation, à l'intérieur même des sphères de théologiens. Théologien, Schleiermacher l'était de formation. C'est pourquoi il privilégiait des exemples bibliques afin d'illustrer les principes de son herméneutique générale-philosophique ; et s'il s'est abstenu de produire une réelle herméneutique théologique, c'était certainement moins en raison d'une prétendue incroyance en ce projet (lequel, au demeurant, possédait déjà une histoire) que de son appétit vorace pour les autres sciences, philosophiques et philologiques notamment. Schleiermacher « postula que la théologie protestante ne pouvait accepter que l'on considérât que le canon put échapper aux critères de validité formulés par l'herméneutique générale (§ 134 du *Bref Exposé*).

[117] Cf. J. Grondin, *op. cit.*, p. 41.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

C'est uniquement sur la base de ces principes généraux qu'une herméneutique propre au Nouveau Testament peut se développer, prenant compte de la spécificité de ce canon. Il pensait qu'il était nécessaire d'articuler l'étude de chaque passage du Nouveau Testament avec l'étude des textes du Nouveau Testament dans leur ensemble (§ 136). À propos de la tâche interprétative elle-même, il recommanda néanmoins de ne pas se fonder sur des interprétations individuelles sans prendre de distance critique. Il demandait instamment aux interprètes de la Bible d'utiliser toutes les aides disponibles pour améliorer leur art »[118].

Cet extrait résume toute la nuance du projet de Schleiermacher en herméneutique théologique. Et d'ailleurs, le jeune Heidegger ne s'y est pas trompé : il a immédiatement compris que cette conception était à double tranchant. Son côté positif fut indéniablement d'accroître les exigences en matière de distance critique et de probité intellectuelle, des qualités dont la théologie, de toute façon, devra éternellement se rappeler la nécessité. Du même coup, Schleiermacher laisse le champ libre à la constitution d'une *phénoménologie* herméneutique autonome, prête à fonctionner selon des principes directeurs indépendants, censés optimiser la compréhension. L'ouverture sur l'herméneutique philosophique a eu pour effet d'ouvrir la phénoménologie, du moins pour le jeune Heidegger, en quête d'une nouvelle manière d'aborder la problématique religieuse à partir de la philosophie. Heidegger est alors tenté (ce à quoi il succombe en partie) d'agir à l'instar de Troeltsch, lequel clamait que pour comprendre la religion, il fallait prendre un point de vue supérieur à elle. Alors que Troeltsch invoquait explicitement Hegel (et son Esprit), Heidegger faisait implicitement appel à Schleiermacher (et son herméneutique *philosophique*).

Mais les qualités de l'herméneutique philosophique selon Schleiermacher lui firent aussi rapidement atteindre ses limites, toujours aux yeux de Heidegger. En misant sur une compréhension du dehors (même à partir de la hauteur), on s'éloignait invariablement de la réalité religieuse, celle-là même qu'Augustin et Luther avaient mis un point d'honneur à tirer au premier plan de l'herméneutique théologique. Heidegger en vient alors à déplorer la dégradation de l'herméneutique au rang d'art : « [après Augustin] Schleiermacher a ensuite restreint cette idée englobante et

[118] W. G. Jeanrond, *op. cit.*, p. 71.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vivante de l'herméneutique à un simple "art de la compréhension" »[119]. Il ne fait aucun doute que Schleiermacher a contribué, sûrement à son insu, à la sécularisation de l'herméneutique. De théologico-religieuse chez Luther, la macro-herméneutique ou herméneutique générale devient philosophique chez Schleiermacher. C'est ainsi que la discipline perd inévitablement de son attrait dans le cadre d'une phénoménologie de la religion (même si elle gagne indéniablement quelque chose par ailleurs, en l'occurrence sur le plan de la dimension critique). La spécificité du vécu religieux se noie dans une approche (trop) générale. La mise en avant du philosophique, forcément au détriment du théologique, permet certes au criticisme et donc à la phénoménologie scientifique d'avancer en terrain déminé ; mais en même temps, elle limite passablement les tâches de l'herméneutique théologique spéciale ou régionale, dont Schleiermacher n'a jamais remis en question l'absolue nécessité.

Malgré cette ambiguïté fondamentale, on présume que Heidegger s'est finalement rendu compte du fin mot de l'histoire. L'herméneutique de Schleiermacher n'est pas anti-théologique mais anti-dogmatique. Il ne s'est jamais agi pour lui d'éviter une compréhension théologique, mais plutôt d'empêcher l'*imposition* arbitraire de l'une d'entre elles. Le meilleur moyen de se prémunir contre le syndrome de la sclérose scolastique était encore de préserver la multiplicité des interprétations, qu'autorisait par ailleurs la multiplicité de sens des phénomènes religieux, qu'ils soient textuels, mystiques ou liturgiques. La Dogmatique ne doit alors pas être considérée comme une science du fait arrêté mais comme une science interprétative, en mouvement constant[120]. Cela fait une différence de taille puisque, sur le plan systématique, Schleiermacher se contente finalement de reproduire le cercle herméneutique déjà décelé par Augustin : croire pour comprendre et comprendre pour croire. Ce cercle, que l'on qualifierait volontiers d'infernal, se doit d'être conservé comme tel afin que jamais la mobilité et l'originalité de l'interprétation ne meurent, sous peine de réduire (voire d'anéantir) du même coup la tâche d'une phénoménologie de la religion à une description vide et insipide.

Dans la foulée de la présentation de Schleiermacher, nous souhaitons également mentionner Dilthey. On nous excusera d'en parler si peu ici et

[119] GA 63, p. 12.

[120] Aux lecteurs de juger si Schleiermacher a lui-même atteint ce but dans sa *Glaubenslehre*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de s'en tenir à quelques lignes. Cela pourrait faire penser qu'il n'est que secondaire dans l'histoire de l'herméneutique théologique alors qu'il n'en est rien. Certes, l'herméneutique de Dilthey est davantage philosophique que théologique, mais pourtant, il a joué pour Heidegger et pour nombre de théologiens protestants un rôle aussi important que Schleiermacher ou Flacius. Son œuvre revêt pour le jeune Heidegger une double importance. D'abord par son projet de construire une critique de la raison historique. Dilthey est l'un des premiers « modernes » à s'emparer du problème de la temporalité, ce qui l'amène rapidement à se rendre compte que l'étude d'un phénomène n'est possible que si l'on considère l'historicité [*Geschichtlichkeit*] de la conscience qui vit et qui analyse. Cette tâche est immédiatement adoptée par le jeune Heidegger, mais non sans conditions. Au lieu d'en faire comme Dilthey une épistémologie séparée, complémentaire mais séparée, il préfère la fondre intégralement dans l'analyse phénoménologique. Cela lui permet de faire profiter la critique de la raison historique de la précision phénoménologique et, inversement, de faire profiter la phénoménologie de l'exhaustivité et de l'acuité de la critique de la raison historique. Inutile d'évoquer en profondeur la fameuse distinction diltheyenne entre l'*expliquer* et le *comprendre*. L'herméneutique est bien une science de l'esprit, et ce sur quoi devra porter le comprendre n'est autre que la phénomène de la *vie* dans ses structures et ses significations, c'est-à-dire différentes *expériences vécues* avec différents modes d'*expression*. On ne saurait trop souligner le rôle déclencheur de Dilthey dans la phénoménologie de la *vie*, notamment religieuse, du jeune Heidegger. Non exempt de critique, Heidegger le considère tout de même comme un précurseur de taille, qui a su redonner à l'herméneutique ce que Schleiermacher lui avait quelque peu enlevé[121] : une dimension « englobante et vivante » (expression que Heidegger utilise à propos d'Augustin)[122].

[121] Il n'empêche que, sur le plan du contenu, le projet de Dilthey rejoint pour une bonne part l'herméneutique psychologique telle que la voulait Schleiermacher. Cf. J.-Y. Lacoste, art. « Herméneutique », in J.-Y Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie* (abrégé *DCT*), Paris, PUF, 1998, p. 528.

[122] Cela n'empêchera pas Heidegger de déconstruire la lecture diltheyenne d'Augustin dans la première partie de son cours de 1921 sur *Augustin et le Néoplatonisme*. Cf. GA 60, zweite Abteilung, § 3.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les lecteurs se demanderont à bon droit pourquoi et comment Dilthey mérite tout de même une place dans notre survol de l'histoire de l'herméneutique théologique. Ils se rappelleront alors qu'il fut le premier historien de l'herméneutique, science (et non art) qu'il fait commencer avec l'avènement du protestantisme et plus particulièrement Luther[123]. Cela nous amène à mentionner ses deux plus admirables études de jeunesse, qui joueront un rôle prépondérant dans la *Phénoménologie de la vie religieuse* du jeune Heidegger : la monumentale *Vie de Schleiermacher* et la non moins minutieuse *Histoire du jeune Hegel*. L'herméneutique spéciale n'était donc pas absente de l'œuvre de Dilthey, cependant qu'il est plus correct de parler pour celle-ci d'une histoire de l'herméneutique théologique plutôt que d'une véritable théologie herméneutique comme corrélat nécessaire de l'herméneutique théologique. Cela revient à dire que Dilthey a privilégié une réflexion sur la nature herméneutique de la théologie par rapport à la mise en relief d'une dimension théologique inhérente à tout texte et d'une dimension religieuse intrinsèque à tout vécu. À ce propos, on peut caractériser la position de Heidegger en la situant précisément dans cet intervalle entre « herméneutique *théologique* » (le parti du christianisme primitif, d'Augustin, de Luther et de Schleiermacher) et « théologie *herméneutique* » (sur la nature herméneutique de la théologie)[124].

Karl Barth et Rudolf Bultmann

Il nous faut maintenant porter notre attention sur un dernier courant, celui d'une nouvelle herméneutique théologique, représentée principalement par Karl Barth et Rudolf Bultmann. Notre examen devra prendre garde à sélectionner ses éléments de comparaison, car le jeune Heidegger des années 1916–1924 ne « reçoit » directement qu'une certaine partie des écrits de ces deux théologiens. Autrement dit, nous aurons plus de chances de rester proche de la réalité en évoquant le premier *Römerbrief* de Barth et en épuisant les premiers articles de Bultmann dans

[123] Cf. W. Dilthey, « Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren Hermeneutik », in *GS* XIV/1, p. 597 ; cité par J. Grondin, *op. cit.*, p. 42.
[124] Cf. C. Geffré dans sa Préface à W. G. Jeanrond, *op. cit.*, p. II. Cf. également R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris, L'Orante, 1963.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Theologische Rundschau qu'en se jetant aveuglément dans la *Dogmatique* du premier et dans quelques autres ouvrages tardifs du second. Bien sûr, il nous faudra faire des exceptions. Si le *Jésus* de Bultmann, son *Foi et Compréhension* ou encore sa *Théologie du Nouveau Testament* n'ont pas pu croiser la route du jeune Heidegger, on trouve inversement dans ces trois trésors des intuitions qui ne sont pas sans rappeler celles du jeune Heidegger phénoménologue de la religion. Le premier parallèle étonnant est que Heidegger entend dépasser Dilthey à peu près pour la même raison que Barth et Bultmann (chacun d'une manière différente) entendent dépasser le libéralisme et dans une certaine mesure l'École de l'Histoire des Religions : l'insuffisance de leur(s) historicisme(s) ou de leurs traitements de l'historique[125]. En effet, ce type d'approche philosophique *et* théologique caractéristique du XIX^e^ a très vite montré ses limites, même si elle n'est pas tombé en désuétude pour autant[126]. Heidegger, Barth et Bultmann s'accordaient à penser que la critique historique n'était qu'un aspect de l'herméneutique théologique et qu'en tant que tel, il fallait pousser plus loin l'analyse, de l'idéologie historiciste à la conscience historique elle-même[127].

Comme nous l'avons fait remarquer plus haut, l'influence supposée de l'herméneutique théologique de Barth sur le jeune Heidegger est principalement basée sur son maître ouvrage, le commentaire de *L'Épître aux Romains*. Il n'est pas inutile de rappeler que le livre fut écrit par un ardent prédicateur dans une période de grands bouleversements. Le contexte historique et psychologique a favorisé la diffusion de ce commentaire atypique que l'on pourrait qualifier doublement d'existentiel et

[125] Nous sommes conscient que Dilthey ne se positionne pas envers l'histoire de la même manière que ses homologues théologiens. Mais on est bien forcé de reconnaître que le traitement épistémologique de l'histoire par Dilthey diffère sensiblement du traitement phénoménologique heideggerien, bien que Heidegger s'inspire sur certains points clairement de Dilthey.

[126] Notons a) qu'en réalité, c'est une tradition bien plus lointaine, qui prend ses racines dans l'herméneutique théologique rationaliste des Lumières qu'il s'agissait de dépasser ; et b) que, pour autant, Heidegger ne bannit ni Dilthey bien sûr, ni ses équivalents théologiens (A. Ritschl, A. v. Harnack, W. Hermann et la *Religionsgeschichtliche Schule* notamment). C'est ce que nous souhaitons montrer aux endroits opportuns de nos commentaires.

[127] Cf. sur ce point W. G. Jeanrond, *op. cit.*, p. 178.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de scripturaire, en référence à l'appel radical à un retour à Dieu qu'il lance et à son profond enracinement dans l'esprit des Écritures. Barth n'avait que faire de querelles entre herméneutique générale et herméneutique spéciale. Il préférait largement se concentrer sur les questions que posaient *hic & nunc* la Parole de Dieu, la foi, l'identité chrétienne et, bien sûr, la Bible. Par conséquent, son herméneutique théologique ne ressemble à aucune autre. Son engagement total élude nombre de questions philosophiques par lesquelles sont passés même les plus religieux comme Saint Augustin. À la place, il clame qu'une herméneutique théologique n'a qu'un seul et unique référent : le Seigneur. De même, il n'existe qu'une seule distance (interprétative) : celle qui sépare l'homme de Dieu, et elle est radicalement inamovible[128]. Cette passion fascinante de Barth pour la religiosité radicale, rappelant à maints égards celle de Luther et symbolisant sans conteste la passion du Christ, le jeune Heidegger n'y a pas échappé, comme tant d'autres de ses contemporains. Barth, auteur d'une certaine herméneutique théologique, c'est ce dont il faut convenir à la lecture de ce passage de Jeanrond : « Comme celle d'Augustin et celle de Martin Luther, l'herméneutique de Barth se caractérise par une pré-appréhension de la signification générale de la Bible : ce qui était "amour" pour Augustin était "justification par la foi" chez Luther, et "altérité de Dieu" »[129]. Cette filiation conforte un peu plus l'intérêt du jeune Heidegger pour l'œuvre de Barth. Mais elle s'explique aussi et surtout par la formidable capacité de l'herméneutique théologique de Barth à *mobil*iser l'être humain et à lui désigner ses possibilités d'appropriation de la Parole de Dieu. Ce qui revenait en réalité à lui montrer le chemin de l'intensification de sa vie religieuse, par des actes de foi capables de présentifier à sa conscience des phénomènes religieux fondamentaux, dont il pensait que l'accès lui était strictement impossible. Ce n'est pas sans raison que l'on a pu qualifier l'œuvre de Karl Barth d'« herméneutique prophétique »[130]. Deux citations nous

[128] K. Barth, *Römerbrief*, édition de 1919 (cf. Bibliographie), p. 17 : « "Dieu est dans les cieux, et toi tu es sur la terre". La relation entre *ce* Dieu-*ci* et *cet* homme-*ci*, la relation entre *cet* homme-*ci* et *ce* Dieu-*ci* constitue pour moi, tout ensemble, le thème de la Bible et la somme de la philosophie ».
[129] W. G. Jeanrond, *op. cit.*, p. 184.
[130] R. Marlé, *op. cit.*, p. 26

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

semblent résumer de manière assez complémentaire la méthode et le contenu de l'herméneutique théologique barthienne.

La première est de Gerhard Ebeling : « Le *Römerbrief* de Karl Barth se situait expressément sous le signe du problème herméneutique : la méthode historico-critique n'est pas en soi rejetée, mais relativisée, pour devenir une simple préparation de ce qui constitue la tâche propre de compréhension »[131]. À quoi répond un passage de Marlé : « Ce que Barth veut entendre, c'est *ce que* Paul a voulu dire, et il est convaincu que Paul n'a pas voulu se raconter ni même exprimer ses idées, ses manières de voir, mais traduire une réalité qui s'imposait à lui et déterminait elle-même son langage. Cette réalité, c'est la Révélation de Dieu en Jésus Christ »[132]. Sur tous ces points, les analyses du jeune Heidegger se révèleront parfois bien proches de celles de Barth. Mais elles seront aussi aiguisées par les réflexions et le dialogue avec un autre grand théologien protestant du XX^e^, aussi proche de Heidegger que de Barth, en la personne de Rudolf Bultmann.

Le « cas Bultmann », comme tous les autres, mériterait lui aussi plus de pages que nous ne sommes en mesure de lui consacrer dans cette introduction. Nous nous contenterons donc ici de quelques pistes de réflexions. Le projet herméneutique de Bultmann résulte en partie de son opposition à certaines vues de Barth, et ce dès le premier *Römerbrief*. Sur cette relation mitigée du jeune Bultmann à Barth, on peut écouter avec sûreté l'explication de Marlé, qui précise en même temps dans les grandes lignes les principes de bases de l'herméneutique bultmannienne. Bultmann admet volontiers avec Barth « que l'on ne peut expliquer un texte que si l'on a une relation intérieure à la réalité dont il s'agit dans le texte. Encore faut-il respecter la teneur authentique de ce texte. Or, Barth, selon Bultmann fait violence à l'Épître aux Romains et à son auteur. Et cette violence n'affecte pas seulement tel ou tel point de détail mais la compréhension même de la réalité que Barth prétend livrer ». Le problème de Barth est de passer indûment sur nombre de « colorations, tensions, contradictions » de l'Épître, de même que ses faiblesses et ses influences juives, voire hellénistiques. Pourtant, « relever ainsi le tâtonnement de la démarche [...] ce n'est pas nécessairement se

[131] G. Ebeling, art. « Hermeneutik », in *RGG* (ancienne édition), p. 256.
[132] R. Marlé, *op. cit.*, p. 30.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

laisser enfermer dans la critique historique ou philologique, c'est éliminer le risque de substituer à la pensée de l'auteur sa propre pensée, c'est travailler à montrer où et comment la réalité arrive à s'exprimer, afin que je puisse précisément saisir cette réalité, qui est plus grande que Paul lui-même », de l'aveu même de Barth[133]. Ainsi, aux yeux de Heidegger, Bultmann fait double office : 1) il sert de garde-fou à l'emportement, parfois incontrôlé (voire effrayant) de Barth tout en conservant les intuitions fondamentales de la théologie dialectique[134] ; 2) il ouvre sur une dimension nouvelle, fondamentalement *théo-logique*, du comprendre en privilégiant le « tâtonnement de la démarche » propre à toute vie religieuse. Cet intérêt permet de faire ressortir avec plus de force la pluralité des phénomènes religieux et la multi-directionnalité de sens de ces mêmes phénomènes.

Cela explique que nous souscrivons à la définition générale de l'herméneutique théologique bultmannienne que donne Jeanrond. Avec cependant une réserve qui fait office de précision : en parlant de « l'œuvre de jeunesse » de Heidegger, le commentateur comprend presque exclusivement *Être et Temps*. Nous étendons son jugement aux écrits heideggeriens des années 1916–1924. « Bultmann était conscient du caractère primordial d'une réflexion sur la nature du point de rencontre entre l'autorévélation de Dieu et notre compréhension humaine de l'activité de Dieu parmi nous. C'est pourquoi il s'efforça d'élucider les conditions de la compréhension humaine, ce qui lui fit ressentir le besoin de participer au débat sur l'herméneutique philosophique. La réflexion de Bultmann sur l'herméneutique philosophique s'inscrit dans la tradition de Schleiermacher. Tous deux se sont intéressés à l'herméneutique philosophique afin d'améliorer l'herméneutique théologique. Nous avons déjà fait allusion à l'affinité entre l'approche herméneutique bultmannienne et l'œuvre de jeunesse de Heidegger sur l'herméneutique existentiale. Le programme herméneutique de Bultmann et sa quête de l'authenticité de l'existence chrétienne doivent beaucoup à la philosophie de Heidegger »[135]. On pourrait même rajouter : et à l'herméneutique théologique

[133] *Ibid.*, p. 35.
[134] Voir par exemple R. Bultmann, « Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung », in *Glauben und Verstehen*, Bd. I, pp. 1–25 (paru une première fois dans les *Theologische Blätter* en 1924).
[135] W. G. Jeanrond, *op. cit.*, p. 194.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

heideggerienne. Si le jeune Heidegger n'avait pas lui-même manifesté d'intérêt certain pour l'herméneutique théologique et de sympathie pour une phénoménologie de la religion, alors il est peu probable que Bultmann ait décelé avec autant de clarté l'utilité de son approche pour la sienne propre. En effet, il est à peu près certain que Bultmann subit autant l'influence du Heidegger tel qu'il s'est formé à l'herméneutique théologique entre les années 1916 et 1924 que de celui de *Sein und Zeit*. C'est ce que confirme la date de leur rencontre à Marburg, en 1923, où Heidegger arrivait après son passage à Freiburg, encore tout imprégné de ses recherches intenses sur la mystique médiévale, Paul, Luther et Augustin. Cela nous amène à remarquer un autre fait important : le jeune Heidegger s'est familiarisé avec les travaux de Bultmann bien avant leur rencontre « physique » à Marburg en 1923, puisque le cours de 1919–1920 consacré à Paul mentionne déjà un article de Bultmann datant de 1914[136] ! C'est là une dimension de l'analyse restée inexplorée et inexploitée par la plupart des commentateurs et que nous essaierons, avec nos moyens, de mettre en relief. Impossible de lister dans cette introduction tous les éléments bultmanniens qui renvoient à l'herméneutique théologique heideggerienne (au premier rang desquels se trouve certainement la fameuse *Vorverständnis*). Inversement, on ne peut commencer ici à discuter ce que le jeune Heidegger a éventuellement pu puiser chez le jeune Bultmann (sa compréhension du kérygme ou encore sa *Formgeschichte* existentiale).

On se contentera pour l'instant, comme nous l'avons fait plus haut avec Barth, de finir sur une citation qui indique symboliquement la contribution de Bultmann à l'herméneutique théologique et laisse entendre l'importance de l'alchimie qui a pu se produire entre les deux penseurs : « La visée de l'interprétation se donne enfin dans *l'intérêt pour l'histoire considérée comme la sphère de vie dans laquelle le* Dasein *humain exerce sa mobilité*, la sphère dans laquelle l'existant acquiert et développe ses possibilités et par la connaissance de laquelle la compréhension de soi, de ses propres possibilités est acquise et formée »[137].

[136] GA 60, p. 134.

[137] R. Bultmann, « Das Problem der Hermeneutik », in *Glauben und Verstehen*, Bd. II, op. cit., p. 228 (notre traduction). L'article est plutôt tardif, mais cela n'enlève rien à son excellence.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

6. Herméneutique théo*logique* (bis)

Après avoir développé quelques aspects incontournables de l'histoire de l'herméneutique théologique, il nous faut encore évoquer la seconde acception selon laquelle nous prenons cette « appellation » dans le cadre de notre commentaire. Que le lecteur se rassure, nous serons ici bien plus bref qu'auparavant. Par herméneutique théologique, il ne faut pas seulement comprendre une tradition sur laquelle le jeune Heidegger viendrait « butiner ». Si nous avons pris la peine de préciser dans le titre de notre étude « herméneutique théologique *dans* la pensée du jeune Heidegger », c'est précisément pour marquer cette double-dimension : Heidegger lecteur de l'histoire de l'herméneutique théologique ET herméneute théologique lui-même. L'argument peut paraître osé. Bien que son rapport aux différentes figures évoquées plus haut soit clairement avéré, dans quelle mesure est-il possible de dire que le jeune Heidegger a lui-même développé une herméneutique théologique ? Loin de nous l'idée d'en faire un théologien, à l'instar de presque tous les auteurs précités. Mais il faut reconnaître que, de par son travail en phénoménologie de la religion, Heidegger est amené à s'aventurer sur un terrain qui n'est pas originairement philosophique. S'il est donc certain que le jeune Heidegger a réfléchi *à partir* des herméneutiques théologiques existantes, du christianisme primitif à Bultmann, on peut difficilement remettre en cause qu'il a également *pratiqué* l'herméneutique théologique. La question est de savoir laquelle et comment. Notre parti consiste à soutenir l'hypothèse selon laquelle le jeune Heidegger développe implicitement une forme particulière d'herméneutique théologique. Certes, on ne peut raisonnablement dire qu'il le fait ouvertement puisque cela n'apparaît jamais comme tel dans ses écrits. Il n'empêche que la *Phénoménologie de la vie religieuse* est truffée d'indications laissant entendre cet état de fait. Pour être plus précis, nous pensons que Heidegger opère hors de la distinction formelle entre l'herméneutique générale et l'herméneutique spéciale/régionale; ou comme nous l'avons déjà avancé, dans l'intervalle entre celle-ci et celle-là.

Cette hypothèse est d'abord rendue possible par la façon dont Jeanrond définit la finalité de l'herméneutique théologique : « Son but est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de comprendre l'univers [ou le monde de la vie] comme appartenant à Dieu »[138]. Bien sûr, il s'agit principalement d'un point de vue – ou une présupposition –, et il ne reste légitime que s'il conserve effectivement ce statut. Mais dans le cadre d'une analyse du religieux, il apparaît comme tout à fait légitime. C'est la raison pour laquelle Heidegger en fait l'axiome de départ de sa phénoménologie de la religion.

À cela fait écho le passage de la désormais célèbre lettre de Heidegger à Karl Löwith datant de 1921, dont nous n'avons pas fini de reparler : « De cette facticité fait partie le fait – que je mentionne brièvement – que je suis un "théo*logien* chrétien". Cela implique un souci radical de soi déterminé, une scientificité déterminée radicale ; cela implique la conscience historique de l'histoire spirituelle »[139]. Nous avions déjà établi avec sûreté la nature herméneutique de la phénoménologie heideggerienne. Nous voilà maintenant avec l'élément concret qui fait le lien entre sa phénoménologie *herméneutique* et son *herméneutique* théologique. En regard de l'extrême importance de la formule « théo*logien* chrétien », nous nous sommes senti autorisé, pour qualifier certains aspects de ses écrits, à parler d'« herméneutique théo*logique* ». La lecture attentive du passage précité laisse apparaître que le qualificatif de théo*logien*, que le jeune Heidegger s'auto-applique, concentre trois dimensions aux fondements de son herméneutique théo*logique*. Un fait qui n'a jamais réellement attiré l'attention des commentateurs, qui se sont pratiquement tous contentés d'interpréter la mise en italique du *logos* comme la preuve évidente de la prédominance du philosophique sur le théologique, jusqu'à laisser entendre que cette expression farfelue ne serait qu'un accès masqué d'ironie ou bien une volonté de se rendre mystérieux aux yeux d'un doctorant prometteur, fasciné et déjà acquis à sa cause. Mais ces explications sont bien trop simples et réductrices pour convenir. Sans compter que le ton de la lettre en question n'a rien à envier au sérieux des échanges épistolaires avec d'autres correspondants à la même époque, tels Jaspers, Husserl, Rickert

[138] W. G. Jeanrond, *op. cit.*, p. 16.

[139] M. Heidegger, Lettre du 19. 8. 1921 à Karl Löwith, in D. Papenfuss & O. Pöggeler (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. II, Frankfurt/M, Vittorio Klostermann, 1990, p. 29.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ou encore Elisabeth Blochmann. Cela se confirme à l'analyse des trois caractéristiques dont s'affuble Heidegger, et qui font de lui un théo*logien* chrétien.

1. Cela implique tout d'abord « un souci de soi radical déterminé ». Il faut d'emblée prévenir le lecteur de se précipiter dans le piége généalogique. Le souci dont il est ici question n'a guère à voir avec ce que l'on trouve sous l'appellation de *Sorge* dans *Être et Temps*. Dans les cours de jeunesse, ce concept est encore loin d'être thématisé de la manière dont il le sera dans le maître ouvrage de 1927. Par contre, les cours de phénoménologie de la religion des années 1916–1924 en laissent transparaître les linéaments et dessinent une notion profondément religieuse, tout à la fois biblique (*tlipsis* et *merimna*), augustinienne (*cura*) et luthérienne (*Anfechtung*). Selon nous, c'est en ce sens qu'il faut comprendre le souci de soi radical, « déterminé » par un sentiment de nature religieuse. Pourquoi « souci *de soi* » ? Il ne faut voir dans cette expression aucune résurgence des philosophies hellénistiques mais bien plutôt une idée fondamentale de la mystique médiévale[140]. En l'occurrence, il est possible de rapprocher le propos heideggerien du célèbre manuel d'une figure de la pensée médiévale tardive qui avait toutes les faveurs du jeune Heidegger à cette époque. Nous voulons parler de l'*Imitatio Christi* du chef de file du mouvement de la *Devotio moderna* Thomas a Kempis[141]. Coïncidence ou pas : Heidegger en offrit un exemplaire à Karl Löwith, l'interlocuteur de notre lettre, au Noël ou à la Pâques de la même année. Le second chapitre de cette œuvre s'intitule précisément : « Avoir d'humbles sentiments de soi-même ». Nous pensons fermement que ce que Heidegger appelle dans sa lettre « souci de soi » fait écho à ce que Thomas a Kempis nomme « l'humble sentiment de soi-même ». Ce qui nous autorise ce rapprochement, c'est d'abord que Thomas a

[140] Nous avons consacré une étude fouillée à cette question : « Souci de soi, souci du salut ? Prééminence des racines religieuses du souci et tradition hellénistique-romaine comme caution philosophique dans la pensée du jeune Heidegger », in *Revue du Cercle Niçois de Phénoménologie*, février 2005. Nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur pour plus de précisions.

[141] Thomas a Kempis, *L'imitation du Christ*, trad. fr. F. de Lammenais, Sol Lucet Omnibus, 1933.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Kempis utilise ces termes l'un pour l'autre. Ensuite, c'est l'extrême importance que revêt la notion d'humilité chez le jeune Heidegger. Elle hante tous ses écrits philosophiques et on la trouve explicitement dans ses déclarations les plus religieuses, notamment à Elisabeth Blochmann, une jeune doctorante amie d'Elfriede Petri, qui prenait conseil auprès de lui à propos de Schleiermacher. Tout cela nous amène à penser que l'herméneutique théo*logique* de Heidegger existe et se développe à partir du principe qui ouvre le second chapitre de l'*Imitatio Christi* : « Tout homme désire naturellement de savoir : mais la science sans la crainte de Dieu, que vaut-elle ? »[142].

Si donc Heidegger énumère comme première condition du statut de théo*logien* chrétien le « souci de soi radical », c'est parce qu'il conçoit l'humilité envers soi-même comme absolument indispensable à la tâche phénoménologique qu'il s'est fixée. Ici, ce n'est pas rien de faire remarquer que sa phénoménologie de la religion et sa propre herméneutique théo*logique* partagent ce sentiment d'humilité avec la vie religieuse. Peut-être même que cette dernière a constitué implicitement et de manière cryptée un modèle d'attitude. Même si cette opinion n'engage que nous, il ne semble pas impropre de dire que le jeune Heidegger de la *Phénoménologie de la vie religieuse* entretient une certaine connivence avec les grands modèles de la foi chrétienne, laquelle connivence a, pour des raisons biographiques presque évidentes, éventuellement pu dépasser à certains moments le pur intérêt philosophique. Il ne s'est jamais agi pour lui de ramener *systématiquement* la philosophie à la théologie, ni de prédisposer l'analyse phénoménologique au résultat théologique ; mais plutôt de suivre une intime conviction qui semblait s'imposer au seuil d'une étude phénoménologique de la religion. Certes, il ne s'agit là que d'une hypothèse de travail, mais l'on verra qu'elle s'avère assez fructueuse à de nombreux endroits. Relire les cours de jeunesse à la lumière de cet axe nouveau nous permet de produire une interprétation quelque peu différente de celles déjà existantes. Mais elle se justifie surtout en ce qu'elle explique enfin pourquoi Heidegger prend la peine de se définir comme « théo*logien* chrétien » et non pas

[142] *Ibid.*, p. 10. Le texte continue ainsi : « Un humble paysan qui sert Dieu, est certainement fort au dessus du philosophe superbe qui, se négligeant lui-même, considère les astres ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme « philosophe chrétien » ou « chrétien phénoménologue ». On ne se qualifie pas de théologien par hasard (qui plus est dans un contexte dont rien n'indique que cette formule pourrait tomber – il est question de facticité), surtout lorsque son but avoué est de fournir une étude phénoménologique et que l'on tient autant que Heidegger aux stricts principes d'objectivité qui caractérisent cette science philosophique.

2. De la rigueur de ces principes, Heidegger est largement conscient et il les associe intégralement à son métier intérimaire de théo*logien* chrétien. Après le souci de soi radical déterminé, il s'agit de prendre en considération une « scientificité déterminée radicale – l'objectivité radicale dans la *facticité* ». Heidegger ose marier deux mots d'ordre qui, en général, ne font pas vraiment bon ménage. Mais, semble-t-il dire, si le souci de soi d'inspiration religieuse et la scientificité de la phénoménologie sont autant radicalement déterminés l'un que l'autre, il n'y aucune raison pour qu'ils ne s'entendent pas. Chez le théo*logien* chrétien, l'herméneutique théo*logique* guidée par le souci de soi et la phénoménologie de la religion guidée par l'objectivité dans la facticité doivent travailler main dans la main. C'est la seule façon de produire une analyse critique de la vie religieuse tout en restant connecté le plus intérieurement possible à la réalité de son monde. L'herméneutique théo*logique* de Heidegger a ce double avantage de provenir d'une intuition vécue et d'être taillée sur mesure pour accompagner l'analyse phénoménologique partout où ses principes les plus stricts voudraient qu'elle reste à la porte. Bien sûr, il n'est pas question de court-circuiter la scientificité. La mise en italique du « *-logien* » permet à Heidegger d'introduire la phénoménologie au cœur de l'herméneutique théologique et, inversement, de favoriser la libération de l'herméneutique théologique en la teintant de phénoménologie scientifique. En bref, la finalité de ce processus pour le jeune Heidegger n'est autre que de venir se *loger* au plus près de ce qu'il appelle parfois l'« objectité religieuse », la facticité propre à la religiosité chrétienne. Dans tous les cas, les bénéfices du décryptage de la réalité religieuse par le couple phénoménologie de la religion et herméneutique théologique profitent autant à l'homme de foi qu'au philosophe. Qu'il nous soit donc permis, au bénéfice du doute, d'avancer que la *Phénoménologie de*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la vie religieuse est aussi, dans une certaine mesure, une *phénoménologie religieuse de la vie*.

3. Vient enfin la troisième et dernière implication du statut de théo*logien* chrétien : « la conscience historique de l'histoire spirituelle ». Le lecteur sait que la dimension historico-temporelle est chez Heidegger indéfectiblement liée à la tâche de l'herméneutique. Il n'est pas surprenant de retrouver l'historique en position de trait d'union entre le phénoménologique et le théologique. Comme nous le faisions déjà remarquer plus haut dans cette introduction, l'herméneutique sert de conducteur entre les deux domaines en tant qu'elle participe au moins autant de l'un que de l'autre Or, chez le jeune Heidegger, herméneutique n'est pas un terme fourre-tout. On ne se lassera pas de rappeler aux lecteurs les plus exigeants que la notion d'herméneutique a fait sa première apparition dans *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale*, plus exactement en 1918 dans une note consacrée à Saint Bernard de Clairvaux et à Sainte Thérèse d'Avila. Dans cette note, on peut lire : « L'analyse, *id est* l'herméneutique, travaille dans le moi historique »[143]. Une déclaration qui ne fait aucun mystère sur l'importance de la conscience historique dans le cadre de son herméneutique théo*logique*.

Ainsi, la formule « conscience historique de l'histoire spirituelle » fait se rejoindre histoire de l'herméneutique théologique et herméneutique théo*logique*. Précisons enfin que l'herméneutique théo*logique* heideggerienne ne se montre jamais que sous les traits de multiples micro-herméneutiques. Ce fut notre idée de regrouper et de recouper toutes ses occurrences, afin d'esquisser la présence d'une macro-herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. C'est notre modeste contribution à l'étude de sa pensée, dans le simple espoir, sans garantie, de découvrir quelques pistes utiles.

Nous terminerons finalement cette introduction en évoquant un trait particulier du commentaire qui va suivre : notre appropriation du vocable « herméneutique théo*logique* ». Si Heidegger fut capable de travailler sur la tradition de l'herméneutique théologique tout en développant (bien que de manière discontinue et jamais ouvertement) la sienne propre,

[143] GA 60, p. 336.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nous devons nous aussi être en mesure de lire ses écrits avec un esprit similaire. Le lecteur ne s'étonnera donc pas que nous tentions parfois d'analyser Heidegger au moyen de principes produits par Heidegger[144]. L'étudier *de l'intérieur* nous a encore semblé la meilleure façon de le connaître et de l'interpréter[145].

[144] Henry Corbin explique que la clé herméneutique que propose Heidegger doit être employée pour ouvrir d'autres serrures. Et donc y compris pour comprendre la philosophie heideggerienne elle-même. Cf. H. Corbin, *L'Imâm caché*, Paris, L'Herne, 2003, pp. 192–193.

[145] Ainsi, comme certains se disent hégéliens, sartriens ou encore spinozistes, nous pouvons dire qu'il serait légitime que certains se découvrent « *proto*-heideggeriens », en raison de leur profonde affinité avec l'œuvre de jeunesse. Le jeune Heidegger n'est pas étranger à cette démarche, qui s'applique aussi bien à lui-même, en privilégiant tantôt le *jeune* Luther, le *jeune* Hegel, le *jeune* Barth, etc.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

COMMENTAIRE ANALYTIQUE DE *DIE PHILOSOPHISCHEN GRUNDLAGEN DER MITTELALTERLICHEN MYSTIK [AUSARBEITUNG UND ENTWÜRFE ZU EINER NICHT GEHALTENEN VORLESUNG 1918/1919]*

« Jésus a dit :
Connais ce qui est devant ton visage,
Et ce qui t'est caché te sera dévoilé,
Car il n'y a rien de caché qui n'apparaîtra »

(Évangile selon Thomas, *Logion* 5)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

INTRODUCTION SPÉCIALE

1. Questions sur le contenu et éléments de méthode

Il est fort possible que le lecteur soit quelque peu dérouté par notre manière d'aborder le sujet proposé et, plus largement, par la pensée du jeune Heidegger elle-même. Avant de commencer, nous devons donc parer à son étonnement, voire à son mécontentement, devant une forme de commentaire qui peut paraître un peu stricte au premier abord. Le choix de l'esquisse sur *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale* ne s'est évidemment pas fait par hasard. Tout d'abord, il s'agit du premier écrit heideggerien qui se présente véritablement sous les traits d'une phénoménologie de la religion. La thèse d'habilitation sur Duns Scot, bien qu'étudiant un théologien, n'avait pas pour but essentiel de constituer les grandes lignes d'une approche phénoménologique du religieux. Avec l'esquisse, au contraire, nous sommes en possession d'un texte qui y est ouvertement consacré. Ensuite, sa période de rédaction, qui s'étale de l'année 1916 à l'année 1919, en fait un texte extrêmement intéressant. Si le jeune Heidegger poursuit cette entreprise pendant presque trois ans, c'est certainement parce qu'il pense que cela vaut la peine d'investir le terrain de la religion ; que de ses efforts peut éventuellement naître une approche renouvelée de la problématique religieuse, voire une discipline à part entière. Ces notes, qui forment ce que nous appellerons tout au long de notre travail tout simplement « l'esquisse », sont d'une richesse et d'une vitalité que peu de commentateurs jusqu'alors ont soupçonnées, d'ailleurs à l'image de la pensée du jeune Heidegger dans son ensemble. Celles-ci reflètent particulièrement bien celle-là. L'esquisse peut être assimilée à un creuset où se mêlent tous les courants, tous les auteurs, mais aussi tous les événements qui ont croisé la route du jeune Heidegger et qui ont façonné sa manière de penser et de se saisir des problèmes, beaucoup plus frontalement à cette époque que par la suite (un avis qui n'engage que nous, naturellement). L'esquisse au croisement des influences, de la philosophie et de la théologie : peu de gens pourraient

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le remettre en cause à l'énumération des personnalités philosophiques qui y figurent, que ce soit de manière explicite, ou parfois plus voilée.

Ainsi, on retrouve et on croise pêle-mêle : Ésaïe, Luther, Husserl, Eckhart, Windelband, Saint Bernard, Troeltsch, Duns Scot, Otto, Schleiermacher, Dilthey, Sainte Thérèse d'Avila, Hegel, le Psautier, Reinach, Jésus, Spranger, Kant, etc. pour ne citer que quelques présents. Cette liste suffit à faire entrevoir les difficultés que nous avons pu avoir à tenter d'embrasser l'ensemble des notes et des sources auxquelles elles renvoient.

Le meilleur moyen était encore le bon vieux commentaire classique, qui s'attache à expliciter note par note et quasiment ligne par ligne le propos mis en question. Ainsi, le lecteur constatera que l'ordre des chapitres (I., II., etc.) suit l'agencement des notes heideggeriennes, tandis que les sous- parties (1., 2., etc. et les titres en italique) traduisent la manière dont nous avons découpé chaque note dans l'optique de mettre en lumière leurs structures argumentatives diverses et parfois complexes en raison de leur inachèvement. La formule est un peu abrupte, nous le concevons. Elle a néanmoins permis de disséquer presque trois années de recherches pionnières consignées dans à peine une vingtaine de feuillets. C'est dire combien chacun d'entre eux vaut son pesant d'or. Toutefois, le principe directeur de l'exégèse ne nous a pas empêché de sortir de la pure explication pour confronter le dire heideggerien à d'autres formes de pensée. Tout d'abord en nous déplaçant sur le premier cercle concentrique, celui des écrits heideggeriens contemporains de l'esquisse ou légèrement postérieurs. Cela nous a donné l'occasion d'entrevoir la dualité entre les deux projets phénoménologiques que nous pointions en introduction générale, mais aussi le fait qu'ils ne pouvaient exister l'un sans l'autre, du fait de leur apparition quasi-simultanée. Ensuite, nous avons tenu à mener certaines réflexions sur le second cercle concentrique, beaucoup plus large, disposé autour de l'écrit. Celui de toutes les sources philosophiques et théologiques qui gravitent autour de l'esquisse. Nous avons donc été amené à investir le judaïsme, le christianisme primitif, la mystique médiévale bien sûr, Luther et le luthéranisme ; mais nous avons aussi évolué tantôt sur le terrain de la théologie contemporaine, surtout protestante ; tantôt sur celui de la nouvelle phénoménologie (française, voire allemande) de la religion, majoritairement catholique. Cela a permis de rompre de temps à autre la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

monotonie du commentaire et de tester la solidité et la profondeur des idées heideggeriennes.

Sans l'explication de texte, la confrontation n'aurait pas été possible. Il fallait impérativement éclaircir la signification des notes, les concepts et notions employées, les mentions de tel ou tel auteur à tel ou tel endroit. Le travail exégétique s'est révélé absolument nécessaire à la mise en situation de l'esquisse hors d'elle-même. D'ailleurs, nous tenons à anticiper d'emblée toutes les critiques qui soutiendraient que les excursus sont, pour ainsi dire, hors sol. Bien au contraire, chaque glose qui dépasse la lettre même du texte – ce qui s'impose souvent aux endroits où l'on ne dispose pas de réflexions entières, mais seulement d'indications, parfois de simples mots, noms ou notions jetés sur le papier –, chaque confrontation herméneutique avec Barth, Bultmann, Tillich ou Rahner, est commandée, pesée, décidée en fonction du texte lui-même. Elles ne sont jamais le fait d'un rapprochement opportuniste, et nous espérons que le lecteur s'en apercevra de lui-même. À chaque fois que nous dépassons la lettre même de l'écrit heideggerien, nous ne le faisons qu'en usant des moyens proposés par le texte, c'est-à-dire en suivant une direction ouverte par Heidegger.

À cet égard, nous avons essayé tant bien que mal d'écouter l'avertissement que Marlène Zarader, à partir de Nietzsche, lançait dans la conclusion de *La dette impensée* : « À trop vouloir prouver [...] toute entreprise de mise en parallèle est risquée. Risque d'accorder crédit à des analogies approximatives ou lointaines, risque de contourner les différences – ou de ne pas percevoir ce qui diffère encore jusque dans les proximités les mieux avérées. Risque, en un mot, d'être l'entremetteur à faible vue que dénonçait Nietzsche »[1]. Nous avons toujours nuancé nos propos au maximum, nous avons prévenu que notre but n'était pas de faire de Heidegger un théologien et que jamais on ne pourrait dissoudre l'originalité de sa pensée dans l'un des courants, philosophiques ou théologiques, qui l'ont influencé. Mais à l'inverse, il faut bien reconnaître que nous avons rencontré de troublantes coïncidences, des rapprochements qui nous assurent que le jeune Heidegger connaissait admirablement bien la pensée philosophico-théologique de son temps et

[1] M. Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990, p. 209.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que cela n'a pu qu'avoir des répercussions sur ses écrits. À l'inverse de Zarader ou d'autres commentateurs, nous n'avons pas voulu trancher sur la nature de l'héritage théologique, religieux et même philosophique de l'esquisse. Nous ne pensons pas que cet héritage doive être conçu davantage comme un point aveugle, un blanc, une dette impensée, ou à l'inverse comme un emprunt, une dette pesée ou une racine évidente. C'est pourquoi nous employons presque sans les distinguer toutes ces formulations pour traduire et désigner un seul fait : celui de la *présence* du religieux dans l'esquisse comme dans les autres écrits de jeunesse. Cette *présence*, nous ne la laissons pas totalement inexpliquée, nous la questionnons tout au long de notre travail, en fonction des arguments que nous rencontrons dans les textes. Mais autant l'annoncer d'emblée : nous arrivons à la conclusion que cette *présence*, si elle ne peut être remise en question, ne trouve non plus jamais le lieu de ses propres fondements. On a beau interroger les lectures ouvertement théologiques du jeune Heidegger, lire l'esquisse avec la Bible et Karl Barth en tant que manuels, il demeure impossible de mesurer avec exactitude l'impact réel de ces sources religieuses dans la pensée de jeunesse. Les motifs de cette présence demeurent donc en partie cachés, mais en partie seulement. On ne peut donc faire que ce que les meilleurs commentaires, les plus sérieux et les moins partisans, ont fait, c'est-à-dire essayer de cerner et d'étudier cette *présence* tout en restant hypothétique quant à l'effectivité de son influence.

D'ailleurs, il faut bien reconnaître que ce n'est qu'en la laissant subsister comme telle qu'elle conserve toute sa valeur. Si nous découvrions que la pensée du jeune Heidegger n'était qu'une théologie déguisée, nous n'en voudrions certainement plus ; et inversement, si la religion n'avait été dans sa phénoménologie de jeunesse qu'un pis-aller, une catapulte pour le propulser au sommet de la philosophie séculière, voire, comme certain l'ont avancé, un relais d'opportunisme universitaire[2], nous serions probablement désarmé devant les faits et déçu une fois de plus par l'attitude du philosophe. Or ni l'une ni l'autre des ces solutions n'apparaît comme viable. La voie du milieu consiste donc certainement

[2] Contre cette interprétation, cf. R. Vigliotti, « The Young Heidegger's Ambition for the Chair of Catholic Philosophy and Hugo Ott's Charge of Opportunism », in *Studia Phaenomenologica*, vol. I, 2001/3–4, pp. 323–350.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans un laisser-dire ou un laisser-parler les textes d'une part, et dans un effort herméneutique d'autre part. Ce sont les deux dimensions que nous avons privilégiées dans cette étude. Maintenant, c'est au lecteur de juger si l'entreprise a porté ses fruits.

2. Pré-histoire et histoire de l'esquisse

Selon toute vraisemblance, *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale* trouvent leurs racines lointaines au semestre d'été 1910/1911, lorsque Heidegger, alors étudiant en théologie à l'université de Freiburg, suit le cours du théologien catholique, archéologue et historien de l'art médiéval Joseph Sauer (1872–1949), cours intitulé « Geschichte der mittelalterlichen Mystik »[3]. C'est de là que l'on peut dater son premier contact avec Maître Eckhart – peut-être même avec Bernard de Clairvaux – ainsi que son intérêt pour l'époque médiévale dans son ensemble. Le premier prolongement significatif de cette rencontre se trouve dans le *Scotusbuch* de 1915–1916. Heidegger y fait savoir dès l'introduction qu'il considère « comme particulièrement urgente une étude philosophique, plus précisément phénoménologique, des écrits mystiques, moraux et ascétiques de la scolastique médiévale »[4]. C'est ainsi qu'il entend rejoindre « le vif de la vie médiévale, telle qu'elle a pu fonder, animer et fortifier de façon décisive toute une époque de la culture »[5]. Plus profondément, l'habilitation signifie une entrée discrète en phénoménologie de la vie religieuse, comme on peut le lire dans la conclusion de l'ouvrage. S'interrogeant sur le concept de l'analogie, qui n'est ici qu'un prétexte, Heidegger écrit :

> Il renferme en vérité, comme principe dominant, dans la sphère catégoriale de la réalité sensible et supra-sensible, l'expression conceptuelle du monde vécu par l'homme du Moyen Âge, un monde qualitativement rempli, attaché à des valeurs et rapporté à la transcendance ; il est l'expression déterminée de l'existence intérieure, ancrée dans la relation originaire de l'âme à Dieu, telle que le Moyen Âge la vivait avec une rare solidité. C'est en vertu de l'éloignement [la dogmatique thomiste] ou du rapprochement [mystique] respectif, au sens qualitatif et intensif, que se modifie la

[3] Cf. T. Sheehan, « Heidegger's *Lehrjahre* », in J. C. Sallis (et collab.), *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988, p. 94.
[4] GA 1, pp. 147–148 ; trad. fr., p. 35.
[5] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

multiplicité des relations vitales entre Dieu et l'âme, entre l'Au-delà et l'en deçà. L'attachement métaphysique, à travers la Transcendance, est en même temps une source de multiples oppositions et, par-là même, source de vécu le plus riche au plan de l'immanence personnelle de chaque individu. Le transcendance ne signifie pas un éloignement radical où le sujet se perdrait ; il se constitue au contraire un rapport de vie édifié sur la corrélativité, rapport vital qui, comme tel, n'est pas pétrifié dans une direction de sens unique, mais bien plutôt comparable au courant d'expérience dont le va-et-vient relie entre elles des personnalités intellectuelles que leur élection assimile,– comparaison dans laquelle assurément on néglige de considérer le surplomb de valeur absolue de l'un des membres de cette corrélation[6].

Que le lecteur veuille bien se rappeler ce passage tout au long de l'étude, et il n'aura aucun mal à voir que beaucoup de ces réflexions trouvent leur thématisation dans l'esquisse. Certes, de nombreux paramètres ont changé. Heidegger est sorti du catholicisme et ce n'est pas rien de le faire remarquer[7]. Certains commentateurs estiment qu'il y aurait deux phénoménologies de la religion : la première aux alentours de 1915–1916, directement reliée à l'habilitation ; la seconde à partir de 1917 jusqu'aux années 1921–1922, faisant signe vers le christianisme primitif et les grandes figues du protestantisme[8]. S'il ne fait aucun doute que Heidegger passe sous influence protestante et qu'il réoriente passablement ses recherches, rien ne permet cependant de penser que le programme établi dans la conclusion ne contient pas *in ovo* certains développements de l'esquisse. C'est plutôt le contraire et nous aurons l'occasion de le vérifier à plusieurs reprises. Que, comme le suggère Kisiel[9], Heidegger ait abandonné l'idée de revitaliser le catholicisme, cela fait peu de doutes ; mais par contre, il semble bien qu'il ait vu dans l'*Urchristentum*, Bernard,

[6] *Ibid.*, pp. 408–409 ; trad. fr., p. 229.

[7] Certains situent même sa sortie pendant l'*Habilitation*, voire légèrement avant.

[8] Cf. J. Van Buren, *The Young Heidegger*, p. 146 : « His initial phenomenology of religion around 1915–16 was moving in the direction of a historical-mystical-personalist heterology. But it still permeated with metaphysical and ontotheological elements of Aristotelian-Scholastic worldview of Catholicism, from the speculative theological thinking of German idealism, and from the ontologic of Neo-Kantianism and Husserl's phenomenology ».

[9] Cf. aussi T. Kisiel, *Genesis*, p. 73 : « By mid-1917, he [Heidegger] no longer believes in the corrigibility of the "dogmatic system" of scholasticism by authentic religious experiences like those of medieval mysticism, as he had suggested in the habilitation's Conclusion in 1916 ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Eckhart et Luther des correctifs à la faillite catholique, dont l'étude pourrait même permettre de retrouver l'authenticité du vécu religieux dans l'époque au cours de laquelle il s'exprime. À cet égard, le choix de Duns Scot pour son habilitation, contre Saint Thomas et un certain thomisme, est déjà significatif.

La proximité du pratique, qui s'exprime dans la thèse d'une phénoménologie heideggerienne religieuse (qui sera à nuancer), est une réalité que l'on ne peut éluder si l'on entend cerner au plus près la phénoménologie de la religion et l'herméneutique théo*logique* propres à cette période de la pensée du jeune Heidegger. On peut donc dire que le travail commencé avec Duns Scot trouve son prolongement dans l'esquisse, même si la donne a changé et que les méthodes employées ne sont plus tout à fait les mêmes. Heidegger demeure à la recherche d'une nouvelle approche des phénomènes qui est également une nouvelle expérience de pensée. Il faut bien reconnaître que, au moins pendant cette période transitoire, l'étude phénoménologique de la religion s'impose à lui de manière inévitable. Le proto-projet heideggerien ne se comprend que si on le renvoie à certaines de ses motivations les plus évidentes à l'époque parmi lesquelles, bien entendu, de profondes et visionnaires vues phénoménologiques, mais aussi, dans une certaine mesure, des motifs religieux de pensée[10]. C'est ce qu'il nous faudra démontrer dans ce travail.

Dans l'esquisse, la nouvelle approche de Heidegger est en pleine gestation. Il faut comprendre en quel sens ces notes possèdent ce que Thöma appelle une « diachronie interne »[11] ainsi que la manière dont elles accompagnent Heidegger dans son parcours philosophique. Il sera peut-être intéressant de s'interroger sur l'effet paradoxal de l'esquisse qui, tout en se basant sur des paradigmes religieux, va finalement mener

[10] Comment interpréter autrement la lettre empreinte de religiosité que Heidegger adresse à Elisabeth Husserl, datée du 24. 4. 1919, c'est-à-dire alors même que Heidegger a déjà fini (ou est sur le point de finir) de rédiger ses dernières notes pour l'esquisse. On ne peut prétendre qu'il n'y a que du pathos dans cette lettre, car elle allie magnifiquement bien l'exigence phénoménologique et l'exigence religieuse. Cf. T. Kisiel, *Genesis*, p. 112.

[11] D. Thöma, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, *op. cit.*, p. 20. La méthode est revendiquée par P. Capelle, « Phénoménologies, religion et théologies chez Martin Heidegger », in *Studia Phaenomenologica*, vol. I, 2001/1–2, p. 181.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger à s'en écarter. Nous ne voulons pas dire que la religion n'est pour lui, à cette époque, qu'un moyen (c'est la thèse de van Buren) ; mais plutôt qu'elle va progressivement lui révéler le potentiel philosophique du non-religieux, dont il semblait avoir douté jusque-là. Il faudra alors montrer que c'est en vertu de son rôle d'éclaireur que la religion conserve chez Heidegger, jusqu'en 1924, un statut particulier ; et que malgré la découverte de la vie athée, la vie religieuse n'en demeure pas moins *le* modèle phénoménologique par excellence. Plus même qu'un modèle, c'est une matrice que caractérise une expérience « fondatrice », écrit Heidegger. Ce qui fonde est aussi ce qui motive originairement et guide l'analyse ultérieure. Nul doute, donc, que les analyses de l'esquisses résonnent jusqu'en 1924 et cette glose explosive sur Luther. Reste à savoir comment. En ce qui concerne l'esquisse, on peut la définir généralement avec M. Jung en ces termes :

> Ce texte ne trouve de traitement juste et équitable que si l'on fait l'effort de le considérer comme un "écrit du passage" [*Schrift<en> des Übergangs*]. Cela implique une tentative qui, de semestre en semestre et de formation [ou formulation] de concept en formation [ou formulation] de concept, tente de faire s'exprimer la caractère d'accomplissement du comprendre. Cela en s'appliquant à mettre en place un langage propre, qui s'inscrit en faux contre les tendances traditionnelles à l'objectivité, spécifiques à la conceptualité installée et dont, à l'époque, on contestait rarement l'autorité. Les esquisses du cours sur la mystique sont particulièrement instructives. Dans le cadre d'une explication avec des auteurs tels que Schleiermacher, Otto, Troeltsch ou encore Reinach, Heidegger accentue la "nécessité d'une attitude phénoménologique face au vécu religieux" (319), dont le sens varie et s'exprime tantôt sous la forme d'une expérience de la valeur de type néokantienne, tantôt sous la forme d'un corrélat d'acte avec Husserl ou déjà sous celle d'une herméneutique du "je historique" (336). La centration sur le vécu et sur le sujet qui s'opère dans ces ébauches fait place à un modèle structurel d'expérience humaine différent de celui que l'on rencontrera dans le cours magistral *Introduction à la phénoménologie de la religion*[12].

[12] M. Jung, « Phänomenologie der Religion », in D. Thöma (éd.), *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung,* Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlag, 2003, p. 10 (colonne 2) : « Gerecht werden lässt sich diesen Texten nur wenn man sie als "Schriften des Übergangs" versteht, mit entspechend tentativen, von Semester zu Semester variierenden Begriffsbildung, die gegen die objektgeschichtlich Tendenz der eingeführten Begrifflichkeit nicht selten gewalt ein eigene Sprache stellen, mit der Vollzugscharakter des Verstehens zum Ausdruck kommen soll. Die Entwürfe zur Mystikvorlesung sind hier besonderes aufschlussreich. In der Auseinandersetzung mit Schleiermacher, so wie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Naturellement, tout dépend du sens et de la valeur que l'on accorde au terme de « *Übergang* ». Pour notre part, nous avons pris le parti de montrer qu'il ne s'agit pas d'une simple phase transitoire, mais plutôt d'un passage riche en significations, du point de vue de la période et des sources que nous avons délimitées. L'enquête consistera également à montrer que l'esquisse peut très bien fonctionner en circuit fermé et que, pour cette raison, elle ouvre sur une autre pensée qu'elle-même. Nous parlons d'une herméneutique théo*logique* dont la pertinence permet de l'utiliser à la fois vis-à-vis de la tradition religieuse *et* des écrits heideggeriens.

Avant de commencer le commentaire proprement dit, il faut encore mentionner l'écueil de la forme. Pourquoi *Les fondements philosophiques de la mystique médiéval* ne s'est jamais transformé en un véritable cours, alors que l'on sait que cela était initialement prévu pour le semestre d'hiver 1918/1919 ? Il est assez difficile de connaître les raisons exactes pour lesquelles, à la fin du mois d'août 1918, Heidegger change ses plans et propose au doyen de la Faculté de Freiburg un autre cours intitulé *Grundprobleme der Phänomenologie*[13]. Selon les témoignages les plus répandus, Heidegger aurait manqué de temps pour rédiger ce cours et le présenter sous les traits d'une véritable *Vorlesung*. En regard de la forme préparatoire et relativement décousue des notes, l'explication se tient. Cependant, d'autres commentateurs pensent qu'il ne s'agissait là que d'une raison mineure[14]. Ils avancent que Heidegger était embarrassé à l'idée de présenter un cours de facture aussi religieuse et qu'il s'était

Autoren wie Otto, Troeltsch und Reinach betont Heidegger "die Notwendigkeit einer phänomenologische Einstellung auf das religiöse Erlebnis" (319), das manchmal eher neukantianisierend als Werterlebnis, dann mit Husserl als Aktkorrelat oder auch schon im Sinne einer Hermeneutik "im historischen Ich" (336) gefasst wird. Die Erlebnis- und Subjektfixierung dieser Skizzen macht dann in der Vorlesung "Einleitung in die Phänomenologie der Religion" einem differenzierten Strukturmodell menschlicher Erhfahrung Platz ».

[13] GA 58.

[14] C'est surtout le parti de O. Pöggeler, bien qu'il ne prenne jamais la peine de l'expliciter (cf. *Neue Wege mit Heidegger* ; *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*), de M. Jung (art. cit.), de P. Capelle (*Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, *op. cit.*) et de E. Wolz-Gottwald (« Martin Heidegger und die philosophische Mystik », in *Philosophisches Jahrbuch*, 104/1997).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

récemment rendu compte qu'il ne pouvait plus tenir ce genre de discours, qu'il s'éloignait de la phénoménologie de la religion pour rejoindre plus nettement et inconditionnellement une philosophie phénoménologique areligieuse. La radicalité de son projet exigeait qu'il coupe les ponts avec le religieux et qu'il repense les fondements de la philosophie dans une perspective globale, libérée de références théologiques devenues trop encombrantes. Cela n'est certainement pas tout à fait faux. Mais on peut alors se demander pourquoi il continue à rédiger des notes pour l'esquisse jusqu'en 1919 ? La légende veut que Platon ait brûlé ses pièces de théâtre après avoir rencontré Socrate. Nul doute que si Heidegger n'a pas fait de même avec ses manuscrits de phénoménologie de la religion, c'est parce qu'il ne s'est pas opéré de coupure aussi nette et que le religieux demeure pour lui, au moins jusqu'en 1924, un paradigme majeur et absolument unique. Il faut donc bien admettre que Heidegger n'avait jamais vraiment abandonné ce projet et qu'il ne souhaitait pas l'enterrer pour la simple et bonne raison qu'il lui paraissait répondre à certaines questions qu'il se posait toujours à l'époque et que seule une phénoménologie de la religion pouvait encore l'aider à résoudre[15]. C'est ici qu'intervient la thèse intermédiaire de Kisiel qui suggère que si Heidegger a annulé ce cours, c'est peut-être en raison de ses forts accents luthériens, dont il devait craindre en première instance la réception dans une Freiburg archi-catholique[16]. Dans tous les cas, l'esquisse n'était ni un simple coup d'essai ni une application dérivée d'une phénoménologie transcendantale. C'est ce que nous allons essayer de montrer sans plus tarder. En procédant à un commentaire exégétique des notes en question, nous espérons convaincre le lecteur que l'esquisse est digne d'être étudiée pour elle- même, précisément parce qu'elle fonde toute une dimension indépendante de la philosophie du jeune Heidegger, celle que nous avons appelé, en accord avec son contenu, « Phénoménologie de la religion et herméneutique théo*logique* ».

[15] Ainsi naîtront les deux grands textes de la GA 60 sur Paul et Augustin qui, bien qu'ils reprennent des apports des GA 58 et 59, portent encore indéniablement les traces de l'esquisse. Comme nous le verrons, de nombreuses problématiques y sont reprises comme telles.

[16] T. Kisiel, *Genesis*, p. 111.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

3. La thèse additive – Le travail d'archive de Theodore Kisiel – et Alfred Denker

Tout ce que nous venons d'énoncer concernant les *Fondements philosophiques de la mystique médiévale* se doit d'être nuancé. En effet, ce que nous avons retracé n'est *que* l'histoire *officielle* de cette série de notes aussi étranges qu'hétéroclites. En déclarant cela, nous ne remettons pas en cause les pages précédentes, mais nous tenons simplement à nous faire l'écho des découvertes faites grâce au scrupuleux travail d'archive réalisé par l'un des plus grands spécialistes de la pensée du jeune Heidegger en la personne de Theodore Kisiel. Bien avant la parution du tome 60 de la *Gesamtausagabe* en 1995, le chercheur américain avait déjà eu l'occasion de consulter les manuscrits originaux, consignés à Marbach am Neckar, à partir desquels ce volume a été édité par Claudius Strube (en ce qui concerne l'esquisse). Ainsi, en 1993, dans son *The Genesis of Heidegger's « Being and Time »*, Kisiel faisait déjà état de notes inédites qui ne seront pas reprises dans le florilège préparé par Strube. Ses découvertes, essentielles parce qu'elles rétablissent un certain nombre de vérités quant à l'esquisse – sans pour autant invalider totalement l'histoire officielle que nous évoquions plus haut –, seront publiées en 2008 dans un ouvrage collectif dirigé par S. J. McGrath et A. Wiercinski entièrement consacré à la GA 60 et qui devrait s'intituler *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*.

Dans cette contribution, Kisiel explique en substance que le sous-titre « Feuilles préparatoires et esquisses pour un cours non tenu – 1918/1919 » [*Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung – 1918/1919*] » qui accompagne l'appendice final à la GA 60 intitulé rétrospectivement « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale » est en réalité tout à fait trompeur. Les archives révèlent que les notes qui forment cet appendice sont divisées en deux cahiers, eux-mêmes regroupés par une seule feuille qui les empaquètent et qui portent le titre « Phénoménologie de la conscience/vie religieuse » – c'est Heidegger lui-même qui a biffé le mot « conscience » pour le remplacer par celui de « vie ». Or, selon Kisiel, c'est ce titre qui aurait du se retrouver en tête de cet appendice, et non pas celui cité plus haut, qui reprend simplement la notice manuscrite de Heidegger sur la feuille qui empaquetait le « nouveau cahier » (cf. la liste établie plus loin). Ensuite, si l'on peut penser avec raison que certaines de ces notes étaient bien

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des travaux préparatoires pour le cours du WS 1918/1919 annoncé par Heidegger, on ne peut non plus nier qu'une grande partie d'entre elles (notamment celles sur la mystique eckhartienne), écrites dans la foulée de l'habilitation, c'est-à- dire entre 1915 et 1917, n'ont été intégrées à ce projet de *Vorlesung* que tardivement. De même, grâce à un examen graphologique minutieux, Kisiel a été en mesure de découvrir que certaines notes, en fait des extraits de Dilthey soigneusement sélectionnés et recopiés par Heidegger, devaient dater de l'époque où il était encore étudiant. Enfin, Kisiel nous informe que Claudius Strube, l'éditeur de l'appendice, opère une sélection à l'intérieur des notes conservées. Ainsi, il a choisi de n'en publier qu'une vingtaine, et a délibérément laissé de côté six d'entre elles, pourtant particulièrement importantes, pour des raisons qu'il omet de préciser dans sa postface. Dans sa contribution, Kisiel se charge donc d'exhumer ces six notes oubliées, de les éditer, et d'apporter quelques corrections et compléments aux notes retenues par Strube. En regard de ces informations, la thèse de Kisiel, que nous qualifions de *thèse additive*, est de dire que l'ensemble des notes heideggeriennes dont la rédaction s'étend sur plusieurs années constitue en réalité le travail préparatoire non pas seulement d'un cours mais d'une réelle et importante monographie qui devait portait le titre de « Phénoménologie de la conscience/vie religieuse ».

Le travail réalisé par Kisiel permet ainsi de rétablir l'histoire *officieuse* et pour le moins extra-ordinaire des notes que nous analysons dans l'étude qui va suivre. Cette découverte est capitale en ceci qu'il nous faudra constamment garder à l'esprit lors de notre commentaire analytique que les écrits que nous étudions ne sont pas le fruit d'un cours avorté mais bien des notes rédigées en vue de la rédaction d'un livre intégralement consacré à la phénoménologie de la conscience religieuse et de son monde. Cette histoire *officieuse* et *vraie* n'étonne en réalité qu'à moitié. La diversité des sources du jeune Heidegger et la profondeur de ses analyses ne pouvaient en effet trouver de justification que dans le projet d'un travail d'ensemble et de grande ampleur que l'on peut qualifier de *révolutionnaire*. Si l'on se permet de parler de ces notes avec tant d'emphase, c'est tout simplement parce qu'elles esquissent avec force une phénoménologie spéciale et spécifique alors inédite dans le contexte des années 1910–1920 et qui le reste encore de nos jours. Le lecteur se rendra compte sans trop de difficulté qu'aucun phénoménologue,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

aucun théologien et même aucun philosophe de la religion n'a tenté de mettre en œuvre un projet semblable à l'esquisse d'une phénoménologie de la conscience religieuse caressé par Heidegger entre les années 1916 et 1919. Cela explique que, à l'instar de Kisiel, l'on soit passablement « envoûté » à la lecture de ces écrits, et ce malgré leur caractère embryonnaire.

Pour mettre un terme à cette introduction spéciale et lancer notre commentaire analytique, il convient de donner la liste exacte des notes qui vont faire l'objet de notre commentaire et qui ne correspond pas à l'ordre établi dans le tome 60 des Œuvres Complètes qui les a recueillies. Cette liste est reproduite d'après les indications données par Alfred Denker dans son *Historical Dictionary of Heidegger's Thought* et par Theodore Kisiel dans la contribution précitée. Par cette énumération, il s'agit de montrer que la *Phénoménologie de la conscience religieuse* avait vocation à bouleverser la phénoménologie comme la théologie en construisant les grandes lignes herméneutiques d'une phénoménologie théo-logique (ou théo*logique*) couvrant un vaste ensemble de sources.

Les notes pour une « Phénoménologie de la conscience/vie religieuse (1916–1919) » telles qu'elles ont été consignées au centre Deutschen Literaturarchiv (DLA) de Marbach – sur les indications de A. Denker et T. Kisiel.

PREMIER RECUEIL DE NOTES

1. **Erkenntnis – Glaube / Augustinus [début 1919] = Connaissance – Foi / Saint Augustin** : Note composée d'une part de citations diverses de Saint Augustin que Heidegger a trouvé chez Dilthey (*Introduction aux sciences de l'esprit*) ; d'autre part des commentaires de Dilthey à propos et autour de ces même citations. À propos de Saint Augustin. Cette note n'a pas été reprise dans la GA 60.
2. **Das christliche Erlebnis = Le vécu chrétien [début 1919]** : Note composée de citations de Dilthey (*Introduction aux sciences de l'esprit*) sur le vécu chrétien en général et plus particulièrement sur l'expérience du christianisme primitif. On y trouve également, toujours en référence au propos de Dilthey, une notice sur la différence entre l'esprit romain et l'esprit grec, mais également l'effet commun

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(et quelque peu néfaste) qu'ils ont produit sur le christianisme. Cette note n'a pas été reprise dans la GA 60.

3. **Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik = Les fondements philosophiques de la mystique médiévale [10. 8. 1919]** : Note reprise dans la GA 60, pp. 303–306.
4. **Mystik im Mittelalter = La mystique au Moyen Âge [août 1919]** : Note reprise dans la GA 60, pp. 306–307.
5. **Mystik. Direktionen = Mystique. Directions [août 1919]** : Note reprise dans la GA 60, p. 308.
6. **Aufbau (Ansätze) = Constructions (Points de départ) [août 1919]** : Note reprise dans la GA 60, p. 309.
7. **Glaube u. Wissen = Foi et savoir [août 1919]** : Note reprise dans la GA 60, p. 310.
8. **Irrationalismus = Irrationalisme [14. 8. 1919]** : Note reprise dans la GA 60, p. 311.
9. **Historische Vorgegebenheit und Wesensfindung = Prédonation historique et découverte de l'essence [août 1919]** : Note reprise dans la GA 60, pp. 311–312.
10. **„Problem: Das Schweigen…" = « Problème : le silence…" [1917]** : Heidegger n'a pas donné de titre à cette note ; l'éditeur de la GA 60 a proposé [Religiöse Phänomene] = [Phénomènes religieux]. Elle a donc été reprise dans la GA 60, p. 312.
11. **Das religiöse Apriori = L'a priori religieux [1917]** : Note reprise dans la GA 60, pp. 312–315.
12. **Irrationalität bei Meister Eckhart = L'irrationalité chez Maître Eckhart [1917]** : Note reprise dans la GA 60, pp. 315–318.

SECOND RECUEIL DE NOTES

13. **Über das Wesen der Religion. 2. Rede = Second discours sur l'essence de la religion [exposé tenu le 1. 8. 1917]** : Note reprise dans la GA 60, pp. 319–322.
14. **Ursinn der Geistigkeit in ihrer zentralen Lebendigkeit = Le sens originel de la spiritualité dans sa vitalité centrale [1916]** : Cette note se compose essentiellement de citations en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

provenance des Sermons de Maître Eckhart. Elle n'a pas été reprise dans la GA 60.

15. **Phänomenologie der religiösen Erlebnisses und der Religion = Phénoménologie du vécu religieux et de la religion [1917]** : Note reprise dans la GA 60, pp. 322–324.
16. **Das Absolute = L'Absolu [juin 1918]** : Note reprise dans la GA 60, pp. 324–327.
17. **Hegels ursprüngliche früheste Stellung zur Religion und Konsequenzen = La position originelle, précoce de Hegel sur la religion et ses conséquences [1917–1918]** : Note reprise dans la GA 60, p. 328.
18. **Probleme = Problèmes [1917– 1918]** : Note reprise dans la GA 60, p. 328. Au verso de cette note, on trouve une bibliographie concernant l'École de l'Histoire des Religions qui porte comme titre **„Zu beachten die Literatur" [1917–1918]**. Cette note bibliographique n'a pas été reprise dans la GA 60.
19. **Glaube = Foi [1917–1918]** : Note reprise dans la GA 60, p. 329.
20. **Frömmigkeit – Glaube. Vgl. Vertrauenspsalmen = Piété – Foi. En rapport avec les Psaumes sur la confiance [début 1919]** : Note reprise dans la GA 60, pp. 329–330.
21. **Der *gebende* Charakter im Glaubensphänomen = Le caractère *donateur* dans le phénomène de la foi [1917–1918]** : Cette note contient des citations des Épîtres pauliniennes et deux références bibliographiques, toujours à l'École de l'Histoire des Religions (A. Deissmann & A. Schettler). Elle n'a pas été reprise dans la GA 60.
22. **Zu Schleiermacher, Der christliche Glaube und Religionsphänomenologie überhaupt = Sur la *Foi chrétienne* de Schleiermacher et sur la phénoménologie de la religion en général [1918]** : Note reprise dans la GA 60, pp. 330– 332.
23. **Das Heilige – Otto Rezension = Le Sacré – Recension d'Otto [juillet 1918]** : Note reprise dans la GA 60, pp. 332–334.
24. **Zu den Sermones Bernardi in Canticum canticorum = Sur les Sermones Bernardi in Canticum canticorum [6. 9. et 10. 9. 1918]** : Note reprise dans la GA 60, pp. 334–336.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

25. **„Das Phänomen der (inneren) Sammlung…" = « Le phénomène du rassemblement ou de la concentration (intérieur-e)… » [1918]** : Cette note portant sur Saint Thérèse d'Avila, initialement indépendante, a été raccrochée par l'éditeur de la GA 60 à la précédente sur Bernard de Clairvaux. Cf. GA 60, pp. 336–337.

Les six notes exhumées par Theodore Kisiel[17] feront l'objet du même examen détaillé que les autres dans un prochain travail, qui clora le commentaire de l'esquisse et proposera une étude fouillée des cours sur Paul et Augustin ainsi que du protocole sur Luther, remplissant ainsi le programme fixé dans l'*introduction générale* de ce livre. Étant donné l'importance des informations complémentaires apportées par Kisiel, qui ne fait que confirmer notre interprétation d'ensemble des notes déjà disponibles, il nous a semblé plus sage d'attendre leur publication avant d'en proposer au public une analyse interprétative. Pour des raisons similaires, notre commentaire s'organise selon l'ordre des notes telles qu'elles ont été publiées dans le tome 60 des Œuvres Complètes et non pas selon celui que nous venons d'indiquer.

[17] Pour un bref aperçu, on consultera le *Genesis* de Kisiel, pp. 68–115. Même si le spécialiste n'en donne pas une étude exhaustive, cela vaut tout de même largement la peine de s'y reporter.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE I

LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE LA MYSTIQUE MÉDIÉVALE

1. Positionnement

Comme nous l'avons annoncé dans la présentation de ces notes, le projet heideggerien est tout empreint de phénoménologie husserlienne, et les lignes introductives de ce paragraphe l'illustrent[1]. S'il est vrai que l'investigation sera amenée à parler de philosophie et de mystique, il n'en reste pas moins que l'analyse devra être guidée de part en part par la méthode phénoménologique. Celle-ci est à la fois « *la* méthode et la problématique directrice »[2]. Cette duplicité de l'exploration phénoménologique qu'il se propose d'entreprendre pose-t-elle problème aux yeux de Heidegger lui-même ?

Nous avons ici un exemple de l'ambivalence du projet heideggerien que nous décrivions déjà dans notre introduction. Premièrement, la phénoménologie seule peut se prévaloir du titre de véritable philosophie. Comme nous allons le voir dans le courant de l'analyse, il n'est pas question de laisser les néokantiens (Natorp, Windelband, Rickert), les

[1] Cf. l'expression de J. Greisch (*BA* III, p. 532) qui, pour qualifier le passage qui va suivre, déclare : « cette formule fleure encore bon l'atelier husserlien ». On note que le jeune *Privatdozent* Heidegger, qui lit Husserl depuis plusieurs années déjà, commence à cette époque (1919) son travail d'assistant auprès du maître. Comme nous ne traitons le rapport de la proto-phénoménologie heideggerienne à la méthode husserlienne que de manière « oblique » dans cette étude, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à des travaux qui lui en donneront un aperçu sérieux et exhaustif : P. Quesne, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Dordrecht, Kluwer, 2003 ; H.-H. Gander, « Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl », in A. Denker & H. Zaborowski (Hg.), *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1, *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Freiburg, Karl Alber, 2004 ; G. Hoffmann, *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein, Reflexion, Selbst und Zeit im Frühwerk*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005.

[2] La mise en italique est de nous.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

philosophes de la religion contemporains (Troeltsch) ou les historiens-théologiens (Otto) s'emparer du thème des fondements *philosophiques* de la mystique médiévale. La phénoménologie transcendantale est donc nécessaire à la visée scientifique originaire du projet engagé. Elle est *la* méthode requise et elle surpasse toutes les autres (psychologie et épistémologie notamment). Cela est acquis.

Mais il ne faut pas oublier que l'investigation que propose Heidegger est celle de la « conscience religieuse »[3]. Il va donc obligatoirement falloir ouvrir le tiroir théo*logique* de la phénoménologie. Cela n'implique ni une redéfinition ni une refonte de celle-ci, mais tout simplement une *inflexion*. Et cela, Heidegger en est conscient lorsqu'il déclare que l'investigation phénoménologique de la conscience est *aussi* « la problématique directrice ». La phénoménologie doit donc être *problématisée* si elle veut espérer appréhender correctement le problème des « fondements philosophiques de la mystique médiévale ». De cela, la discipline créée par Husserl ne sort pas rabaissée, ni diminuée ; au contraire, Heidegger entend simplement montrer comment la phénoménologie est capable de s'approprier philosophiquement le phénomène de la mystique.

« La phénoménologie est une méthode d'analyse des expériences vécues » plus qu'une « doctrine philosophique »[4]. L'incarnation religieuse de ces expériences vécues appelle donc une *radicalisation pratique*. Le nécessaire rapprochement entre versant purement transcendantal et versant théo*logique* de la phénoménologie correspond aussi à un passage sensible, de la phénoménologie théorique, telle qu'elle est encore pratiquée par Husserl, à une phénoménologie appliquée et dynamique, celle qui aura pour tâche d'investir la conscience religieuse[5]. Bien qu'il soit nécessaire de prendre note de la réinscription du projet heideggerien dans la phénoménologie husserlienne, force est de constater que Heidegger commence à s'affranchir peu à peu de l'optique particulière

[3] « Phénoménologie de la conscience religieuse », c'est le titre du projet de Heidegger en 1916, comme l'a montré Kisiel dans ses travaux récents. Cf. notre introduction spéciale. Explication qui éclaire les informations données par C. Strube dans sa post-face à la GA 60, pp. 344–345.

[4] H. Hanafi, *L'exégèse de la phénoménologie*, Le Caire, Dar Al-fikr Al-arabi, 1966, p. 71.

[5] *Ibid.* pp. 74–101.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de son maître. Il semble en effet vouloir déplacer la conception husserlienne, de l'analyse de la subtilité du vécu à celle de son mouvement propre. Telle est *l'inflexion* à laquelle Heidegger tente de donner forme dans ces notes[6].

2. La phénoménologie husserlienne et son double

Définition de la tentative par la négative

Heidegger qualifie son entreprise, tout d'abord de manière négative. Il ne s'agit pas de construire une philosophie de la religion. Son époque en est déjà pleine[7]. Fondées sur la psychologie, l'épistémologie, la métaphysique ou la philosophie de l'histoire, presque toutes d'inspiration hégélienne[8], elles sont impropres à élucider le contenu de la conscience religieuse. La faillite de toutes ces philosophies constructivistes aux yeux du jeune Heidegger explique qu'il renonce à élaborer une telle systématique et qu'il se tourne vers la phénoménologie qui, par la rigueur qui lui est propre, est certainement plus à même d'appréhender les vécus religieux. Pourquoi ? Parce qu'elle s'efforce de ne pas transformer directement la religion en un objet de connaissance. Le sens relationnel [*Bezugssinn*] qu'elle installe entre elle et la religion est de nature à la comprendre originairement, dans son mouvement propre et non pas dans ses seules manifestations extérieures ou sa relation à l'histoire monumentale[9]. Comme nous allons le voir par la suite, cette posture est primordiale pour l'analyse du vécu religieux.

[6] Nous préférons l'expression « inflexion » à celle, plus problématique, de « transformation », trop fréquemment utilisée sans que l'on en mesure les véritables enjeux. Sur ce point, on consultera la contribution de I. Fehér, « Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie :* Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey and Jaspers », in T. Kisiel & J. Van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start*, New York, SUNY Press, 1994, notamment pp. 74–75.

[7] GA 60, pp. 19–30. Heidegger esquisse une typologie des différents courants de la philosophie de la religion et s'exclame que « Même les dames se mettent à écrire des philosophies de la religion » (p. 19) !

[8] J. Greisch, *BA* III, p. 533.

[9] GA 60, p. 29.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Définition de la tentative par la négative (bis)

Négativement encore : il faut absolument éviter « la dissolution dans l'historique pur comme tel ». Ici, nous pouvons gager que Heidegger vise les philosophies de la religion fondées sur la philosophie de l'histoire hégélienne. Cette tendance est particulièrement bien illustrée par la philosophie de la religion développée par Ernst Troeltsch. Ce dernier, influencé par Hegel et les travaux de la *Religionsgeschichtliche Schule*[10], « cherche encore à comprendre le devenir historique de la religion, en le référant à une unité première et en supposant qu'il marche vers un but ultime »[11]. Cette unité première absolue est assimilable à ce que Heidegger nomme l'« historique pur comme tel », une sorte d'Esprit en somme. Il laisse entendre que cette conception est philosophiquement néfaste. Elle nuit doublement à l'originalité du devenir *religieux*. Non seulement elle passe totalement à côté des vécus propres [*Eigenerlebnisse*], mais elle se perd également en conjectures lorsqu'elle s'occupe presque exclusivement de savoir si c'est une religion universelle de la raison ou bien une religion positive (christianisme, bouddhisme, islam) qui finira par s'imposer à l'humanité[12]. Le « système de l'histoire » hégélien est à la fois trop vaste et trop simple pour espérer investir la conscience religieuse. L'adopter, c'est risquer « la dissolution » à coup sûr. Le vécu religieux ne peut que se perdre dans le labyrinthe du système. La mobilité [*Bewegtheit*] qui caractérise la conscience religieuse diffère fondamentalement de celle de la dialectique hégélienne. Non pas que Heidegger refuse à tout prix de miser sur la puissance dialectique de la négation (processus qui est par ailleurs présent dans le religieux), mais la téléologie propre à la philosophie

[10] La *Religionsgeschichtliche Schule*, école dite de l'« Histoire des Religions » s'est illustrée notamment par les travaux de J. Weiss (1863–1914), W. Bousset (1865–1920) et H. Gunkel (1862–1932), en insistant sur l'influence des religions païennes et hellénistiques sur la religion chrétienne. Ce qui explique son attachement particulier aux sources historiques, ainsi qu'au travail de l'« Histoire ». E. Troeltsch et R. Otto sont partiellement rattachés à cette école. Cf. l'article « Exégèse » par A. E. Harvey, in *DCT*, p. 447. Cf. le chap. XVII de cette étude qui donne quelques éléments de réflexion à propos de l'École de l'Histoire des Religions.

[11] J. Greisch, *BA* I, p. 406.

[12] GA 60, pp. 23–24.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'histoire hégélienne l'empêche de « s'approcher de la vie religieuse elle-même, authentiquement et de manière purement méthodique »[13].

Définition positive

Enfin, Heidegger évoque la qualification positive de son entreprise, certainement la plus importante, car elle se rapporte directement à la discipline phénoménologique. Cette dernière, en tant que critique philosophique, est d'ailleurs nécessairement *positive*[14], c'est-à-dire qu'elle consiste « dans l'exhibition de la véritable sphère des problèmes »[15]. Quels sont alors ces problèmes ?

C'est précisément maintenant que surgit le lexique husserlien dans toute sa profondeur, mais aussi dans toute sa complexité ; et que la déclaration de Heidegger selon laquelle c'est Husserl qui lui a « implanté les yeux » prend tout son sens[16]. Nous nous trouvons face à une série de termes techniques en provenance directe de la phénoménologie husserlienne. Essayons donc d'expliciter la portée de ces termes dans le cadre de la phénoménologie de la religion heideggerienne. Il nous faut d'abord noter que « reconduire » est un synonyme de « fonder »[17]. Ainsi, reconduire les phénomènes à la conscience pure consiste tout d'abord à *fonder* l'origine de la formation du sens dans la subjectivité transcendantale. Il s'agit de déceler à travers les phénomènes la structure de « *vécus intentionnels* » et non pas de « vécus comme de quelconques choses mortes »[18]. La mobilité de la vie et sa vivacité [*Lebendigkeit*] se profilent déjà comme des éléments primordiaux de l'analyse heideggerienne, en opposition à toute interprétation statique, qui ne prendrait pas en compte l'intentionnalité de la conscience religieuse.

Mais en amont de ce travail, il faudra commencer par (1) « clarifier » les phénomènes de manière authentique, et (2) les « voir » dans leur

[13] GA 60, p. 305.
[14] GA 56/57, p. 126.
[15] J. Greisch, *O&T*, p. 26. Avec un renvoi à GA 56/57, p. 128.
[16] GA 63, p 5. Avant cela, Heidegger écrit : « Mon compagnon de route dans la recherche fut le jeune Luther, et mon modèle Aristote, que le premier haïssait. Les coups, c'est Kierkegaard qui me les a portés ».
[17] E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000, p. 260.
[18] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 298 [p. 178 des *Hua*].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« originarité » pareillement authentique. La proximité de ces deux tâches semble évidente. Mais encore faut-il les expliquer. (1) Que signifie l'acte de clarifier dans le cadre d'une phénoménologie de la conscience religieuse ? Comment s'opère-t-il ? Clarifier implique de remonter à « la couche sous-jacente qui sert de fondement », la couche proprement eidétique, afin « de transmuter le non-vivant en vivant, la confusion en distinction, et aussi le non-intuitif en intuitif »[19]. Heidegger cherche donc à s'approcher de l'essence des phénomènes religieux. Le « clarifier » authentique se place au niveau des « essences [*Wesen*] et des connexions d'essences [*Wesenzusammenhänge*] » qui résident dans les noèmes et les noèses spécifiques à la conscience religieuse[20]. La clarification s'impose donc avant tout comme une réduction du fait à l'essence, autrement dit, une réduction eidétique[21]. Celle-ci, dans le cadre de la phénoménologie de la religion heideggerienne, doit mettre en évidence l'origine du monde religieux et des phénomènes qui le composent. Cette opération permettra d'atteindre une « conscience intuitive » des essences, et donc de travailler dans l'intuition.

(2) Or, l'intuition est précisément ce qui nous mène vers le voir dans l'originarité. En effet, la *Wesenschau* n'est autre que « la capacité de "voir", c'est-à-dire de discerner, des significations essentielles »[22]. Heidegger oriente donc son analyse vers une recherche portant sur les essences [*Wesenforschung*] et particulièrement sur leur mode de donation. Pour paraphraser le § 67 des *Ideen I* : si nous portons notre regard sur les vécus pour les étudier, si nous nous intéressons à leur façon de se donner, et si nous voulons élucider leur essence, alors nous nous apercevons qu'il est possible de les cerner avec clarté, dans leur originarité[23]. Dans n'importe quel vécu, et a fortiori dans les vécus de la conscience religieuse nous dit J. Greisch, il est possible de voir l'*eidos* véritable[24]. Telle est la tâche à laquelle le jeune Heidegger entend s'astreindre. On note enfin l'existence d'un lien originel entre le « voir » et la « clarification » d'une part, et le

[19] *Ibid.*, p. 421 [p. 260].
[20] *Ibid.*, p. 217 [p. 124].
[21] On note que la réduction est elle-même synonyme de « re-conduction ». Cf. E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, *op. cit.*, p. 262.
[22] J. Greisch, *BA* II, p. 33.
[23] E. Husserl, *op. cit.*, p. 217 [p.124].
[24] J. Greisch, *BA* II, p. 34.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« comprendre »[25] d'autre part. Ce triangle préfigure, de manière encore implicite, l'association entre phénoménologie et herméneutique[26]. On peut tout d'abord affirmer sans peine que le jeune Heidegger revendique l'idée selon laquelle on ne peut voir l'essence sans la comprendre et que, inversement, le comprendre *travaille* sans cesse dans l'intuition de l'essence[27]. Ensuite, il semble juste de dire que, pour Husserl comme pour Heidegger, la réduction, outil principal de la clarification, est elle-même « secrètement herméneutique en ce qu'elle rappelle que l'accès aux choses essentielles procède toujours d'une re-conduction du regard » et d'une re-direction vers l'intention[28]. Tous ces éléments tendent à accréditer la thèse d'une phénoménologie qui, par le truchement de l'herméneutique, se destine tout particulièrement à l'analyse de la conscience religieuse. En effet, nous verrons plus loin dans ce cours que l'idée que Heidegger se fait alors de la description phénoménologique est tout à fait à même de rejoindre l'analyse d'un monde religieux à l'intérieur duquel « le moi historique existe en interprétant son monde qui est aussi bien la demeure de Dieu »[29]. La phénoménologie herméneutique du jeune Heidegger n'est donc pas seulement susceptible de se saisir du monde religieux, elle est aussi bien *faite* pour lui.

Clôturons enfin l'explicitation de la reconduction annoncée par Heidegger dans cette dernière qualification positive de l'investigation phénoménologique. Après avoir défini les tâches de la « clarification » et du « voir », et après avoir compris quels matériaux phénoménologiques ces deux procédés mettent à notre disposition – en l'occurrence, des

[25] J. Greisch les tient pour synonymes. Cf. *O&T*, p. 24.

[26] Fait non négligeable, cette association sera formulée de manière explicite et pour la première fois, dans cette esquisse d'une phénoménologie de la religion que nous commentons. Cf. GA 60, p. 336 et notre chap. XX.

[27] C'est d'ailleurs dans les *Grundprobleme*, qui remplaceront finalement cette esquisse, que Heidegger exprime cette nécessaire réciprocité : « tout comprendre s'accomplit dans l'intuition » et « en partant du comprendre, le concept d'essence reçoit un sens nouveau ». Cf. GA 58, pp. 240–241 ; cité par J. Greisch, *O&T*, p. 26. Cf. J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 32.

[28] J. Grondin, « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique », in *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 29.

[29] P. Capelle, « Phénoménologies, religion et théologies chez Martin Heidegger », art. cit., p. 187.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

intuitions eidétiques qui nous permettent de comprendre le mode de donation et la direction d'intentionnalité des phénomènes qui naissent dans la conscience religieuse –, il s'agit maintenant de reconduire le tout « à la conscience pure et à la constitution de celle-ci ». Selon le titre même du § 50 des *Ideen I*, la conscience pure doit avant tout être comprise comme « champ de la phénoménologie », et elle l'est précisément parce qu'elle constitue le « résidu phénoménologique » qui demeure après la réduction[30]. Nous parlions plus haut de la re-direction nécessaire du regard vers l'intention. C'est cela même que Heidegger convoque en vue de la saisie et de l'étude des phénomènes religieux qui naissent dans la conscience pure[31]. Il faut bien noter que la théorisation dont il est ici question est tout à fait « formelle », en ce sens qu'elle s'efforce de s'approcher au plus près de la vie religieuse en recherchant le sens de celle-ci[32].

Le processus d'approche n'est donc pas neutre, il se double d'une recherche [*Forschung*] portant sur la constitution du sens. La constitution est alors à comprendre comme « le "mouvement de reconstruction" qui suit l'accomplissement de la réduction », lequel mouvement se caractérise par un regroupement « des prestations [*Leistungen*] de la subjectivité » et désigne principalement « le chemin de la compréhension de tout ce qui peut valoir comme sens »[33]. Dans les termes de la phénoménologie de la religion du jeune Heidegger, cette réflexion est susceptible d'être reformulée ainsi : reconduire les phénomènes clarifiés et vus à la conscience pure et à la constitution de celle-ci revient à mettre en lumière les prestations *spécifiquement* religieuses de la conscience qui ont permis la constitution du sens [*Sinnkonstitution*] *spécifiquement* religieux des phénomènes qui apparaissent dans le monde de la vie [*Lebenswelt*] lui aussi *spécifiquement* religieux. Enfin, le processus de « constitution » du sens à l'œuvre dans la conscience religieuse implique, comme c'est le cas dans la phénoménologie transcendantale, que le chercheur s'arrache à l'attitude naturelle pour s'ouvrir à l'énigme du monde religieux. S'il

[30] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, p. 165 [p. 94].
[31] *Ibid.*
[32] J. Greisch, *O&T*, p. 25. Elle n'a donc rien à voir avec la théorisation ou théorétisation, prise au sens habituel, c'est-à-dire comme rationalisation, voire ratiocination.
[33] Cf. H.-G. Gadamer, « Die Phänomenologische Bewegung », in *GW*, Bd. III, p. 135.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est vrai que, d'une part, il existe autant d'intuitions que de modes de donations du sens, et que, d'autre part, la conscience pure, de par la nature même de sa visée intentionnelle, est ouverte à l'extériorité et tendue vers la transcendance[34] ; alors le projet heideggerien de fonder une phénoménologie de la religion sur les postulats mêmes (au moins sur certains, tout en considérant l'*inflexion*) de la phénoménologie transcendantale husserlienne semble tout à fait justifié.

Ce bref passage par la phénoménologie husserlienne nous a permis de mieux saisir la visée de la phénoménologie de la religion esquissée par le jeune Heidegger tout en mesurant sa dette à l'égard de certains schèmes du maître. La digression était néanmoins provisoire. Nous reviendrons ultérieurement sur la coloration husserlienne de quelques autres termes, mais nous tâcherons alors d'insister sur les implications de ceux-ci dans le cadre de l'analyse du vécu religieux, plus que sur leur provenance.

Pour finir, nous avons cru bon de citer un passage synthétique de J. Greisch s'exprimant sur les tâches d'une phénoménologie de la religion qui partirait de la phénoménologie transcendantale telle qu'elle est définie par Husserl. Sans que l'auteur se réfère au jeune Heidegger, on ne peut que s'étonner devant la formidable adéquation entre les programmes husserlien et heideggerien, adéquation qui se vérifiera tout au long de l'esquisse et que le lecteur devra constamment garder à l'esprit lors de la lecture de celle-ci :

> En se focalisant sur les noèses et les noèmes propres à la conscience religieuse, et en cherchant à retrouver les intuitions donatrices originaires propre au champ religieux, la phénoménologie veut nous donner les moyens de comprendre la vie intentionnelle religieuse en quelque sorte de l'intérieur. Cette investigation concerne toutes les dimensions du phénomène religieux : la dimension cognitive, mais aussi la dimension intersubjective du "monde vécu" du croyant, avec ses médiations corporelles dans l'agir rituel, son rapport particulier à l'histoire et autres formes culturelles. Une réflexion sur le rôle que joue la religion dans la constitution transcendantale de la subjectivité concrète concerne l'ensemble des médiations qui constituent le vivre incarné : l'individualité personnelle, les structures du vivre-ensemble, allant du plus proche au plus lointain, les relations de filiation, de transmission et d'héritage, l'historicité, la responsabilité éthique absolue, pour soi et pour l'humanité, etc.[35].

[34] J. Greisch, *BA* II, respectivement p. 23 et p. 27.
[35] J. Greisch, *BA* II, p. 39.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette réflexion s'inspire directement de Husserl lui-même qui écrivait :

> On aurait besoin d'effectuer une séparation radicale entre le factum contingent et l'eidos, on aurait besoin de l'étude des nécessités d'essence et des possibilités d'essence de la conscience religieuse et de ses corrélats ; on aurait besoin d'une typique d'essence systématique des niveaux des donations phénoménologiques et cela dans leur développement nécessaire en vertu de leur essence[36].

3. Histoire et Compréhension

Le passage suivant va permettre de préciser davantage l'entreprise heideggerienne, et il doit être traité séparément car il présente une première fois les deux éléments fondamentaux de l'inflexion de la phénoménologie transcendantale. Heidegger commence par pointer un problème : certes, il faut procéder à une réduction de type phénoménologique, mais la vision des phénomènes obtenue par cette *épochê* devra simultanément être (1) « comprise » (2) « à partir de l'historique ».

Comprendre…le vécu

Nous avons déjà esquissé plus haut l'apparition d'un « tournant herméneutique » de la phénoménologie heideggerienne[37], mais nous pouvons détailler ici un peu plus précisément l'action modificatrice du comprendre sur l'analyse phénoménologique. Selon ce qui est suggéré par Greisch, « tout se passe comme si le concept de compréhension venait corriger celui d'intuition »[38]. Le concept d'intuition va rester central, mais son utilisation nécessitera désormais la pensée conjointe de la compréhension comme clé des informations que celle-ci recèle.

Déceler la structure de la constitution du sens dans la conscience pure est une chose, rendre cette structure philosophiquement exploitable et disponible [*weiterverfügbar*] pour l'analyse *sui generis* de la région de

[36] *Hua* III, *Briefwechsel*, t. VII, p. 207, lettre du 5. 3. 1919.

[37] La thèse du tournant, généralisée par J. Grondin (Cf. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*) à la série des grands phénoménologues du XX^e^ siècle (Husserl, Heidegger, Gadamer, Ricœur, Derrida), est contestée par J. Greisch (*O&T*, p. 26) qui considère la phénoménologie heideggerienne comme herméneutique de part en part, en raison de l'absence d'une « phase non herméneutique » préalable.

[38] J. Greisch, *AV&AS*, p. 74.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

signification spécifique à la conscience religieuse en est une autre. Le passage de l'une à l'autre est précisément rendu possible par le concept de compréhension : « *Das Verstehen selbst ist ein Führung* »[39]. Le comprendre dirige l'attention, réoriente le regard vers l'interprétation des intuitions donatrices originaires. L'entreprise herméneutique redouble l'analyse phénoménologique. Elle lui permet en quelque sorte d'atteindre une « réflexivité », au sens d'une prise de distance, que Heidegger estime encore trop faible dans la phénoménologie transcendantale husserlienne, qui demeure prisonnière de l'« atomisme logique »[40]. Le redoublement herméneutique du processus purement phénoménologique s'exprime alors principalement comme la tentative de « viser la visée, de s'engager intentionnellement dans l'intention »[41].

La question se pose de savoir si la dimension compréhensive de la phénoménologie ici convoquée par Heidegger est la résultante directe de son objet d'étude, en l'occurrence la mystique médiévale ; ou bien si la phénoménologie de la religion nécessite l'herméneutique au même titre que la phénoménologie « générale » (i.e. transcendantale). Il semble que la seconde solution soit la plus vraisemblable, mais il n'est pas inutile de signaler, comme nous l'avons déjà fait plus haut, que c'est bien dans ce cours non donné, creuset d'un projet de large envergure, que Heidegger établit pour la première fois une connexion entre phénoménologie et herméneutique. Si l'*Intentionalitätforschung* de la conscience religieuse est l'événement qui lui a fait prendre conscience de cette nécessaire association, on peut alors supposer qu'il existe bien là une dette de Heidegger à l'égard de la tradition exégétique et/ou herméneutique chrétienne, depuis Saint Augustin jusqu'à Schleiermacher en passant par Luther. Car celle-ci, non contente de s'illustrer à travers l'utilisation quasi-constante de l'herméneutique, n'a également cessé d'exceller dans sa problématisation et son articulation aux différentes sciences philosophiques et théologiques[42].

[39] GA 58, p. 150.
[40] GA 58, p. 191.
[41] J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, p. 30.
[42] Nous renvoyons sur ce point aux explications de J. Grondin dans *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, notamment la première partie « De la préhistoire de l'herméneutique », pp. 1–50. Une étude de T. Sheehan (déjà citée en note dans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais la « percée herméneutique » doit aussi beaucoup à un autre philosophe, qui a exercé sur le jeune Heidegger une influence considérable. Il s'agit bien évidemment de Wilhelm Dilthey. Si sa présence est bien plus discrète que celle de Husserl dans les quelques lignes que nous commentons, nul doute que l'appel au « comprendre originaire » porte la marque de ce grand théoricien de l'herméneutique.

Pourquoi se tourner vers Dilthey ? Parce que c'est certainement à travers la lecture de celui-ci que Heidegger est amené à détourner son regard de l'*ego* transcendantal husserlien pour se tourner vers la notion formidablement riche et fertile de « vie du soi ». Grâce à Dilthey, il semble prendre conscience du fait que « la compréhension constitue la structure fondamentale de l'existence humaine, ce qui la propulse au centre de la philosophie »[43] ; et ce recentrement de la philosophie sur la vie (qui aboutit tout naturellement à une *Lebensphilosophie*, dont le champ et les méthodes restent cependant à re-définir) convient tout particulièrement au jeune Heidegger ainsi qu'à sa phénoménologie de la religion. Car le concept de vie et celui de vécu ou d'expérience vécue [*Erlebnis*] qui structurent l'herméneutique diltheyenne trouvent dans la religiosité une expression absolument originale. Le *Sachgebiet* religieux correctement défriché offre au phénoménologue de la religion une série de concepts expressifs [*Ausdrucksbegriffe*] tournant tous autour de la vie religieuse et permettant d'en re-constituer le *sens*. Alors que Heidegger trouve chez Husserl les moyens d'investir l'intériorité absolue de la conscience religieuse, il soutient simultanément la réflexion de Dilthey selon laquelle « l'expression de l'expérience vécue comporte plus que ce que contient la conscience »[44]. Pour être plus proche du

notre introduction, « Heidegger's *Lehrjahre* », p. 92) précise quant à elle que le premier contact de Heidegger avec l'herméneutique remonte à 1910, pendant ses études de théologie. Il s'agissait d'un cours apparemment intitulé « Herméneutique, avec Histoire de l'exégèse » professé par G. Hoberg (1857–1924), exégète catholique fribourgeois spécialisé dans l'Ancien Testament.

[43] H.-G. Gadamer, Préface à J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, *op. cit.*, p. VI.

[44] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, pp. 213–214. Pour être plus précis, il faudrait distinguer à l'intérieur même de la pensée de Dilthey, comme chez bien d'autres philosophes, son oeuvre de jeunesse de ses travaux plus tardifs. Mais puisque Heidegger, dans l'esquisse, ne semble pas tenir cette distinction pour capitale, nous n'avons pas pris la peine de l'intégrer dans l'analyse. Pour plus de précisions sur ce point, on se reportera à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

propos heideggerien, il suffirait de remplacer le « plus » par un « autant ». Heidegger maintient cette tension et cette connexion entre intériorité et extériorité de la conscience en même temps qu'il la transfigure. Sa phénoménologie de la religion va montrer comment, par un rapport inversé, il insiste sur l'analyse du noème lorsqu'il parle husserlien, et sur le vécu comme « perception de la totalité de la réalité psychique »[45] lorsqu'il parle diltheyen. D'un point de vue général, l'esquisse montre que Heidegger semble préférer sensiblement le terme « *Erlebnis* », beaucoup plus englobant, vivant (c'est le cas de le dire) et non moins précis, à celui d'« *ego* ».

Que l'*Erlebnis* de Dilthey ait davantage parlé au jeune Heidegger que l'*eidos ego* de Husserl, cela s'explique aisément. Tout d'abord par les avantages que présente la première de ces notions pour la compréhension ou, mieux, pour l'auto-compréhension [*Selbstverstehen*] des vécus religieux. Ensuite et inversement, par tous les inconvénients que le *je* husserlien représente pour la formulation d'une phénoménologie de la religion. Les atouts de Dilthey peuvent être résumés comme suit. Heidegger veut en effet comprendre ici comment la vie religieuse se comprend elle-même. À l'instar de la *Selbstbesinnung* de Dilthey[46], qui désigne précisément la remontée du comprendre de l'extérieur vers l'intérieur, Heidegger entend, dans sa phénoménologie de la religion, retracer l'itinéraire du *verbum internum* en refaisant pas à pas le chemin suivi par les phénomènes en provenance de la conscience religieuse. Et le vécu religieux, la vie religieuse, est précisément originaire car non encore offerte à la raison. En elle s'exprime donc d'une certaine façon la totalité de la vie[47]. Cette concentration sur le « monde du soi » [*Selbstwelt*] est aussi une caractéristique importante de l'investigation heideggerienne. Elle passe nécessairement par le religieux et tout particulièrement par la religiosité chrétienne[48].

la petite introduction de M. Jung, *Dilthey zur Einführung*, Hamburg, Junius-Verlag, 1996 ; également I. Tegtmeyer, *Selbst und Welt : Verstehen und Selbstverstehen in der Hermeneutik Wilhelm Diltheys*, Universität Hildesheim, Magister Arbeit, 2004.

[45] *Ibid.*, p. 218.

[46] Cf. le § 13 de la GA 58 (pp. 56–59).

[47] GA 58, p. 231.

[48] GA 58, p. 61 : « Das tiefste Paradigma für den merkwürdigen Prozess der Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens und der Lebenswelt in die Selbstwelt und die Welt der inneren Erfahrungen gibt sich uns in der Entstehung des Christentums ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Maintenant, en ce qui concerne les inconvénients de la notion husserlienne d'*ego* – concernant la *possibilité* même de constitution d'une phénoménologie de la religion –, ils ont été tardivement mais très clairement mis en lumière par J.-L. Marion dans un texte relativement ancien mais repris récemment dans une série d'études regroupées sous le titre *Le visible et le révélé*[49]. Marion explique très bien que le problème du *je* husserlien (et par suite du *Dasein* heideggerien, suivant *Être et Temps*) réside en ce qu'il est posé comme « instance originaire de la phénoménalité » et que, de ce fait, il « offusque la possibilité d'une révélation en tant que telle »[50]. Cela revient à dire que le *je* husserlien interdit, par pur principe, de s'intéresser à des phénomènes dits religieux pour la seule raison – injustifiable aux yeux de Marion et certainement du jeune Heidegger – que, précisément, ils ne se laissent pas ramener à l'*ego*, que ce soit partiellement ou dans leur totalité. On voit bien comment la tentative de formulation d'une phénoménologie de la religion – qui s'attache aux « phénomènes de révélation » comme dit Marion – court droit dans le mur d'une subjectivité aveugle et d'une immanence bornée[51]. Ainsi la manière (quelque peu osée) dont Marion pose la question est particulièrement pertinente dans le cadre de la phénoménologie de la religion heideggerienne : « ce que la phénoménologie oppose à la révélation – le *je* comme origine – pourrait n'être justement pas phénoménologiquement légitime : qui est le *je* ? Le *je* est-il originaire ou dérivé ? S'il est dérivé, d'où, de quoi – de qui ? Dès lors ne convient-il pas d'inverser la relation et la dépendance ? Loin que le *je* restreigne phénoménologiquement la possibilité d'une révélation, ne devrait-on pas risquer que peut-être le *je* ne peut accéder à sa propre possibilité phénoménologique qu'à partir d'une inconstituable, inobjectivable, et antérieure donation – peut-être même d'une révélation ? »[52].

Le penchant de Heidegger pour la vie plutôt que pour le *je* est donc très exactement pesé et calculé. La vie n'enferme pas dans un carcan et

[49] J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005. L'étude en question s'intitule « Le possible et la révélation » (pp. 13–34). Elle date des années 1990.
[50] *Ibid.*, p. 25.
[51] Il s'agit d'insister sur le fait que ce qui pose problème n'est ni la centration sur l'expérience vécue du sujet, ni la thèse de l'immanence du vécu, mais bien la manière dont on entend – on comprend – ces conceptions.
[52] J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, p. 31.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'exige pas que tout soit ramené à un *ego* seul constituant. Nous aurons l'occasion de voir dans la suite du commentaire que le jeune Heidegger phénoménologue de la religion se rend progressivement compte que le *Gebiet* religieux est susceptible d'apprendre à la phénoménologie à mieux se connaître, ainsi que ses possibilités. En ce sens, et presque paradoxalement, le jeune Heidegger peut être considéré comme l'éclaireur des phénoménologies alternatives – notamment celles de Marion, Henry et Levinas – qui, en tentant de contrer la « polarisation du *je* »[53] à l'œuvre dans les phénoménologies husserlienne et heideggerienne (à partir de *S&Z* en ce qui concerne cette dernière), ont contribué à élargir les possibilités mêmes de la phénoménologie. Va-t-il falloir, une fois encore, penser Heidegger contre Heidegger ? Il semblerait que oui. Mais la discussion qui s'annonce promet de ne pas faire trop cas du polémique et de se concentrer sur l'essentiel : la mise à l'épreuve de la relation phénoménologie/théologie, au sens le plus large que peuvent recouvrir ces deux termes. On note au passage que, si la critique marionienne du *je* husserlien englobe ou implique presque automatiquement une critique du concept husserlien de « vécu »[54], elle n'est guère pertinente en ce qui concerne Heidegger, puisque ce dernier corrige en quelque sorte l'*Erlebnis-ego* de Husserl par l'*Erlebnis* de Dilthey. Nous verrons que, mieux encore, Heidegger ne se contente ni de l'un ni de l'autre. Finalement, le jeune Heidegger rejoint partiellement les préoccupations de Marion, car *sa* conception du vécu religieux fait droit aux phénomènes de révélation et admet que l'instance originaire de tels phénomènes puisse ne pas provenir initialement du sujet, ou du moins que le sujet ne soit pas sa seule et unique source.

Notons enfin que l'importance du problème du vécu dans le cadre de la phénoménologie de la religion se fonde sur la connexion directe entre l'*Erlebnisproblem* et celui de l'irrationnel[55]. Or l'irrationnel est un élément à la fois clé et complexe, dont la présence manifeste dans la mystique entraînera de longs développements de Heidegger dans l'esquisse (cf. 311, 315–318, 332–334). Le terrain de la phénoménologie de la religion

[53] *Ibid.*, p. 30.
[54] Voir sur ce point la discussion par Marion des objections de M. Zarader et J. Benoist, toujours dans *Le visible et le révélé*, pp. 146–153.
[55] J. Greisch, *AV&AS*, p. 142.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

va donc représenter le tout premier cadre de cette opposition. On vérifie ainsi de nouveau la prééminence de la phénoménologie de la religion, qui s'impose décidément comme le *lieu (phénoménologique) expérimental par excellence* ; et de cette primeur qui lui est sans cesse accordée, il faudra bien tirer par la suite des conclusions quant à la place qu'elle a réellement tenue dans le dispositif de jeunesse.

Le vécu…historique (dans l'esquisse indifféremment historisch *ou* geschichtlich*)*

La seconde influence est représentée par l'histoire prise comme un élément absolument inhérent à l'analyse phénoménologique. Celle-ci ne peut en aucune façon se placer au-dessus de l'histoire. Au contraire, elle doit *partir* de la constitution *historique*. C'est tout d'abord une question de principe : l'étude des motifs et des connexions historiques fait partie intégrante de l'essence de la phénoménologie herméneutique[56].

Quelques années auparavant, dans sa conférence inaugurale sur *Le concept de temps dans la science historique*[57], Heidegger avait déjà tenté de distinguer entre une méthode philosophique naturelle et une méthode philosophique historique, en s'inspirant pour cela beaucoup de Rickert[58] qui exerçait alors encore une large influence sur sa réflexion. On peut dire que l'*historicisation* de sa pensée participe en partie d'un même élan philosophique. Cependant, il n'est pas question de reprendre cette distinction comme telle. Entretemps, Heidegger est rentré encore plus avant dans la phénoménologie et a presque définitivement abandonné tout espoir d'un dialogue constructif avec le néokantisme, comme nous le verrons dans la suite de notre commentaire. Mais la critique heideggerienne ne s'adresse pas seulement aux écoles de Bade et de Marburg. La phénoménologie herméneutique heideggerienne renvoie Husserl, Rickert et Natorp dos-à-dos, et sa version religieuse en est l'exemple le plus concret[59].

[56] GA 56/57, p. 131.

[57] *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1915), in GA 1, pp. 413–433.

[58] J. A. Barash, *Heidegger et son siècle. Temps de l'être et temps de l'histoire*, Paris, PUF, 1995, p. 27.

[59] Ce refus égal des positions de Rickert et de Husserl sur l'histoire sera particulièrement explicité dans *Anmerkungen zu Karl Jaspers* Psychologie der Weltanschauungen (1919–1921), in GA 9, pp. 1–44 ; trad. fr. P. Collomby, « Remarques sur la psychologie des *Weltanschauungen* », in *Philosophie*, 11/1986 et 12/1986. J. A. Barash (*op. cit.*, p. 25)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans les présentes notes, on peut décemment affirmer que Heidegger « milite » pour une autre considération de l'histoire par la phénoménologie. Il y a un premier pas, prudent, vers la destruction comme déconstruction [*Abbau*], telle qu'elle est conçue par le jeune Heidegger. Nous l'avons déjà esquissé plus haut, la phénoménologie de la religion est l'avant-poste du passage d'une phénoménologie théorique à une phénoménologie appliquée. L'histoire est l'élément qui incarne le mieux cette transition. La destruction s'impose car c'est elle qui a pour fonction de discerner entre l'originaire et le non-originaire[60]. La phénoménologie transcendantale husserlienne est trop théorique, et s'appuie sur des postulats trop statiques pour espérer saisir la mobilité du vécu – du moins est-ce ce que Heidegger semble lui reprocher[61]. Il faut donc opérer un pas en arrière [*ein Schritt zurück*] pour remonter aux motifs originaires de ces postulats, motifs qui sont profondément enracinés dans une expérience originaire de la vie. Or, cette expérience originaire ne peut prétendre à la pureté au sens de Husserl, c'est-à-dire qu'« elle ne peut fournir une contemplation pure faisant abstraction de l'expérience historique du soi et de son monde »[62]. Heidegger le formule lui-même : « Le sens de l'originaire n'est pas une idée extra-historique ou anhistorique »[63]. C'est la raison pour laquelle Heidegger mise pour sa part sur la découverte et l'analyse de « préconceptions » [*Vorgriffe*].

Une préconception sert en quelque sorte de guide dans la forêt des phénomènes. Elle renseigne sur les différentes régions, les phénomènes

précise que Heidegger balaye pareillement la « conscience idéale généralisée (l'*eidos ego* de Husserl) » et « la conscience en général (le *Bewusstsein überhaupt* de Rickert) ». La place de Dilthey dans cette affaire serait à déterminer, notamment sa conception de l'historicité de tout vécu qui accompagne son herméneutique comme nous l'avons montré plus haut. Pour se faire une idée de l'ampleur que cette philosophie de l'histoire prendra dans les années 1925–1926, notamment dans les conférences de Cassel, on se reportera aussi à J. A. Barash, *Heidegger et son siècle*, *op. cit.*, « Sur le lieu historique de la vérité : les enjeux herméneutiques chez W. Dilthey et M. Heidegger », pp. 35–50, et à T. Kisiel, *Genesis*, « The Dilthey Draft », pp. 315–362. Cf. également l'introduction de J.-C. Gens à M. Heidegger, *Les conférences de Cassel*, Paris, Vrin, 2003.

[60] J. Greisch, *AV&AS*, p. 103.

[61] Cf. notre commentaire (chap. XX) de la discussion heideggerienne de la phénoménologie husserlienne dans la note sur Saint Bernard.

[62] J. A. Barash, *op. cit.*, p. 25.

[63] GA 9, p. 6˚ ; trad. fr. modifiée.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'elles contiennent et la manière dont le phénoménologue-herméneute devra s'en enquérir. La préconception jouera donc un rôle majeur dans l'extraction de la région religieuse de la conscience, en même temps qu'elle informera sur la manière idéale de la traiter. Cette *flexibilité* de la phénoménologie heideggerienne est en premier et en dernier lieu rendue possible par le concept central de « facticité », pour ainsi dire co-donné *avec* le sens de l'histoire.

La facticité, selon les KNS, dont la rédaction est contemporaine de certaines notes de l'esquisse, désigne « l'historicité immanente à la vie elle-même »[64], ainsi que la mobilité [*Bewegtheit*] qui la caractérise. Lorsque Heidegger appelle à s'efforcer de considérer la facticité des phénomènes dans un comprendre phénoménologique originel [*Urverstehen*] (dans le passage même que nous commentons), on assiste aux premiers pas de « l'herméneutique de la facticité », qui se donne dans la phénoménologie de la religion comme une « expérience de la vie facticielle »[65]. Une fois encore, la « provenance » [*Herkunft*] de Heidegger et ses préoccupations théo*logiques* semblent avoir joué un rôle majeur dans la détermination de cette nouvelle façon de philosopher. En effet, presque trois ans plus tard, Heidegger, s'adressant à Löwith dans la fameuse lettre déjà citée du 19 août 1921, expliquera :

> Je travaille concrètement, actuellement à partir de mon "je suis" – à partir de ma provenance spirituelle, factuelle, comme telle – milieu – cohésion de vie, à partir de ce qui m'est accessible en partant de là en tant qu'expérience vivante dans laquelle je vis. Cette facticité en tant qu'existentielle […] est co-impliquée dans l'existence. C'est avec cette *facticité de l'être tel*, l'historique, que l'existence se démène […] *De cette facticité fait partie le fait – que je mentionne brièvement – que je suis un théologien chrétien* […] Cela implique la conscience historique de "l'histoire spirituelle".

Ce bref extrait montre le lien constitutif entre phénoménologie de la religion et herméneutique de la facticité, un lien qui passe principalement par l'histoire ou mieux, l'historicité (avec tout le mouvement et la

[64] T. Kisiel, *Genesis*, p. 497. Le meilleur travail concernant l'émergence de la notion de facticité est sans conteste l'article du même auteur « Die Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Fruhwerk Heideggers », in *Dilthey Jarhbuch*, Bd. IV, 1986/1987, pp. 91–120.
[65] GA 60, pp. 37–38.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vie que cela implique) du *Dasein*. Dans cette lettre, on retrouve les concepts fondamentaux de la philosophie du jeune Heidegger : concrétion [*Konkrezsens*], milieu [*Umwelt*], cohésion de la vie [*Zusammenhang des Lebens*], expérience vivante [*lebendige Erlebnis* ou *Erfahrung*] et enfin, pour refléter le tout, facticité [*Faktizität*]. Cette dernière notion englobe en même temps qu'elle explique la présence d'une phénoménologie théo*logique* chez le jeune Heidegger. Même si elle ne s'y réduit pas, la facticité est en partie identifiable à la vie religieuse que Heidegger va disséquer presque neuf ans durant. Quant à la « conscience historique de "l'histoire spirituelle" », cette mention fait clairement signe vers les traditions de pensées religieuses et théologiques. Saint Paul, Saint Augustin, Maître Eckhart, Bernard de Clairvaux, Thérèse d'Avila, Luther et les autres ont parfois, et même souvent, « vus phénoménologiquement » avant les autres, bien qu'ils ne se soient jamais départis de leurs conditions d'apôtre, d'abbé, de mystique ou de théologien[66]. Cela seul justifie de leur porter une attention toute particulière.

4. Ce que « Fondements philosophiques » peut vouloir dire

Heidegger rentre maintenant plus avant dans l'explicitation du titre donné à cette première note. Le travail d'interprétation nécessite tout d'abord de distinguer entre fondations « historiques » et fondations « systématiques », étant entendu que les deux s'entrelacent dans le thème de la mystique.

Les fondations historiques (à détruire)

Le premier type de fondation part donc de l'histoire de la philosophie. L'acte de « fonder » a toujours occupé une place centrale dans la tradition philosophique. Il se définit depuis l'origine comme un projet visant à établir le sol intangible du savoir et des pratiques humaines. Fonder philosophiquement le savoir renvoie d'une part à la métaphysique, et d'autre part à l'épistémologie. Dans la première, les fondements sont aussi bien des principes ontologiques premiers recherchés et établis par

[66] GA 60, p. 336 : « Also zum Beispiel die heilige Teresa sieht *als* Mystikerin phänomenologisch ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les philosophes grecs. On pense à l'*epekeina thes ousias*[67] de Platon, à Dieu ou l'âme comme c'est le cas dans la philosophie chrétienne et notamment chez Maître Eckhart avec la notion de *Grund*[68]. Dans la seconde, qui s'est longtemps confondue avec la précédente, il s'est agi de réfléchir sur la science mathématique et ses fonctions (Platon encore[69]), mais surtout, avec Kant, d'établir les principes scientifiques de la science[70]. Quant à la fondation philosophique des pratiques humaines, elle renvoie certainement principalement à la philosophie pratique aristotélicienne et ses épigones. Cette tradition du fondement philosophique, prise dans son ensemble, est à détruire pour des raisons obvies qui se laissent toutes ramener à une seule : une « grécité » trop importante[71].

En face des figures explicitement citées par Heidegger (notamment Platon et Aristote), il y a la mystique, qui transfigure littéralement le sens de l'expression « fondations philosophiques ». On note toutefois que, dans le cadre du sujet dont il s'occupe, en l'occurrence la mystique, Heidegger considère la dernière catégorie, celle de la psychologie, comme celle qui possède le plus grand intérêt (quoique relatif) du point de vue de l'histoire de la philosophie. Cela tient certainement au fait que la psychologie spécifique à la mystique a en quelque sorte représenté le domaine dans lequel ses grands représentants ont eux-mêmes cherché à appréhender leurs différentes expériences.

[67] *République*, 509 b. Voir aussi Aristote, *Métaphysique* A, I, 980 a 30.

[68] Cf. l'étude de H. Waldenfels, *Absolutes Nichts*, Freiburg, Herder, 1976, p. 131.

[69] *République*, VI, fin.

[70] À cet égard, Kant est parfois considéré comme l'inventeur de l'épistémologie. Cf. l'article « Fondement (– des sciences) » par H. Barreau, in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Les notions philosophiques, tome 2, Paris, PUF, 1998, p. 1011.

[71] Nous ne détaillons pas cette tradition grecque du fondement, étant donné que le bref tableau que nous en dressons est déjà assez fastidieux et aux allures trop scolaires. Deux remarques s'imposent ici : a) il fallait tout de même évoquer ces cas d'écoles, puisqu'ils reviennent sous la plume de Heidegger lui-même (303) ; b) les figures évoquées – Platon, Aristote, les stoïciens, le courant néoplatonicien – sont visées et critiquées en raison de leur « grécité ». Idem pour Augustin, qui apparaît dans la même série. Si Heidegger préfère cette fois l'inclure dans le camp des philosophes et non des mystiques (303), c'est en raison du résidu grec, notamment platonicien, qui subsiste dans son œuvre toutefois profondément religieuse. Cf. GA 60, zweite Abteilung, *Augustinus und der Neuplatonismus*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette préférence sensible pour la psychologie – entendue différemment d'un psychologisme réducteur – marque, elle aussi, une nette sympathie pour l'entreprise diltheyenne (et peut-être aussi pour Husserl, cependant que Dilthey demeure selon nous la source principale de Heidegger à cet endroit). La psychologie descriptive, semble dire Heidegger, n'est pas dénuée d'intérêt pour l'étude *philosophischgeschichtlich* de la mystique, notamment médiévale. Elle comporte entre autre avantage de s'intéresser à la conscience et à sa phénoménalité. Mais encore, en mettant l'accent sur la vie, elle permet de faire le lien entre l'appréhension des états intérieurs et l'expérience vécue [*Erlebnis*] conçue comme fond de la conscience ; un fond dont la nature, dans le cadre de la mystique, reste à déterminer[72]. Le mérite de Dilthey est aussi d'avoir introduit l'idée selon laquelle l'expérience interne recèle non seulement des faits purs de la conscience mais aussi des connexions [*Zusammenhänge*][73]. Cependant, Heidegger ne pouvait en rester à la psychologie descriptive diltheyenne et ce pour trois raisons. Tout d'abord, Dilthey est encore trop dépendant de l'histoire de la philosophie. Il n'a pratiquement pas effleuré le geste de destruction nécessaire des traditions intellectuelles et culturelles occidentales[74]. La seconde raison tient principalement au fait que Dilthey voulait (pour sa part) « décrire la structure de la vie intérieure d'un homme typique »[75]. Or il semble qu'il faille plutôt considérer le mystique comme un homme *a*typique, autrement on risque bien de passer à côté de la spécificité de l'expérience religieuse. La troisième raison est aussi la plus radicale : la psychologie descriptive – même si elle s'intéresse elle aussi à la constitution de la conscience[76] – n'est pas la phénoménologie et elle ne saurait atteindre les motifs originaires de l'expérience religieuse. Ce que Heidegger vise, c'est la compréhension originaire scientifique [*urwissenschaftlich*] du

[72] L. Brogowski, *Dilthey. Conscience et histoire*, Paris, PUF, 1997, p. 91.
[73] *Ibid.*, p. 88.
[74] GA 9, pp. 3–6.
[75] W. Dilthey, *GS* V, p. 152 et *Le monde de l'esprit*, trad. fr. M. Remy, Paris, Aubier Montaigne, 1947, tome 1, p. 158.
[76] En effet, les visées des deux méthodes convergent, au moins en théorie. Ce point a été précocement mis en lumière par M. Scheler dans *Versuch einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson* (1913). Cf. L. Brogowski, *op. cit.*, p. 86.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

phénomène de la mystique ; et celle-ci n'est possible que par le truchement de la phénoménologie conçue comme philosophie première ou archi-science.

Quel sujet religieux ? Un nécessaire travail de distinction

L'entrée dans l'archi-science nécessite un travail préalable de distinction entre les différents sens du terme « vécu » ainsi que les expressions historiques et systématiques correspondantes. « Il est possible de clarifier la pré-conception de la "mystique" depuis son commencement », mais cela implique de bien marquer les différences et les nuances entre différentes significations.

En guise d'introduction au problème, on peut dire que Heidegger considère comme inacceptable la position de Husserl selon laquelle la réduction (ici la « clarification ») donne accès à un *ego* sans monde[77]. Même si cette manœuvre husserlienne n'est pas faite pour perdre le monde mais bien pour le retrouver, Heidegger ne peut l'agréer car elle est, selon lui, viciée, dès le départ. Au contraire, en vertu de son intentionnalité, de son éclatement « dans des horizons de sens qui le dépassent » [78], l'*ego* ne peut pas ou ne peut plus être considéré comme commencement absolu. Il est bien plutôt et le plus souvent un « être-dans-le-monde », et plus précisément dans le monde de la vie [*Lebenswelt*][79]. En effet, l'*ego* est toujours, pour ainsi dire, co-donné *avec* le monde ou le monde co-donné avec l'*ego*. L'*ego* mystique ou la conscience religieuse naissent toujours dans un monde religieux, sont toujours donnés *avec* lui. Dans le cas des figures étudiées par Heidegger, les circonstances facticielles chrétiennes déterminent foncièrement la vie religieuse ainsi que les phénomènes qui l'agrémentent.

La question se pose alors de savoir comment Heidegger peut maintenir ensemble l'impossibilité d'un retrait total du monde (même si pour Husserl, c'est pour mieux le retrouver par la suite), et l'analyse du sujet mystique dont le propre est de tenter, notamment par l'ascèse,

[77] E. Housset, *op. cit.*, p. 161.

[78] J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, p. 34, se référant à GA 24, pp. 229–246.

[79] Terme bien évidemment husserlien. Cf. l'emploi insistant qu'en fait Heidegger en GA 58, pp. 54–59, 69–76, 250 *et passim*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de se détacher du monde ? Cette question trouve une réponse dans la mention du terme technique de « préconception », appliqué à la mystique. Nous avons déjà esquissé plus haut (dans la considération de l'historique comme élément clé de l'analyse des phénomènes) le sens de la pré-conception [*Vorgriff*] dans le dispositif phénoménologique de jeunesse[80]. Pour le Heidegger de l'esquisse et des KNS, la préconception est ce qui permet de remonter à l'« expérience philosophique fondamentale ». Ce n'est donc pas un hasard si Heidegger recherche les « *fondements philosophiques* de la mystique médiévale » à l'aide de la préconception. Le domaine mystique est forcément lié à une préconception et c'est en disséquant celle-ci que l'on découvrira « la tendance motivationnelle de la vie »[81] religieuse sans en déstructurer le fondement. La préconception fait donc référence à « la restitution du contexte factico-historique »[82] proprement religieux dans lequel s'enracine l'existence religieuse. Tâche qui passe nécessairement par la destruction (au sens d'une « déconstruction [*Abbau*] dirigée et systématique »[83]) du problème du vécu, qui opère elle-même selon les « directives »[84] du *Vorgriff*.

On observe de nouveau le privilège insigne accordé à la phénoménologie de la religion qui constitue la première tentative heideggerienne de déconstruction du problème du vécu en regard du problème de l'irrationnel, avant que cette entreprise soit réellement théorisée et thématisée dans le cours du semestre d'été de 1920, « Phénoménologie de l'intuition et de l'expression. Théorie de la formation des concepts »[85].

La « pluralité des directions de signification »[86] [*Vielheit von Bedeutungsrichtungen*] du mot « mystique » implique de distinguer tout d'abord entre :

[80] On nous objectera que, dans le texte même, Heidegger utilise *Vorbegriff* et non pas *Vorgriff*, mais il semble assez clair que les deux termes se recoupent, au moins dans ce cas précis.
[81] T. Kisiel, *Genesis*, p. 508.
[82] J. A. Barash, *op. cit.*, p. 26.
[83] GA 59, p. 35 et T. Kisiel, *Genesis*, p. 126.
[84] Selon l'expression de J. Greisch. Cf. *AV&AS*, p. 105.
[85] GA 59, pp. 87–198.
[86] GA 59, p. 33.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

I. Vécu (« Vie ») [*Erlebnis* {*« Leben »*}].
II. Théorie du vécu subi – sur un mode passif [*Erlebten*]. (Théologie mystique) et son utilisation théorétique et métaphysique (« visions du monde » religieuses et mystiques).
III. Théorie du vécu lui-même – sur un mode actif [*Erleben selbst*].

Arrêtons-nous là dans l'énumération des différentes manières d'appréhender le terme « vécu » pour s'informer de la manière dont Heidegger juge et classe les trois premières définitions. Les cas de figure (II) et (III) doivent être écartés d'emblée. Examinons les raisons de ce rejet en nous tournant vers les expressions historico-systématiques qu'ils désignent.

(II) considéré en soi fait signe vers la théologie mystique. Le problème de cette voie est qu'elle passe sans précautions par la négation, qui ici n'a absolument rien de commun avec la réduction phénoménologique. L'investigation de la conscience religieuse doit invariablement faire preuve de distance [*Abstand*] si elle veut espérer comprendre originellement le phénomène de la mystique. Cela fait signe vers une réflexion que l'on trouve un peu plus loin dans cette même note. Il n'est pas nécessaire d'être soi-même mystique pour comprendre phénoménologiquement la mystique médiévale[87] ; même s'il semble évident qu'une affinité avec la vie religieuse facilite considérablement l'accès à son monde. Le phénoménologue de la religion est particulièrement bien placé pour découvrir le sens du « caché » [*mysticus*]. À cet égard, Heidegger montre qu'il est peut-être possible de surmonter l'opposition médiévale entre théologie intellectuelle scolastique et théologie de la vie spirituelle précisément grâce à une phénoménologie de la religion capable de se muer en phénoménologie théo-logique.

Maintenant (II) considéré dans ses formes dérivées se rapporte aux expressions théorétiques et métaphysiques de l'*Erleben selbst*. Il y a là un premier avertissement quant à la lecture et la compréhension naïve de la tradition mystique qui, à l'instar des autres grandes approches, tend sérieusement à se scléroser à travers le temps. Les expériences des grands mystiques sont théorétisées à outrance et finissent par former une sorte de dogmatique mystique qui dé-vitalise [*ent-lebt*] entièrement

[87] GA 60, p. 304.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ce phénomène originaire. Par où s'explique que la théologie mystique se soit parfois transformée en une métontologie totalement étrangère au monde de la vie. Si Heidegger dénonce les *Weltanschauungen* religieuses et métaphysiques auxquelles la théologie mystique a donné naissance, c'est bien parce que la notion même de vision du monde, telle qu'elle est pensée par exemple par Dilthey, implique un mélange indu des trois catégories qui détruisent littéralement le phénomène de la mystique comme tel.

Selon la distinction opérée par Dilthey dans *L'essence de la philosophie*[88], il existe trois types de *Weltanschauung* : naturaliste-matérialiste (fondée sur une épistémologie empiriste, un mécanisme et une éthique relâchée), idéaliste-libertaire (avec une métaphysique d'inspiration kantienne avant tout) et idéaliste-objective (concevant l'univers comme totalité singulière qui couvre une période allant des présocratiques à Hegel en passant par Spinoza). Verdict heideggerien : elles sont toutes impropres à décrire la vie religieuse en général et la mystique en particulier. Et cela se comprend aisément : que l'on se place d'un point de vue métaphysique, matérialiste ou simplement épistémologique, il est strictement impossible de comprendre l'optique particulière de la mystique car le sens relationnel reliant le chercheur à son objet est brouillé par des éléments étrangers qui entraînent la « dé-signification » [*Entbedeutung*] du phénomène originaire de la mystique et le rend inapte à l'analyse phénoménologique.

(III) doit être pareillement exclu de l'investigation pour des raisons similaires. La théorie de l'*Erlebten als solche* se réfère tout particulièrement à la psychologie[89]. Il est alors difficile de savoir de quelle psychologie il est ici question. Il semble que Heidegger vise déjà aussi bien la « psychologie explicative, au sens positiviste et des sciences de la nature, [la] psychologie des profondeurs ou psychanalyse au sens de Freud et de Jung, [la] typologique au sens de Jaspers »[90] ou enfin la psychologie descriptive de Brentano et Dilthey dont nous avons déjà entrevu le rapport à la pensée du jeune Heidegger. Ce qui est d'ores et déjà certain, c'est que la discipline psychologique – dans toutes ses formes – est encore

[88] W. Dilthey, « Das Wesen der Philosophie » (1907), in *GS* V, pp. 339–416.
[89] T. Kisiel, *Genesis*, p. 110.
[90] Cf. J. Greisch, *AV&AS*, p. 144, s'exprimant à propos du cours du semestre d'été 1920 (GA 59).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

trop « courte » pour atteindre le centre du « monde propre » [*Selbstwelt*]. La phénoménologie herméneutique – de la religion – doit permettre de distinguer entre la notion psychologique de *Selbstreflexion* et le concept purement phénoménologique de *Selbstwelt*[91].

On opère maintenant un retour vers (I). L'approche originelle-scientifique [*urwissenschaftlich*] du « monde propre » de la mystique, du « vécu » ou de la « vie » mystique, diffère fondamentalement de la manière dont le sujet mystique s'auto-appréhende dans une optique psychologique. En bref, la psychologie n'atteint pas, ou pas encore, le « comprendre originel » [*Urverstehen*], elle manque singulièrement d'herméneutique car elle *manque* systématiquement les situations. Or l'herméneutique des situations, nous l'avons effleuré, est la condition indispensable à la compréhension de la manière dont le vécu se donne à lui-même, du rapport qu'il entretient avec lui-même et des connexions qui existent entre ses différents aspects[92]. Si Heidegger est d'abord amené à faire de la phénoménologie de la religion afin d'analyser le problème du vécu, c'est très certainement en raison du lien intime qui relie tout vécu mystique à l'irrationalité. Car le « vivre » ou « vécu » [*Erleben*] comme tel est « immédiatement irrationnel »[93]. La mystique possède en effet une longue expérience en ce qui concerne l'irrationnel. On pourrait presque dire que ce phénomène lui « appartient » en premier lieu. La mention de la mystique entraîne souvent immédiatement celle de l'irrationnel, et l'inverse est presque toujours vrai. Entre mystique et irrationnel, la tautologie est presque parfaite. Ce qui fascine alors Heidegger est peut-être le lien *significatif* pour ainsi dire « total » entre les deux notions. Non seulement la situation mystique se réfère ou coïncide de manière parfaitement adéquate avec ou à l'irrationnel (c'est le *Bezugssinn*), mais elle est aussi (r)emplie d'irrationnel, au sens où elle en regorge – c'est le *Gehaltsinn*. Enfin, nul doute que la « situation mystique » comme telle *accomplit* le sens de l'irrationnel (c'est le *Vollzugssinn*), c'est-à-dire qu'en elle l'irrationnel se théorise aussi bien qu'il « s'événementialise »[94].

[91] *Ibid.*
[92] *Ibid.*, p. 145.
[93] *Ibid.*, p. 142. Les citations proviennent de la GA 59, p. 26.
[94] Nous nous contentons de mentionner cette forte impression à la lecture du rejet de (II) et (III) : la caractérisation binaire (active = *Erleben* / passive = *Erlebten*)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette distinction destructive explique finalement que « la conduite conforme au vécu [*erlebnismässig*] (IV) soit nécessairement reliée à (I) » – c'est à dire au vécu comme vie – et qu'elle ne doive absolument pas être « confondue » avec la théorie du vécu lui-même (III). Heidegger avoue néanmoins que, phénoménologiquement parlant, la théorie du vécu lui-même (III) est davantage digne d'intérêt que la théorie du vécu subi (II) et ses dérives théorétiques, notamment sous la forme de la métaphysique. On peut alors admettre que, « prise authentiquement », la théorie du vécu lui-même (III) peut éventuellement « exprimer le comprendre phénoménologique dans son retour à l'origine ». On rencontre ici un écho du *Zu den Sachen selbst* au sens husserlien, et en même temps on réalise que ce que vise réellement Heidegger par cette formule est ailleurs.

Il semble alors que nous ayons eu raison d'émettre l'hypothèse selon laquelle la psychologie se rapproche de l'entreprise phénoménologique, eu égard à sa manière d'appréhender l'*Erlebnis*. Heidegger tient la psychologie descriptive en estime, cependant que, dans le cadre de sa phénoménologie de la religion, il décèle une couche encore plus originaire, qu'il semble falloir considérer indépendamment de toute théorie. La psychologie est donc assimilable à la théorie du vécu lui-même. Prenons l'exemple de la psychologie descriptive de Dilthey, afin de montrer pourquoi Heidegger attribue, malgré sa non-originarité absolue, un certain mérite à la théorie du vécue lui-même. Dilthey fait un grand pas lorsque de pensée, la psychologie « se transforme *comme d'elle-même* en *recherche* [psychologique] »[95]. Cela permet à « la connaissance de rester auprès de sa source et de ne pas s'écarter des donnés originaires de la conscience »[96]. Mais en est-elle vraiment assez proche ? Rien n'est moins sûr, semble dire Heidegger. Après avoir souligné l'intérêt de la psychologie descriptive du point de vue de l'histoire de la philosophie, il reconnaît son intérêt systématique, même limité. Il note que la *recherche* psychologique peut éventuellement épauler l'investigation phénoménologique. À condition de ne plus être considérée comme

du processus de constitution du « vivre » rappelle étrangement la genèse égologique husserlienne (genèse active / genèse passive). Nous y reviendrons.

[95] W. Dilthey, *GS* V, p. 173.

[96] L. Brogowski, *op. cit.*, p. 92.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« théorie » et de ne pas outrepasser les fonctions que lui assigne la phénoménologie herméneutique – qui la contraint en dernier lieu à demeurer un travail préliminaire et partiel.

Il reste enfin à traiter de l'additif que Heidegger place à la suite des ses distinctions (Ad. IV). Il faut encore distinguer les derniers éléments connexes qui accompagnent l'*Erlebnis*. Il s'agit des « formes [*Formen*] et des figures [*Gestalten*] de la conduite pratique et de la réalisation [du vécu mystique], avec sa téléologie et sa structure propre, non encore vue, ni même entrevue ». Heidegger se déplace ici sensiblement, de l'intériorité absolue de l'*Erlebnis*, à ses formes et ses figures expressives. Il faut effectivement s'intéresser à la manière dont le vécu s'extériorise. Heidegger reprend maintenant la triade diltheyenne « expérience vécue – expression – compréhension », qui va subir à son tour une inflexion. Expliquons tout d'abord pourquoi il est indispensable de s'intéresser aux expressions du vécu mystique. Heidegger s'accorde avec Dilthey pour dire qu'il y a « une compréhension intuitive dans l'agir, car l'agir est synthèse du monde et de la conscience »[97]. Le mystique, malgré les idées reçues, ne peut pas ne pas rencontrer le monde. La vie mystique est toujours déjà une situation herméneutique, un type d'accomplissement [*Vollzug*][98]. Pour cette simple et bonne raison, le sujet religieux mystique adopte obligatoirement une manière de se comporter *envers* le monde et d'interagir *avec* lui. Par où s'explique que son optique particulière vis-à-vis du monde doive nécessairement faire l'objet d'une explicitation compréhensive. La vie s'extériorise, et comme le dit Dilthey : « Par *extériorisation de la vie*, j'entends non seulement ces expressions qui veulent dire ou signifier quelque chose, mais aussi celles qui, sans une telle intention, en tant qu'expressions du spirituel, rendent celui-ci compréhensible pour nous »[99]. S'il faut en passer par les formes et les figures de la conduite pratique, c'est parce qu'il est possible que, dans certains cas, le vécu ne devienne compréhensible qu'à travers celles-ci.

[97] *Ibid.*, p. 41.
[98] GA 60, pp. 90–91.
[99] W. Dilthey, *GS* VII, p. 205. Notons que l'*extériorisation* [*Aüsserung*] du vécu est en fait le redoublement de l'*expression* comme telle. Elle permet de l'éclairer encore un peu plus en vertu de ses capacités herméneutiques.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais la triade diltheyenne fait aussi l'objet de profondes modifications, précisément dans sa « téléologie et sa structure propre ». Alors que chez Dilthey, la fin première de la triade consiste à fournir « le critère de discrimination de l'objet des sciences humaines »[100], la triade heideggerienne, elle, n'a de guide que la discipline phénoménologique et de fin qu'herméneutique, en tant qu'elle cherche à comprendre comment la vie se comprend elle-même. Nous retrouvons la critique de Dilthey déjà pointée plus haut : auto-compréhension (Heidegger) et auto-réflexion (Dilthey) diffèrent fondamentalement. Deux remarques s'imposent à ce propos. D'abord cette modification de la structure téléologique de la triade diltheyenne marque un tournant dans la pensée heideggerienne en ce qu'elle illustre le passage d'une herméneutique épistémologique (Dilthey), dans laquelle le geste proprement herméneutique est avant tout cognitif, à la véritable herméneutique de la facticité pour laquelle « le comprendre est une dimension intrinsèque de la vie facticielle »[101]. Ensuite, il est aussi intéressant de remarquer avec J. Greisch que l'accent mis sur l'auto compréhension dans l'utilisation de la triade « inverse [...] la séquence diltheyenne de l'*Aufbau* »[102]. Le changement principal réside dans le fait que « ce qui est premier, ce ne sont pas des vécus psychiques isolés, mais des "situations" toujours changeantes qui déterminent autant de "lieux" spécifiques de compréhension de soi-même »[103], qui s'expriment donc selon différentes formes et différentes figures. Alors que la téléologie et la structure de la triade diltheyenne sont tout entières tendues vers la délimitation de l'objet des sciences humaines, pour ensuite en produire une connaissance objective, la triade heideggerienne essaye pour sa part de dégager la téléologie et la structure propre des formes d'expressions de l'expérience vécue mystique. Enfin, remarquons que ces formes d'expressions (Ad. IV) entretiennent d'étroites relations avec le « sens d'accomplissement » [*Vollzugssin*] en tant que le *Vollzug* propre à la situation religieuse se place « sous le signe d'une spontanéité qui trouve son expression dans une configuration créatrice [*Gestaltung*]

[100] L. Brogowski, *op. cit.*, p. 43.
[101] J. Greisch, *O&T*, p. 37.
[102] J. Greisch, *AV&AS*, p. 65.
[103] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du monde de la vie »[104]. La mystique médiévale est profondément connectée au monde de la vie religieuse. À cet égard, la compréhension des expressions – ici mystiques, ailleurs simplement religieuses – que l'histoire de la philosophie n'a encore jamais discernées s'impose comme un véritable devoir phénoménologique.

Heidegger suggère l'exemple d'un thème central de la vie mystique : l'ascèse. L'absence d'indications supplémentaires quant à cette notion peut être interprétée comme l'aveu implicite de Heidegger des difficultés que pose l'analyse du phénomène de l'ascèse. Comme nous l'avons mentionné plus haut, il semble difficile d'expliquer un phénomène qui, dans sa déclinaison médiévale, consiste principalement en un effort de retrait du monde, ou tout du moins de l'*Umwelt* le plus commun. C'est là le propre de l'une des formes extérieures les plus répandues de l'ascèse chrétienne : le monachisme conçu sur le modèle de la *Règle de Saint Benoît*.

Plus fondamentalement, l'intérêt que Heidegger porte à l'ascèse tient certainement aux motifs originaires, phénoménologico-théo*logiques*, de ce phénomène qui sont de deux ordres. Il y a tout d'abord des motifs eschatologiques. On voit déjà poindre les raisons qui inciteront Heidegger à s'intéresser bientôt aux Épîtres pauliniennes, notamment la première aux Thessaloniciens où se manifeste la θλίψις – ancêtre du souci[105]. On peut supposer que le problème de l'ascèse dans la mystique médiévale – notamment à travers la lecture de l'*Imitatio Christi* de Thomas a Kempis, mais pas seulement[106] – a mis Heidegger sur la voie de l'analyse de la tribulation paulinienne, motif primitif de l'ascèse[107]. Le second type de motifs originaires rencontrés dans l'ascèse est d'ordre *protologique*. La justification protologique de l'ascèse a trait avec « le retour de l'humanité à son état originel »[108] et constitue le *souci* principal de la communauté primitive [*Urgemeinde*] chrétienne. Ce souci exprime

[104] *Ibid.* p. 66.
[105] GA 60, pp. 98–105. Cf. aussi T. Kisiel, *Genesis*, p. 74.
[106] Sur la lecture heideggerienne de Thomas a Kempis, nous renvoyons à notre étude « Souci de soi, souci du salut ? », art. cit.
[107] Cf. Rom 5, 3 ; Rom 12, 5 ; 2 Co 4, 10.
[108] A. Louth, art. « Ascèse », in *DCT*, p. 90.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

principalement la volonté de considérer « dans l'unité le trait caractéristique du commencement » car, « plus on s'éloigne de l'unité, plus la multiplicité foisonne »[109]. Cela explique pourquoi, dans la phrase immédiatement suivante, Heidegger fait implicitement appel à Maître Eckhart, chez qui « le monde religieux se concentre sur la mobilité de l'expérience vécue spécifique consistant à trouver Dieu dans la séparation ». Nous consacrerons au moment venu une explication plus longue et plus profonde à l'analyse heideggerienne de la notion eckhartienne de « dis-cès ». Pour l'instant, nous nous contentons de noter le parallélisme entre la justification protologique de l'ascèse et la mystique eckhartienne de la séparation, qui se rejoignent dans la tendance à l'unité originaire [*Einförmig*] par la séparation [*Abgeschiedenheit*]. Il est clair que les deux processus se caractérisent par une même suspension progressive de la multiplicité, de la particularité et de la spécificité. C'est exactement le mouvement de retour eckhartien vers le fond [*Grund*], conçu comme « percée » [*Durchbruch*] vers l'unité du tout[110].

Il ne fait maintenant plus aucun doute que Heidegger a commencé son investigation phénoménologique de la mystique médiévale et c'est la première formulation d'une « praxis mystique » qui est convoquée pour lancer la discussion. Voilà d'assez bonnes raisons pour considérer « la conduite conforme à l'expérience vécue du vécu lui-même » dans le cadre de « la religiosité mystique ». Le temps est venu de se demander comment l'enquête phénoménologique *urwissenschaftlich* va réellement se comporter face à la vie religieuse, et particulièrement face la mystique médiévale : « *Quels* aspects de la mystique entrent en considération et *comment* y sont-ils pris ? *Comment* le comprendre – sous-entendu, spécifique à la vie religieuse – est-il dirigé et motivé ? », demande désormais Heidegger.

Les fondations systématiques

Dorénavant, ce sont les fondations « systématiques », c'est-à-dire originellement-scientifiquement phénoménologiques qui vont faire l'objet de la réflexion heideggerienne. De manière assez étrange, c'est au

[109] *Ibid.*

[110] G. Jarczyk et P.-J. Labarrière dans leur présentation du traité de M. Eckhart, *Du Détachement*, Paris, Rivages, 1995, p. 11.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

moment de mesurer l'importance de ce type de fondations, celles qui caractérisent l'approche *urwissenschaftlich* de l'expérience mystique, que l'argumentation se fait plus obscure et le questionnement à la fois plus confus et plus diffus.

En effet, il n'est pas simple de déterminer le sens originel-scientifique du sujet mystique. Ce dernier n'est pas un illuminé mais un sujet de la foi. Or, la foi est une noèse fondamentale qui structure la conscience du sujet en question. Il faudra donc s'attarder plus loin sur ce phénomène originaire. Pour le moment, Heidegger constate que le problème du sujet mystique pose immédiatement la question de « la division régionale des mondes du vécu ». Une chose est d'ores et déjà certaine : « le monde de la vie [*Lebenswelt*] n'a rien de monolithique ; ce n'est qu'en le rendant pluridimensionnel qu'il pourra recevoir une légitimité phénoménologique »[111]. Le monde du vécu religieux est un monde de la vie authentique [*genuine Lebenswelt*] parmi d'autres mondes de la vie authentiques. Il constitue une région originaire de la conscience. Cependant, ce serait une erreur de stratifier les différents mondes de la vie, de vouloir les séparer pour mieux les ordonner, les répartir en genre et en espèces[112]. Le monde religieux n'est ni une région isolée ni une région supérieure. C'est en ce sens que Heidegger qualifie la question de la *Vollständigkeit* de ces mondes comme un faux problème (ou un problème qui n'en est pas un [*unechtes Problem*]). Ce qui importe, c'est la manière [*Wie-Bezug*] dont on accède à la manière dont le monde s'accomplit [*Wie-Vollzug*][113]. Cette tâche est en partie rendue possible par l'examen de la « position historique » du monde religieux « dans la conscience pure ». La conscience est donatrice de sens ; un sens qui, comme nous l'avons vu, est toujours déjà historique. Mais le monde de la vie religieuse et la conscience qui le caractérise sont-ils *urgeschichtlich* ?

Selon Heidegger, il semblerait que la conscience religieuse se caractérise par une intentionnalité absolument originaire[114]. Ce dernier élé-

[111] J. Greisch, *AV&AS*, p. 50.
[112] T. Kisiel, *Genesis*, p. 155.
[113] Sur les deux *Wie*, cf. GA 60, pp. 62–65.
[114] GA 60, p. 322. Kisiel précise que cette formule ne pose pas une identité entre la vie et la religion, mais une identification des motifs purement religieux de la conscience (*Genesis*, p. 113).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ment explique les raisons pour lesquelles il faut se livrer « à une genèse de la couche fondamentale dans le religieux ». La place insigne (eu égard à son originarité et non pas à une prétendue supériorité) du monde de la vie religieuse dans la conscience pure implique automatiquement que le phénoménologue remonte à la « couche sous-jacente » dont parlait Husserl, c'est-à-dire la couche eidétique. Du moins est-ce ce que Heidegger semble suggérer ici. Il s'accorde sur ce point avec Bultmann, grand introducteur du problème de l'historicité dans la théologie. Lorsque Bultmann cherche à « voir Jésus comme une partie [*Stück*] de l'histoire dans laquelle nous aussi avons notre existence »[115], il rejoint les préoccupations du jeune Heidegger qui entend montrer que la « couche religieuse » est véritablement *urgeschichtlich*.

Ensuite vient dans le texte la formule énigmatique « Expérience vécue et "concept" », sans indication plus précise. L'antagonisme entre ces deux termes se passe d'explication. On se contente donc de noter que l'expérience vécue opère dans le champ pré-théorétique, tandis que le concept prend place dans le champ théorétique. Cette brève remarque nous permet d'avancer – pour la seconde fois – que la discussion des problèmes posés par la phénoménologie de la religion à la phénoménologie canonique est une constante dans l'esquisse. Le conflit ouvert entre Heidegger et Husserl à propos de nombre de notions ne va pas sans poser de problèmes, surtout dans les notes que nous commentons et qui ont une forme pour le moins désordonnée et décousue. Pour revenir à l'obscur « Expérience vécue et "concept" », on peut peut-être souligner qu'il s'agit autant de s'interroger sur leur opposition que d'interroger chacun de ces termes pris séparément. Dans telle optique, on sait que Heidegger privilégie l'expérience vécue en vertu de son originarité et de son authenticité, que le concept n'a pas. Dans telle autre, on voit bien que la phénoménologie comme science philosophique ne peut guère se passer de concepts, et donc que la lourde tâche s'annonce de redéfinir le concept de concept. Et lorsque cette opération prend place sur le terrain de la phénoménologie de la religion, la manœuvre n'en est que plus difficile. Enfin, comme nous l'avons déjà vu plus haut, la notion même d'expérience vécue est équivoque. Il est donc fort probable que

[115] R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1926, pp. 7–8 (notre traduction).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les fondations systématiques elles-mêmes nécessitent une déconstruction[116]. La destruction de l'histoire de la philosophie à travers la critique des fondements historiques s'accompagne également d'une destruction des principes phénoménologiques (Husserl est ici le premier visé). En tant que phénoménologue, Heidegger entend s'attarder non pas sur le concept ratiocinant – c'est-à-dire la rationalisation excessive dans laquelle donnent les néokantiens et parfois Husserl – mais sur le « concept » au sens d'une phénoménologie conjointe de l'intuition et de l'expression qui, précisément, détermine les conditions de « formation du concept » [*Begriffsbildung*][117]. À la limite, « concept » peut être compris ici comme « < λόγος > au sens de *verbum internum* (et non pas au sens d'une logicisation) »[118].

5. Questions d'attitude

L'homo religiosus et le réveil de la vie religieuse

Heidegger se défend d'être un théologien au sens strict, davantage encore d'exercer une tâche pastorale. Son « but ne peut pas être le réveil de la vie religieuse ». Le réveil de la vie religieuse n'est possible « que par la vie elle-même ». Cela fait écho à ce que nous venons de dégager : la vie religieuse en tant que région originaire de la conscience fonctionne « à la vie », et pas à la phénoménologie. Est-ce que Heidegger se trahit lui-même en ôtant à la phénoménologie la possibilité d'animer la vie religieuse ? On peut se poser la question. En effet, d'une part, Heidegger dit pratiquer la phénoménologie de la religion pour contrer le mouvement de « dévitalisation » [*Entleben*] de la vie ; d'autre part, il assure que son but n'est pas le réveil de la vie religieuse. Cette ambivalence n'est pas vraiment problématique. Elle doit subsister comme telle, car sa force réside dans le paradoxe. D'ailleurs, nous sommes amené à nous demander si nous ne sommes pas en présence d'un paradoxe théo*logique*

[116] Cette déconstruction de l'*Erlebnis* commence dès l'esquisse, notamment dans la note consacrée à Saint Bernard, et se poursuit dans l'*Introduction à la phénoménologie de la religion*.
[117] Cet ensemble donnera son titre à la GA 59 : *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung.*
[118] GA 60, p. 62.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de Heidegger, dont le rapport aux fameux paradoxes théologiques de Luther devra être précisé dans la suite de ce travail.

Ce paradoxe est renforcé par les lignes suivantes dans lesquelles Heidegger admet à la fois :

1. Qu'il n'est pas totalement faux qu'une personne religieuse puisse bénéficier plus facilement d'une donation authentique. Mais cela n'exprime, au mieux, dit J. Greisch, « qu'une demi-vérité » [119]. Pourtant, une demi-vérité, ce n'est pas rien. Cela peut signifier un commencement de vérité, ou bien la moitié du parcours vers la vérité. Indépendamment de ce que Heidegger expose dans le texte, on peut supposer qu'il s'est d'abord demandé s'il était religieusement correct[120] de s'emparer philosophiquement du phénomène de la mystique, et plus généralement de la vie religieuse. Pour le bonheur des lecteurs que nous sommes, il semble qu'il ait trouvé les ressources pour surpasser son inhibition. Cela, à n'en point douter, s'explique par sa provenance [*Herkunft*] profondément chrétienne. Notons que ce scrupule méthodologique fait écho à une problématique théologique protestante célèbre. Barth et Bultmann sont les premiers à déclarer que « l'on ne peut expliquer un texte que si l'on a une relation intérieure à la réalité [*Sache*] dont il s'agit dans le texte »[121]. On peut alors supposer que la théologie dialectique a fait douter Heidegger, au moins momentanément, de la possibilité d'accéder phénoménologiquement, non plus au texte, mais au monde religieux lui-même.
2. Que ce premier argument (celui que nous venons d'énoncer) doit être pris négativement et qu'il « revient [seulement] à lancer un bas-les-pattes à ceux qui, sur le sol religieux, ne se sentiraient pas sur un terrain authentique ». De telle sorte que seul un *religion-friendly* peut finalement avoir accès au monde authentique de la vie religieuse ainsi qu'à ses donations originaires. On peut donc considérer que Heidegger en est, lui qui esquisse ici une phénoménologie de la religion. À partir de là, il est possible d'adopter deux angles de vue. On peut se ranger au côté de J. Greisch qui écrit : « C'est bien dans l'aujourd'hui de la vie

[119] J. Greisch, *BA* III, p. 532.

[120] Car il ne fait aucun doute que, conceptuellement et théologiquement, Heidegger est (assez) armé.

[121] R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris, L'Orante, 1963, p. 35.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

facticielle qu'il veut déchiffrer le livre de l'expérience religieuse »[122]. Mais on peut aussi bien inverser la formule et écrire comme nous le faisons : c'est à travers le livre de l'expérience religieuse que Heidegger choisit de déchiffrer l'aujourd'hui de la vie facticielle. C'est bien sûr notre parti de dire que la connexion entre phénoménologie de la religion et herméneutique de la vie facticielle n'est pas comme les autres en ce que Heidegger entretient avec la tradition religieuse des relations sinon intimes, du moins complexes et visiblement caractérisées par un certain type de dépendance, simultanément sentimentale et conceptuelle. Quoiqu'il en soit, on peut conclure avec J. Greisch en soulignant que « la vraie difficulté, qui vaut aussi bien pour le croyant que pour le non-croyant, est de savoir sous quelles conditions ces phénomènes peuvent être compris originairement »[123].

Le comprendre originel

La phénoménologie peut surmonter cette difficulté. Elle peut saisir les phénomènes religieux et les introduire « dans la sphère de la compréhensibilité [*Verstehbarkeit*] absolue ». Heidegger mise sur la puissance herméneutique de sa phénoménologie. Comme il l'avait déjà fait au début de la note, il invoque le « comprendre originel » [*Urverstehen*] qu'il considère comme un prisme phénoménologique qui ne laisse filtrer dans la sphère de la *Verstehbarkeit* que les phénomènes religieux originaires. Heidegger insiste sur le fait que la *Verstehbarkeit* n'est pas identifiable avec une « rationalisation » ou une « dissolution du vécu » en différents « composants logiques ». Ce dernier processus serait le propre d'une discipline dont la structure téléologique ne serait tournée que vers la constitution d'un objet de connaissance. Or, non seulement le phénomène religieux n'a rien d'un tel objet, mais il ne correspond en rien à la définition du phénomène que formule la phénoménologie « canonique ». On rejoint ici, avec Heidegger, certaines réflexions de Marion dans *Le visible et le révélé*, lorsque ce dernier tente de montrer que les phénomènes de révélation (que l'on peut considérer comme une catégorie hautement saturée de phénomènes religieux), ni étant, ni objet, mettent en jeu « une

[122] J. Greisch, *BA* III, p. 533.
[123] *Ibid.*, p. 532.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

phénoménalité radicalement nouvelle et infiniment puissante »[124]. Il va donc falloir se pencher à nouveau frais sur « les types possibles de phénomènes et les degré de phénoménalité »[125]. Pour le jeune Heidegger, le phénomène religieux se constitue indépendamment du processus de « rationalisation », d'une manière qui lui est absolument propre. Nous avons déjà vu qu'il rejette la logicisation du sens[126]. Ce passage ne fait que prolonger cette réflexion. La phénoménologie herméneutique de la religion se veut archi-science [*Urwissenschaft*] et non *méta*-science[127]. Alors que l'archiscience réinjecte de la vie, la méta-science dévitalise [*entlebt*]. Heidegger choisit de prendre parti pour une logique de la vie, contre une logique de la validité. Il ne fait aucun doute que la première est la seule qui travaille véritablement dans le pré-théorétique. La seconde, pour sa part, se contente du théorétique[128]. Étant entendu que le théorétique repose fondamentalement sur le pré-théorétique, il ne fait aucun mystère que le pré-théorétique seul peut mériter le qualificatif d'ur*wissenschaftlich*.

Heidegger pose ensuite une opposition entre *selbst als « redigierten »* et *selbst als « unredigierten »*. Cette opposition est à première vue assez mystérieuse. Comment comprendre les mots dérivés de « redigieren ». Après de longues hésitations et la consultation de plusieurs dictionnaires, nous avons choisi de traduire par « soi en tant qu'ordonné » et « soi en tant que des-ordonné ». « Redigieren » peut en effet vouloir dire : « etwas in Ordnung bringen ». Cette option de traduction nous permet au moins d'avancer une hypothèse. Le « soi en tant que désordonné » peut être assimilé aux données inchoatives du vécu religieux. Heidegger ne procède pas ici par exclusive. Il ne s'agit pas de refuser ce « soi en tant que désordonné ». Il est toujours déjà là et correspond en quelque sorte à la manière dont le soi religieux commence par se donner. À travers lui s'exprime une première fois la totalité de la vie. Si Heidegger privilégie le « soi en tant qu'ordonné », c'est parce qu'il s'agit de la forme prise par le *Selbst* une fois introduit dans la sphère de la *Verstehbarkeit*. Le « soi en tant qu'ordonné » est un soi qui s'est compris de manière herméneutique, sans pour autant

[124] J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, p. 10.
[125] *Ibid.*
[126] GA 60, p. 62.
[127] Selon la distinction formulée par J. Greisch. Cf. *AV&AS*, p. 118.
[128] Selon le schéma des KNS, reproduit dans T. Kisiel, *Genesis*, p. 22.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avoir été dénaturalisé ou dévitalisé par un processus de rationalisation ou de dissolution, que ce soit dans l'historique pur comme tel (Hegel), ou dans ses composantes logiques (le néokantisme principalement).

Heidegger tient absolument à mettre l'accent sur la pureté du « comprendre originel phénoménologique ». Celui-ci n'est que très faiblement « préjudiqué » [*präjudiziert*][129] ; ce qui signifie qu'il est quasiment imperméable aux processus qui voudraient le cantonner dans une certaine neutralité. Il refuse et contre systématiquement les assauts logiques ou totalement irrationnels (au sens de « dénués de tout sens ») à le prédiquer d'une manière erronée, c'est-à-dire autrement que comme entreprise herméneutique qui cherche à voir-originellement la vie elle-même. L'*Urverstehen* est *ursprünglich absolut* à tel point qu'il « porte en lui-même les clés d'entrée à l'intérieur des différents mondes et des différentes formes du vécu ». « La vie s'adresse toujours à elle-même dans son propre langage, de sorte que, structurellement, elle n'a *pas besoin de sortir de ses gonds* »[130]. La suffisance du comprendre originel répond directement à l'autosuffisance [*Selbstgenügsamkeit*] de la vie religieuse. La vie religieuse renvoie ou se réfère[131] à elle-même et à son monde de manière totalement indépendante. Voilà pourquoi Heidegger investit le champ pré-théorétique plutôt que le champ théorétique. Certes, les deux se tiennent. Mais il faut impérativement choisir son chantier phénoménologique et la religion impose de se tourner définitivement vers le pré-théorétique. De plus, la période philosophique dans laquelle évolue Heidegger ne connaît pas ou peu le pré-théorétique[132]. Cela explique la phrase de Heidegger : « *Diese Vorherrschaft des Theoretischen muss gebrochen werden* "[133]. Autrement dit : « Le règne sans partage du

[129] Ce terme pose lui aussi problème, pour la traduction comme pour l'explicitation.
[130] GA 58, p. 42 (trad. fr. J. Greisch).
[131] L' « auto-suffisance » [*Selbstgenügsamkeit*] fait signe vers ce qui deviendra par la suite le « sens référentiel » [*Bezugssinn*]. Cf. J. Greisch, *AV&AS*, p. 55.
[132] On ne trouve chez Husserl que le théorétique, qui se définit comme « une attitude qui reconduit à une contemplation désintéressée du monde » (E. Housset, *op. cit.*, p. 263). Dans le schéma des KNS, Heidegger fait largement dépendre le théorétique de « l'ontologie formelle husserlienne » (Cf. J. Greisch, *AV&AS*, p. 41). L'influence de Lask sur cette notion est certainement primordiale, bien que l'on ne trouve pas chez lui, à notre connaissance, le terme « vor-theoretisch ».
[133] GA 56/57, p. 59.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

théorétique doit être brisé ». En effet, le schéma des KNS montre que s'il existe bien un « Formallogisches gegenständliches etwas » (un quelque chose objectal formel-logique), il ne fait aucun doute que pour Heidegger, celui-ci est « motiviert in [ein] Ur-etwas » (motivé dans un quelque chose originaire) qui, lui, est clairement pré-théorétique. Ainsi est-il de rigueur « d'ouvrir le théorétique sur le pré-théorétique »[134]. Seulement le pré-théorétique n'est accessible qu'à travers une « destruction de la situation » [*Situationzerstörung*]. Nous avons déjà esquissé la forme et les enjeux des notions heideggeriennes de destruction et de situation ; arrêtons-nous un moment sur leur entrelacement et ses implications dans le cadre d'une phénoménologie de la religion.

Destruction de la situation

Il existe dans la vie religieuse une multiplicité de situations, tissées les unes avec les autres. Ainsi le soi se déplace sensiblement dans ces différentes situations, jusqu'à s'identifier à l'une d'entre elles, voire à plusieurs. Pour paraphraser Heidegger : l'herméneutique de la vie facticielle chrétienne n'accomplit sa tâche que par la destruction[135] de la situation. De sorte que celle-ci permet de retrouver les motifs originaires de l'expérience religieuse. La destruction de la situation est par exemple le travail préalable à la saisie phénoménologique du *Motivverweisung* du phénomène originaire de la prière qui exprime avec une acuité inégalée l'essence de la religion. La *Situationzerstörung* est ainsi ce qui ouvre la voie à la remontée des structures langagières de la prière aux expériences intentionnelles sous-jacentes[136]. Ce qui est intéressant dans cette mention précoce de la destruction, c'est qu'il est très probable que ce leitmotiv de la philosophie heideggerienne apparaissant dans cette note ait été lancé *contre* les philosophies de son temps. Malgré les apparences, cela n'est pas si évident. L'appel est, pour ainsi dire, *ubi et orbi*. Certes, la destruction est un outil privilégié de l'analyse phénoménologique ; mais elle doit aussi être comprise comme critique radicale des philosophies de la religion et de leurs manières d'appréhender le vécu religieux à

[134] GA 56/57, p. 59.

[135] *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (« Rapport Natorp ») [1922] (éd. Bilingue), trad. fr. J.-F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992, p. 31.

[136] Cette remontée fera l'objet d'un approfondissement dans la suite de notre commentaire.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'époque même où Heidegger rédige cette esquisse. Heidegger semble se ranger ici plutôt du côté de théologiens protestants comme Bultmann et Gogarten, et *contre* Harnack ou Troeltsch dont les analyses, sous l'influence du néokantisme, se focalisent sur le rôle de la religion dans le développement de la culture (et de la morale), au détriment du vécu religieux lui-même[137]. Mentionnant plus loin le phénomène de la prière, comme nous l'avons déjà fait remarquer, il est possible que Heidegger vise ici la thèse monumentale de Heiler, *Das Gebet*, soutenue en 1917, et publiée en 1918[138]. Heidegger pourrait alors regretter que Heiler privilégie encore l'approche psychologique, et donc les classifications typologiques[139].

6. Genèse et Exegese

La note se termine par une formule qui, selon J. Greisch, transpose le « *Zu den Sachen selbst* » husserlien sur le terrain de la phénoménologie de la religion[140]. Et cela n'est pas faux. Nous lisons : « Approchons-nous de la vie religieuse elle-même, authentiquement et de manière méthodique : quelles couches fondamentales, quelles formes et quelles mobilités sont rencontrées ? Comment cette vie se constitue-t-elle ? ». Ces quelques lignes esquissent le programme d'une véritable *exégèse* phénoménologique. Il n'est bien sûr pas question (ou pas encore) d'exégèse au sens de l'interprétation des textes sacrés, mais plutôt de la vie religieuse elle-même. Heidegger commencera par s'intéresser à la praxis mystique avant de porter son attention sur les Écritures.

L'ordre dans lequel Heidegger entend procéder est-il le bon ? On peut sans doute se poser la question. En effet, la vie religieuse en général – particulièrement la vie mystique – est, selon la formule consacrée à ce propos, « rythmée par les Écritures ». Il semblerait donc logique, dans l'ordre des

[137] Cf. sur ce point J. A. Barash, « Heidegger's Ontological "Destruction" of Western Intellectual Traditions », in T. Kisiel & J. Van Buren, *Reading Heidegger from the Start*, *op. cit.*, pp. 114–115.
[138] F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München, E. Reinhardt, 1918/1969.
[139] J. Greisch, *BA* II, p. 167. Cette question mériterait un plus long développement que nous ne pouvons nous permettre ici.
[140] J. Greisch, *BA* III, p. 538.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

raisons, de commencer par analyser les textes sacrés. L'*Imitatio Christi* de Thomas à Kempis, *Von Abgeschеidenheit* de Maître Eckhart ou le *Sermon sur le Cantique des cantiques* de Saint Bernard de Clairvaux sont truffés de citations bibliques extraites aussi bien des LXX que du Nouveau Testament. Le parcours inversé de Heidegger – de la vie aux Écritures et non des Écritures à la vie – n'est pourtant pas une exception dans l'histoire de l'exégèse. Il reproduit d'une certaine façon les préoccupations de Philon d'Alexandrie qui a sévèrement critiqué en son temps ceux qui, dépassés par l'exégèse allégorique, étaient conduits à « négliger les observances qui donnent son identité au peuple juif – le sabbat, les lois alimentaires, les fêtes »[141] et d'une façon générale tout ce qui a trait à la tradition de vie religieuse, et qui trouve son équivalent dans la vie religieuse chrétienne, avec des phénomènes comme l'ascèse, les différentes prières, etc.

Mais le parcours heideggerien rappelle aussi les méthodes d'une autre école, chronologiquement bien plus proche de lui (et de nous). Il s'agit du courant de la « critique des sources » qui traverse la théologie allemande de la fin du XIX^e^ siècle et dont nous avons déjà parlé au début de notre commentaire : la *Religionsgeschichtliche Schule*[142]. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, ces théologiens ont fortement été influencés par la philosophie hégélienne. C'est un fait que Heidegger critique. Mais cela ne signifie pas pour autant que leurs études soient dénuées d'intérêt pour la phénoménologie de la religion. Au contraire, la méthode « historico-critique » de la *Religionsgeschichtliche Schule* possède bien des avantages. Tout d'abord, à l'instar de Hegel, elle a le mérite d'introduire dans l'analyse de la religion des critères scientifiques, historiques et critiques. C'est par exemple le cas dans les écrits de l'un des précurseurs de ce mouvement, F. C. Baur (1792–1860), qui parle d'une « *Selbstständigkeit des Denkens* »[143] désormais établie et devant permettre d'analyser la religion d'une manière totalement honnête. D'une certaine

[141] Philon critiquait ceux-là mêmes qui se réclamaient de sa propre méthode – l'exégèse allégorique. Cf. Philon d'Alexandrie, *De migratione Abrahami*, § 89–93.

[142] Nous identifions ici la *Religionsgeschichtliche Schule* avec le courant de « la critique des sources » [*Gattungskritik*]. Ce jugement pourrait éventuellement être nuancé en raison des tendances internes à l'École.

[143] F. C Baur, *Paulus, der Apostel Jesus Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritische Geschichte des Urchristentums*, Stuttgart, Becher & Müller, 1845, p. I. Cf. Heidegger, GA 60, p. 322.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

manière, la critique « historico-critique » de la phase ultra-dogmatique dans l'analyse de la religion fait pendant, dans le champ philosophique, à la méthodologie phénoménologique qui entend rompre avec l'attitude naturelle-naturaliste.

Il y a aussi d'étranges similarités entre la « critique destructive » entreprise par D. F. Strauss dans son *Das Leben Jesu*[144] et la *Destruktion* heideggerienne. L'effort de Strauss pour montrer que les méthodes jusqu'ici appliquées à l'analyse de la religion conduisent toutes à des apories, équivaut, au sens large, au désir heideggerien de déconstruire les traditions intellectuelles et culturelles occidentales[145]. Motif qui le mènera par ailleurs à se désolidariser de la *Religionsgeschichtliche Schule* elle-même. Toujours est-il que, à l'instar de Strauss, Heidegger parie, de manière purement méthodique, sur « la productivité du non »[146]. On pourrait multiplier les exemples. Heidegger aurait très bien pu écrire cette phrase de J. Wellhausen dans laquelle le spécialiste de l'Ancien Testament insiste pour que « tout ce qui est individuel et concret ne se perde pas dans le général et le schématique » [*alles Individuelle und Konkrete sich ins Allgemeine und Schematische nicht auflöst*][147]. Certes, les champs d'études de Wellhausen et de Heidegger ne se recoupent que partiellement. Le premier s'intéresse à l'histoire religieuse d'Israël, le second à la vie religieuse en soi et plus particulièrement à la mystique médiévale. Cependant, les motifs ne sont pas sans ressemblances. Par exemple dans la méthode. Le « personnalisme »[148] du jeune Heidegger fait pendant à l'« individualisme » de Wellhausen[149]. Nous aurons l'occasion de revenir

[144] D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, Stuttgart, Bazl'sche Buchhandlung, 1835/1836.
[145] GA 9, pp. 3–6.
[146] GA 58, p. 148.
[147] L. Perlitt, *Vatke und Wellhausen*, Berlin, Töpelmann, 1965, p. 213. Perlitt reprend une phrase de Wellhausen dans son *Geschichte Israels* (Berlin, 1878) sans en citer la page.
[148] J. Van Buren, *The Young Heidegger*, pp. 291–294 et 313–318. Cette thèse du personnalisme privilégie une interprétation religieuse ou théo*logique* de la pensée du jeune Heidegger.
[149] G. Rouiller, « Julius Wellhausen. Sa méthode historique et critique », in F. Bovon & G. Rouiller, *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lectures*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1975, p. 80. Nos connaissances limitées sur Wellhausen ne nous permettent pas de développer cette question, mais elle reparaîtra dans notre commentaire, dans d'autres circonstances.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plus en détail sur cet aspect cardinal de la pensée de Heidegger, ainsi que sur ses limites.

Enfin, Heidegger n'était certainement pas indifférent à la tentative de Hermann Gunkel[150] d'utiliser le texte pour arriver à la *vie*[151]. Naturellement, chez Gunkel, la recherche du *Sitz im Leben* concerne principalement les textes[152], mais elle a le mérite de s'intéresser à leurs milieux, à leurs mondes, essentiellement religieux. Il n'est quand même pas inutile de mentionner le fait que Gunkel, avant de théoriser le *Sitz im Leben*, parlait de la *Situation*, dans laquelle les *Sagen* (récits littéraires) étaient racontés[153]. Comment peut-on encore douter de l'influence de cette méthode historico-critique issue de la théologie protestante sur la phénoménologie de la religion du jeune Heidegger ? On pourrait nous objecter que Heidegger ne s'y réfère pas explicitement dans cette esquisse. Ce ne serait qu'à moitié vrai. La liste de lectures que Heidegger s'impose entre 1916 et 1919 en vue de ses cours sur la phénoménologie de la religion (y compris cette esquisse) contient nombre d'ouvrages rédigés par les grands maîtres de la *Religiongeschichtliche Schule*[154]. On y trouve les études de W. Bousset, R. Reitzenstein, H. Weinel ou J. Weiss[155]. Il est clair que Heidegger s'oppose à ce courant sur plus d'un point, et notamment sur

[150] Cf. GA 16, p. 41 ; ainsi que notre commentaire de la note « Foi & piété » (chap. XVII.) plus loin dans cette étude. Cf. notamment H. Gunkel (1862–1932), notamment *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. I und Ap. Joh. 12. Mit Beiträgen von H. Zimmern*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1895.

[151] F. Bovon, « Hermann Gunkel. Historien de la religion et exégète des genres littéraires », in *Exegesis*, *op. cit.*, p. 91. Bovon note que c'est la méthode *Gattungsgeschichte* qui a véritablement donné naissance à cette pensée de la vie du texte, et que celle-ci a par ailleurs permis a Gunkel de dépasser Wellhausen (p. 90).

[152] Elle a chez Gunkel un accent « sociologique », au sens noble du terme !

[153] *Ibid.*, p. 91.

[154] Cette liste est reproduite dans T. Kisiel, *Genesis*, pp. 525–527. Cf. aussi GA 16, p. 41.

[155] Respectivement : *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens vor den Anfängen des Christentums bis Irenaus*, Göttingen, 1913 ; *Die hellenistichen Mysterienreligionen*, Leipzig & Berlin, 1910 ; *Biblische Theologie des neuen Testament : Die Religion Jesu und des Urchristentums*, Tübingen, 1913 ; *Das Urchristentum*, Göttingen, 1917. On trouve aussi des études connexes importantes, notamment celles de A. G. Deissman, E. Norden, M. Pohlen et A. Schettler. Cf. T. Kisiel, *Genesis*, pp. 525–527. Nous laissons pour l'instant de côté le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la place que quasiment tous accordent à la marche de l'histoire (Hegel). Mais on ne peut nier que les préoccupations de l'École de l'Histoire des Religions recoupent certaines exigences heideggeriennes. Pour la *Gattungsgeschichte*, le texte a une histoire, pour Heidegger la vie a une histoire. Les textes naissent, *vivent* et meurent ; les hommes naissent, *vivent* et meurent eux aussi. La vie du texte est historique. La vie de l'homme est historique et ainsi de suite. François Bovon exprime cela admirablement bien :

> La phrase gnostique "Qui étions-nous ? Que sommes-nous devenus ? Où étions-nous ? Où avons-nous été jetés ? Vers quels buts nous hâtons-nous ? D'où sommes-nous rachetés ? Qu'est-ce que la génération et la régénération ?", peut s'appliquer au texte aussi bien qu'à l'homme, ce n'est certes pas encore le comprendre ; mais c'est déjà le situer et commencer à le connaître[156].

Personne ne s'est jamais vraiment intéressé à l'impact de la *Religionsgeschichtliche Schule* sur la phénoménologie de la religion du jeune Heidegger. À tort semble-t-il. Car si la RGS n'est pas exempte de critique – ce qui n'est d'ailleurs pas étonnant, il y a fort à parier que ces lectures ont marqué Heidegger dans sa manière d'aborder la vie religieuse et ses phénomènes. On constate que l'exégèse « a suivi jusqu'ici de nombreuses voies : elle a emprunté le chemin de la théologie dès les origines, celui de la philologie dès la Renaissance et celui de l'histoire dès le XIX^e^ siècle »[157] ; pourquoi n'emprunterait-elle pas celui de la phénoménologie, et a fortiori celui de la phénoménologie de la religion ? Telle est la question implicite de Heidegger, qui pense alors investir le champ encore vierge de la phénoménologie de la religion[158].

rapport avec E. Troeltsch, tardivement rattaché à cette même école. L'a priori religieux de Troeltsch fera l'objet d'une note indépendante dans la suite de cette esquisse.

[156] F. Bovon, *op. cit.*, p. 11. La phrase gnostique est cité par Clément d'Alexandrie dans ses *Extraits de Théodote*, 78, 2.

[157] *Ibid.*, p. 12.

[158] Le fait que Heidegger, dans son *Introduction à la phénoménologie de la religion* de 1920, démente vouloir se livrer à une étude exégétique des Épîtres pauliniennes (GA 60, pp. 67–68) ne signifie pas nécessairement un refus de cette « discipline ». Il peut s'agir bien plutôt de prudence méthodologique ou « méthodique ». Enfin le lien étroit qui unit exégèse et herméneutique assure de manière quasi-certaine que Heidegger s'est toujours préoccupé de questions exégétiques.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Tout cela explique finalement que Heidegger projette de se livrer à une « analyse des mobilités fondamentales et de leurs genèses motivationnelles : c'est-à-dire des modes de remplissement d'un "Je peux" entièrement originaire ». Heidegger veut déployer l'analyse phénoménologique dans tout son dynamisme. Comment la vie religieuse se remplit-elle ? C'est-à-dire aussi : comment s'« historicise »-t-elle ? Comment devient-elle histoire ou mieux, histoire d'une vie ? La réponse n'est pas immédiate, mais il semble clair que ce processus n'est pas figé. Il accompagne plutôt la mobilité même de la vie. Heidegger reprend et relève la première phénoménologie husserlienne qui ne considère en général que le domaine du jugement, alors que la distinction entre noèse et noème doit aussi avoir sa place dans la « sphère affective et volitive »[159]. Heidegger fait éclater la structure du « Je peux » husserlien, selon le principe même de l'intentionnalité : l'« éclatement » de l'*ego*[160].

La volonté de découvrir les modes de remplissement de la conscience religieuse revient enfin à se demander quelles sont les intuitions du sujet religieux ? Car sans intuition, rien n'est donné, et rien n'est pensé, pas plus au et par le sujet religieux qu'au et par le phénoménologue qui étudie les donné(e)s de sa conscience[161]. Heidegger prend donc Husserl au mot

[159] Bien que Husserl affirme que les sphères affective et volitive doivent elles aussi être prises en considération, il en sous-estime constamment l'importance, en tant qu'elles valent simplement comme *analogon* de la sphère du jugement. Cf. les § 94 et § 95 des *Ideen I*, pp. 193–200 ; trad. fr., pp. 324–332.

[160] H. Hanafi, *L'exégèse de la phénoménologie*, *op. cit.* p. 80. De telle sorte que dans la phénoménologie de la religion, fondamentalement dynamique, le philosophe se concentre sur la genèse régie par la *motivation* qui lui procure son unité et son histoire. Entre l'*eidos* religieuse statique et l'*eidos* religieuse dynamique, Heidegger choisit sans ambages la seconde. Parce que l'essence dynamique « est » l'existence, c'est-à-dire une « *structure de vie* ».

[161] Nous souscrivons aux réflexions de Marion qui, en détruisant la définition kantienne et husserlienne du phénomène, pointe les insuffisances de l'intuition (voir par exemple *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, pp. 265–280). Mais le jeune Heidegger n'est pas allé aussi loin. Sa phénoménologie fonctionne toujours « à l'intuition ». Par contre, il n'est pas faux de dire que l'étude des phénomènes religieux lui fait entrevoir la « pénurie de l'intuition » (Marion) et le besoin de repenser la phénoménologie, quasiment de part en part, pour pouvoir penser la vie religieuse. En cela, il est proche de Marion, ou plutôt Marion lui est proche (à son insu d'ailleurs, puisque Marion critique autant Heidegger que Husserl).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

quand ce dernier souligne la parenté entre la maxime phénoménologique « le moins possible d'entendement, le plus possible d'intuition pure [*intuitio sine comprehensione*] » et « le langage des mystiques, décrivant la vision intellectuelle qui ne serait pas un savoir d'entendement », mais un savoir d'intuition[162].

[162] *Hua* II, p. 62.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE II

LA MYSTIQUE AU MOYEN ÂGE

1. Ce que « mystique médiévale » peut vouloir dire

Après avoir défini les significations possibles de la formule « fondements philosophiques », Heidegger se tourne vers les sens que l'expression « mystique médiévale » est susceptible de recouvrir. Il part du point de vue accepté par tous selon lequel la mystique est un phénomène qui prend un essor tout particulier pendant la période du Moyen Âge. Il n'est pas encore question de tel ou tel courant ou tel ou tel personnage de l'histoire de la mystique. On ne peut toutefois ignorer que la mystique telle que Heidegger la comprend prend ses racines dans la théologie contemplative de Saint Bernard de Clairvaux[1].

S'il est vrai que, « durant des siècles, il est impossible de dégager le concept de la mystique de l'ensemble de la théologie ; à partir de Saint Bernard, une littérature mystique s'affirme cependant pour elle-même »[2]. Heidegger ne choisit donc pas la période du Moyen Âge par hasard. En effet, pour saisir « la mystique comme forme d'expression du vivre religieux », il fallait qu'elle soit préalablement séparée de la dogmatique scolastique. Le choix *pour* la mystique médiévale est donc aussi un choix *contre* la théologie scolastique. Ajouté à cela qu'à partir du Moyen Âge – beaucoup plus clairement que pendant la période patristique –, la mystique se fait « *Erlebnismystik* »[3] avec l'introduction

[1] On a parfois hésité à qualifier la pensée de Saint Bernard de « théologie », mais finalement, E. Gilson a tranché. Il a parlé de la *Théologie mystique de Saint Bernard* (Paris, Vrin, 1953). Cf. aussi A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997/2000, p. 65 : « Den Höhepunkt brachte Bernard von Clairvaux als Sponsus und die liebende Menschenseele mit seinen "Predigte über das Höhe Lied" ». Tout cela explique que Heidegger consacre une note à Bernard dans l'esquisse. Cf. GA 60, pp. 334–337.

[2] M. H. de Longchamp, art. « Mystique », in *DCT*, p. 778.

[3] A. Angenendt, *op. cit.*, p. 65.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la notion d'*experientia* dans le lexique spirituel médiéval[4]. Heidegger dégage trois points importants. Une fois encore, le manque d'indications nous pousse à proposer notre propre interprétation, avec les risques que cela comporte. La mystique s'est donc donnée :

1. « les moyens de la figuration d'une expression ». La mystique médiévale a réussi à donner forme aux vécus mystiques. Prenons l'exemple de la mystique spéculative allemande. Celle-ci, par allusion à la première Épître aux Corinthiens (13, 12), se définit comme « miroir » de Dieu dans l'âme. Par suite, le matériau mis à disposition par cette mystique va servir de « miroir » au phénoménologue qui « voit » ainsi et Dieu et l'âme. À travers la prière et la méditation, la mystique médiévale a donné à voir le phénomène mystique tel qu'il se donne – ou s'exprime – dans la facticité. Elle a investi le champ de la conscience – ce qui n'était guère le cas avant, même si certaines réflexions des Pères de l'Eglise avaient préparé le terrain – et a ainsi contribué à dessiner la religiosité propre à certaines grandes figures du Moyen Âge. Ce n'est pas rien de noter que la mystique médiévale opère une avancée considérable en direction de l'exploration de la conscience, et donc, quelque part, de la phénoménologie. À plusieurs reprises, nous aurons l'occasion de revenir sur cette communauté d'œuvre entre mystique et phénoménologie. Heidegger la tient pour un motif cardinal de son étude.
2. « Les moyens des voies de l'expérience vécue elle-même ». La mystique médiévale ne s'est pas arrêtée à la figuration de l'expérience mystique. Elle a permis de remonter à l'événement mystique intérieur, tel qu'il se donne dans le vécu lui-même (l'*Erleben selbst*). Plus encore, elle a montré les chemins qui mènent à ce vécu. Elle a développé un mode ou un idéal de vie chrétienne qui peut aider aujourd'hui le phénoménologue à retrouver ses motifs originaires. Ainsi le thème de la direction spirituelle (Maître Eckhart *Lesemeister* et/ou *Lebemeister*) permet au sujet mystique de se dé-couvrir dans sa relation avec Dieu[5], et au phénoménologue d'explorer la nature de cette relation.

[4] Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique des cantiques*, tome 1, Paris, Cerf, 1996, p. 101. Voir aussi J. Greisch, *BA* III, p. 533n.

[5] Cf. Saint Bernard in *Patrologia Latina*, éd. J.-P. Migne, Paris 1861–1864, p. 182 et p. 215.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce qu'il faut retenir ici, c'est que l'accès au vécu mystique lui-même, ou en lui-même, n'est pas d'emblée donné mais conditionné. L'accès implique une remontée de l'extériorité vers l'intériorité. Il nécessite d'emprunter un chemin certainement long et tortueux. Le mérite de la mystique médiévale est alors d'avoir tracé ce chemin qui mène au vécu lui-même. On comprend facilement l'avantage que la phénoménologie peut tirer de cette avancée accomplie par la mystique médiévale et on le précisera le moment venu, lorsque Heidegger mettra en application ces grands principes.

3. Enfin, la mystique s'est donnée « les moyens de la systématique (de l'expression conceptuelle) ». Quel que soit le motif de sa prise de parole (lié le plus souvent à la direction spirituelle donnée ou reçue), le mystique se fait malgré tout théologien[6]. Il ne faut pourtant pas oublier que la théologie développée par la mystique doit être sans cesse renvoyée à l'origine lumineuse de sa connaissance. Ainsi les Sermons eckhartiens ou bernardins ne peuvent jamais être séparés de ce à quoi ils font référence ; en l'occurrence le sentiment mystique en tant que tel. La mystique médiévale intéresse donc Heidegger en ceci qu'elle a toujours relativement bien réussi à éviter l'écueil dogmatique. Elle a su parler de l'expérience qui lui était propre, la consigner dans des documents originels [*Urkunde*] ; sans pour autant céder à la théologie rationaliste, sauvegardant ainsi l'originarité de son vécu.

2. Le cas Eduard Spranger

Portant une attention toute particulière au problème de l'expression, Heidegger est amené à s'intéresser, sur les conseils de Husserl, à la philosophie de E. Spranger, et notamment à l'une des ses contributions consignée dans le *Festschrift* offert à J. Volkelt pour ses soixante-dix ans[7]. Celle-ci s'intitule « Zur Theorie des Verstehens und

[6] M. H. de Longchamp, art. cit., p. 780.

[7] Eduard Spranger (1882–1963), philosophe, psychologue et pédagogue. Il a notamment enseigné à Leipzig, Berlin et Tübingen. Spranger est plus connu en tant que pédagogue qu'en tant que philosophe. Sa pensée est cependant hautement philosophique. C'est le cas de la triade « culture-éducation-religion » qu'il impose comme un modèle de la compréhension de soi. Heidegger se réfère à la contribution « Zur Theorie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

zur geisteswissenschafltichen Psychologie ». On peut qualifier Spranger de représentant de la *Kulturphilosophie*. Mais sous l'influence de Dilthey (et non de Rickert[8]), il s'est aussi fait herméneute. Spranger va reprendre la distinction diltheyenne entre nature et culture et faire de la dernière une catégorie explicitante ou interprétative [*Deutungskategorie*] de la réalité. La culture joue donc un rôle dans la *Selbstverständnis*. Pourquoi Heidegger s'intéresse-t-il à la *Deutender Ausdruck* de Spranger dans le cadre de son enquête sur la mystique médiévale ? C'est peut-être parce que la mystique, en tant que *partie*, expression de la culture médiévale (c'est-à-dire *Kulturgebiet*), doit aussi être analysée en termes de relation entre un « sujet se construisant par la culture » de son temps, de son époque ; et un « monde de l'esprit s'objectivant sans cesse »[9]. « Le problème de l'expression en tant que telle », pointé par Heidegger, trouve une application directe dans l'analyse de la mystique médiévale. D'ailleurs, Spranger lui-même y fait allusion. Il a distingué plusieurs catégories de l'expression, toutes étroitement liées[10]. Cependant, il semble que Heidegger ait voulu préserver les nuances qui les différencient, afin de bien montrer toute la complexité du problème. Si l'on reprend les catégories élaborées par Spranger et que l'on essaye de les rapprocher du propos heideggerien, on obtient un tableau herméneutique qui montre que chaque couche de l'expression a son importance dans l'analyse du vécu religieux. La démonstration qui va suivre n'a pas valeur de commentaire, mais d'explication.

des Verstehens und zur geisteswissenschafltichen Psychologie », in *Festschrift Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag*, München, Beck, 1918, pp. 357–403, repris dans *Grundlagen der Wissenschaften*, Bd. VI, H.-W. Bähr (Hg.), Tübingen, Niemeyer, 1980. Husserl parle de Spranger à Heidegger dans une lettre datée du 10. 9. 1918. Cf. T. Kisiel, *Genesis*, pp. 524–525.

[8] On retrouve l'opposition qui va suivre (nature/culture) également chez H. Rickert. Cf. H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1898/1926.

[9] Cf. M. Karsch, *Identität als Einheit des Heterogenen. Untersuchung zur Begründung einer Kulturpädagogik im Spannungsfeld von Affirmation und Autonomie bei E. Spranger und E. Troeltsch*, Bochum/Freiburg, Projekt Verlag, 2003, p. 102 et schéma p. 104.

[10] Nous reprenons la partition établie par Spranger dans « Die Bedeutung der wissenschafltichen Pädagogik für das Volksleben », in O. F. Bollnow & G. Bräuer (Hg.), *Eduard Spranger. Gesammelte Schriften II. Philosophische Pädagogik*, Heidelberg/Tübingen, Quelle & Meyer Verlag, p. 262.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1. Il s'agit tout d'abord de réinscrire le vécu mystique individuel dans le tout de la mystique médiévale, elle-même comprise comme *Kulturgebiet*. Il apparaît que le vécu mystique singulier naît toujours en quelque sorte « en » elle. En fait, le jeune Heidegger s'était déjà livré dans la conclusion de l'habilitation de 1916 à une reconduction similaire. Il avait tenu – avec un vocabulaire qui toutefois ne tardera pas à être modifié – à préciser que la mystique médiévale, à l'instar de la scolastique, appartient « essentiellement […] à la vision du monde médiéval »[11]. On peut donc considérer que la volonté de replacer le vécu mystique individuel dans le cadre de la mystique médiévale consiste à cerner avec davantage de précision la provenance du vécu lui-même. Se passer de la réinscription dans le *Kulturgebiet* reviendrait à rester aveugle devant le monde ambiant qui a vu s'exprimer le vécu individuel en son sein. Ainsi est-il de rigueur de tenir cette première appartenance comme l'un des motifs du vécu singulier. Car ici, il s'agit bel et bien d'une dialectique : le vécu individuel subit l'influence du *Kulturgebiet* autant que ce dernier le modifie en retour.
2. Ensuite, il faut admettre avec Spranger que le vécu mystique *grandit* toujours dans la mystique médiévale, qui le modèle et lui confère en un sens sa singularité, ou du moins une partie. Heidegger s'attardera plus loin, dans la note consacrée à Saint Bernard, sur cette notion de croissance ou de développement du vécu. Ce n'est pas tout de remarquer que le vécu mystique médiéval est issu du courant spirituel de la mystique médiévale. Il faut encore noter à quel point, selon la dialectique précitée, le vécu singulier modifie et se modifie, développe et se développe, en somme gagne son intensité par et dans le courant qui est le sien. On verra plus loin que, par exemple, une mystique en terre scolastique n'a guère de vie devant elle et que bien souvent, son existence est d'emblée menacée par un (autre) domaine qui refuse de l'identifier et ne lui reconnaît aucun droit ou aucune légitimité sur le vécu religieux. Cela amènera Heidegger, toujours dans la note sur Saint Bernard, à postuler la nécessité d'une certaine herméticité du vécu religieux, et ce en vue de sa survie.
3. Par la suite, le vécu mystique *se maintient en vie* toujours à travers le domaine culturel de la mystique médiévale. Une fois reconnu le

[11] GA 1, p. 410 ; trad. fr., p. 231.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

domaine culturel de l'expression du vécu mystique, une fois sécurisée la *possibilité* de son développement, c'est-à-dire son développement *en droit*, il s'agit de remarquer son développement *en fait*. Le vécu mystique peut alors continuer son *aventure* dans l'expression, au sens que Claude Romano donne à ce terme d'aventure, i. e. une épreuve grâce à laquelle nous accédons au sentiment de la vie comme telle. On voit ainsi que Heidegger remonte doucement mais sûrement de la théorie du vécu lui-même à la vie elle-même.

4. Enfin, il faut encore considérer le vécu mystique comme « vivre et se comporter subjectifs » [*subjektives Erleben und sich Verhalten*], qui « s'expriment explicitement » et sont « compris herméneutiquement » dans la religiosité propre au domaine culturel de la mystique médiévale. On arrive ici au terme de la remontée (à supposer que ce soit bien la dernière étape – elle l'est du moins chez Spranger). Avec Spranger, on a été en mesure de traiter du problème de l'expression en tant que telle. Le vécu mystique *s'exprime*, cela est certain. Mais encore fallait-il déceler les différents degrés d'expressions, qui sont autant de types de donation et de degrés de phénoménalité. Grâce à Spranger, Heidegger est à même de compléter sa démarche phénoménologique. En redoublant et en croisant les démarches de Dilthey et de Spranger, on accomplit le chemin emprunté par le vécu mystique dans les deux sens : de l'intérieur vers l'extérieur, et de l'extérieur vers l'intérieur. L'analyse phénoménologique est fondamentalement recherche, tâtonnement, choix ; elle implique donc en retour de revenir parfois sur ses pas, d'emprunter des chemins différents ou, comme c'est le cas ici, d'emprunter le même chemin dans les deux sens, afin de ne rien négliger de la genèse du vécu étudié.

On peut donc supposer que, dans cette note, Heidegger se rapporte plutôt « positivement » à la philosophie de Spranger, du moins à certaines de ses réflexions[12]. Heidegger ne devait certainement pas raffoler de pédagogie, comme on sait qu'il entretenait des rapports complexes avec la psychologie. La philosophie de Spranger étant fondée sur les deux disciplines en question, il y a fort à parier que Heidegger devaient

[12] Spranger étant seulement cité, il est difficile d'en décider en dernière instance.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

être en désaccord avec de nombreuses thèses de son collègue. La relative proximité entre Spranger et Troeltsch n'a pas dû les rapprocher non plus[13]. Cela n'empêche pas que certaines catégories interprétatives élaborées par Spranger aient intéressé Heidegger. Le vécu mystique, semble dire ici Heidegger, doit être considéré comme appartenant à la catégorie que Spranger dénommera plus tard *Weltfrömmigkeit als Erlebnis*[14]. Heidegger et Spranger se rejoignent finalement en accordant à la vie religieuse une position centrale : en tant que possédant une intentionnalité absolument originaire (et donc en tant qu'« objet » d'étude phénoménologique) pour Heidegger, en tant que *Lebensform* autour de laquelle tourne invariablement la *Bildung*, au double sens de culture et d'éducation pour Spranger[15]. Heidegger n'est pas fondamentalement contre la prise en considération de la culture, il souhaite seulement que celle-ci se contente de la place définie qui lui revient et n'essaie pas de submerger l'analyse phénoménologique. Pour la phénoménologie, elle n'est digne d'intérêt que dans la mesure où l'on considère un « acte culturel organique » (313), et non une simple influence sociale[16].

3. Quatre petits principes pour une phénoménologie de la religion

« Extraire les moments constitutifs du vivre religieux »

Pour Heidegger, le moment mystique constitutif par excellence est « l'amour de Dieu », phénomène qui trouve un développement formidablement riche dans la littérature médiévale, notamment avec Bernard de Clairvaux chez qui il prend principalement la forme de la

[13] Nous étudierons la critique heideggerienne de Troeltsch plus loin dans ce commentaire.

[14] E. Spranger, *Weltfrömmigkeit*, Leipzig, L. Klotz Verlag, 1941, p. 14. C'est-à-dire « ein "weltliche gewordenes Ergriffensein durch den Gott" zu deren Vertretern man die Deutsche Mystiker Eckhart und Tauler zählt ».

[15] Pour une étude détaillée des *Lebensformen* chez Spranger et l'importance du genre de vie religieux, voir M. Karsch, *op. cit.*, pp. 134–136.

[16] Sur Spranger, on consultera les quelques éléments bio-bibliographiques de Kisiel en note dans son *Genesis*, pp. 524–525. Kisiel explique que Heidegger a peut-être trouvé chez Spranger des éléments pour son herméneutique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

charité[17]. Il est encore plus intéressant de remarquer que l'amour de Dieu chez Bernard commande une forme particulière d'amour de soi dans lequel l'homme ne s'aime plus soi-même que *pour* Dieu[18]. Heidegger paraît trouver dans cette forme d'amour une certaine *inquiétude* qu'il considère comme l'un des motifs originaires du vécu mystique. On ne sait pas bien si Heidegger se réfère à l'*éros* ou à l'*agapê*. La frontière sémantique entre ces deux termes se caractérisant elle-même par sa mouvance, on peut supposer que Heidegger ne tranche pas. Au contraire, l'objet d'une phénoménologie de l'amour de Dieu dans la mystique médiévale devrait précisément considérer cette mouvance [*Bewegtheit*] comme telle, afin de déterminer comment l'expérience mystique se détermine, tantôt par rapport à l'amour de l'homme pour Dieu, tantôt par rapport à l'amour de Dieu pour l'homme.

Qu'est-ce qui intéresse encore Heidegger dans le phénomène de l'amour ? Certainement le fait que « l'amour est [soit] un mode d'être privilégié au vrai »[19] qui ne peut être remplacé par rien d'autre. Sa puissance et son importance dans la mystique médiévale sont d'ailleurs inspirées directement de Saint Paul. L'amour tient une place de choix dans les Épîtres pauliniennes, notamment dans la première aux Corinthiens[20]. « Si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien » peut-on lire dans cette lettre (13, 12). La mystique médiévale trouve chez Saint Paul l'idée fondamentale selon laquelle, non seulement l'amour communique la vie, mais il *est*

[17] Nous n'oublions pas que l'amour de Dieu est déjà très présent chez Saint Augustin, qui radicalise l'opposition entre amour de soi et amour de Dieu. Cf. *De civitate Dei*, XIV, 28 et *Confessiones*, XIII, 8. Eu égard à l'importance de la pensée protestante dans la pensée du jeune Heidegger, il faudrait aussi consacrer un développement à ce thème chez Luther (notamment dans la *Controverse de Heidelberg*, *WA* 1, p. 365) qui privilégie, lui, l'amour de Dieu pour l'homme par rapport à l'amour de l'homme pour Dieu. On note que la charité est un des thèmes majeurs de la théologie de Duns Scot sur lequel porte l'*Habilitation*. Voir O. Boulnois, *Duns Scot. La rigueur de la charité*, *op. cit.*, p. 88 : « Scot fait explicitement un parallèle entre l'acte de foi et l'acte d'amour ».

[18] Saint Bernard, *Traité de l'amour de Dieu*, les chapitres XIII à XX. Cf. aussi les analyses de M. Enders, « Bernhard von Clairvaux. Ein Lehrmeister der Liebe », in T. Kobusch (Hg.), *Philosophen des Mittelalters*, Darmstadt, Primus, 2000, pp. 67–79. L'auteur regroupe les analyses de l'amour par Bernard dans plusieurs de ses écrits : le *De gradibus humilitatis et superbiae* ; le *De diligendo Deo* ; le *Canticum in canticorum* et les lettres.

[19] J.-M. Bai, art. « Amour », in *EPU*, Notions 2, p. 76.

[20] 1 Co 13 et 14.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la vie[21]. Voilà une identité que Heidegger retrouve dans la mystique médiévale[22]. Celle-ci est d'autant plus intéressante qu'elle se réfère à une source néo-testamentaire et qu'il y a donc une connexion d'essence [*Wesenzusammenhang*] entre l'amour néo-testamentaire et l'amour dans la mystique médiévale. Ainsi, lorsque le phénoménologue se penche de près sur cette connexion, il est à même de reconstituer plus fidèlement le *sens* de l'expérience vécue mystique dans son intégrité.

Pourquoi l'amour, donc ? Parce que les mystiques médiévaux sont peut-être les premiers à avoir « *vu* phénoménologiquement » l'amour de Dieu, c'est-à-dire aussi son importance dans la constitution de la vie spécifiquement religieuse[23]. Chez Bernard comme chez Eckhart, l'amour se suffit à lui-même, comme la vie chez le jeune Heidegger [*Selbstgenügsamkeit*][24]. Nous n'en avons pas fini avec le phénomène de l'amour. Il reparaîtra bientôt dans un contexte passablement différent, qui permettra de préciser sa place dans la constitution de la vie religieuse.

Réserver le comprendre à l'aspect authentique de la conscience ; ce qui signifie aussi écarter les explications scolastico-aristotéliciennes et platoniciennes

On ne sait pas bien ce que Heidegger reproche aux théories citées. Il faut donc opérer une fois de plus par suppositions. Les conceptions aristotélo-scolastiques et platoniciennes ne peuvent qu'induire l'analyse phénoménologique en erreur. Elles ne donnent pas à voir « l'aspect authentique de la conscience ». Si elles ne montrent pas l'aspect authentique de la conscience, ce doit être qu'elles laissent ressortir son côté

[21] Y.-J. Harder, art. « Amour », in *DCT*, p. 36.

[22] Cependant, dans l'œuvre du jeune Heidegger, cette identité dépasse de loin le cadre de cette mystique. Sur ce point on consultera C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'*Être et Temps, Paris, PUF, 2005.

[23] Il en est ainsi d'un autre mystique dans la même ligne que Bernard de Clairvaux, même si moins connu : Richard de Saint Victor. Cf. K. Ruh, « Richard von St. Viktor. Eine Phänomenologie der Liebe », in *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. I, München, C. H. Beck, 1990, pp. 387–395. Ruh montre comment Richard de Saint Victor s'est livré en son temps à une phénoménologie de l'amour de Dieu (même si elle prend principalement la forme d'une typologie). Il remarque son individualisation progressive et son intégration à la christologie.

[24] Cf. Saint Bernard, *Sermons sur le Cantique des cantiques*, *op. cit.*, 83, 3. Voir les parties consacrées à l'autosuffisance de la vie dans les *Grundprobleme* de 1919–1920.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

inauthentique, en d'autres termes, sa face théorétique. Il n'est pas certain que Heidegger vise ici un aspect particulier des doctrines en question. L'objection peut en effet être comprise dans un sens général, comme un avertissement visant à prévenir l'analyse de se jeter dans l'étude de notions mystiques en ne voyant que l'enveloppe grecque de certains termes, ceux hérités du platonisme par exemple. Ou du moins s'agit-il de mettre en garde ceux qui ne se donneraient pas la peine de dépasser cette première couche pour atteindre ce qu'elle recouvre, que l'on peut concevoir comme le noyau néo-testamentaire, foyer des phénomènes de révélation, ceux qui font véritablement sens pour la phénoménologie de la religion chrétienne.

Étant donné que Saint Augustin, malgré sa tentative extraordinaire de formuler une expérience chrétienne authentique, fera tout de même l'objet d'une critique similaire dans le cours de 1921 (*Augustin et le Néo-platonisme*), on est en droit de se demander si les penseurs à éviter ne sont pas précisément ceux qui l'ont influencé et qui ont eux-mêmes été influencés soit par Platon soit par Aristote ; et pour une autre partie ceux qu'Augustin influencera parmi les mystiques médiévaux, directement ou indirectement. Sans rentrer dans le détail, on pense au *Livre des Mystères* de Jamblique et à la *Théologie platonicienne* de Proclus, ainsi qu'au Pseudo-Denys bien sûr. Puis à la réception du platonisme par les différents Pères, Augustin surtout, mais aussi Tertullien, Irénée ou encore Eusèbe de Césarée et Clément d'Alexandrie, fins connaisseurs des dialogues platoniciens. Il faudrait rapporter tout cela à la mystique médiévale et se poser la question suivante : quelle trace du platonisme demeure par exemple chez Maître Eckhart et quel problème aux yeux de Heidegger cela pose-t-il ? Disons que ce dernier n'ignore sûrement pas le résidu de platonisme dans la manière dont Eckhart conçoit l'expérience mystique, mais il préférera s'attacher à son apport propre. Cette démarche heideggerienne réunit les deux faces indissociables de l'analyse phénoménologique. Le versant destructif qui implique d'être conscient du point de vue en partie théorétique d'après lequel Maître Eckhart formule l'expérience mystique (318). Le versant constructif ou positif qui consiste à étudier la part incontestable de génie et d'authenticité déployée par lui. On voit donc que le sujet religieux n'est pas tout noir ou tout blanc. Parce que le théorétique est motivé dans le pré-théorétique, et qu'en retour, il semblerait que le théorétique demeure la seule lucarne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par laquelle le pré-théorétique soit susceptible d'être découvert, on se retrouve avec des sujets religieux chez qui il y à prendre et à laisser, et où parfois ce qui est à laisser vaut le coup d'être fouillé pour parvenir à ce qui est à prendre et à garder. On peut noter au passage que le christianisme primitif fait peut-être exception à cette règle, en vertu de sa proximité historique-temporelle avec l'événement de la révélation. Nous préciserons dans un futur proche quelques unes des modalités de cette exception telles qu'elles sont exprimées dans l'esquisse.

« Prendre la motivation comme guide »

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le voir, ce thème de la motivation de l'expérience vécue religieuse qui fonde la vie mystique est récurrent dans l'esquisse. La motivation chez Heidegger recouvre en partie le sens qu'elle prend déjà chez Husserl : elle « reconduit à l'idée d'une causalité transcendantale »[25]. Cela éclaire l'appel de Heidegger à « s'intéresser à la doctrine des "causes" ». La place centrale accordée à la motivation par Heidegger dans sa phénoménologie de la religion se fait plus explicite grâce à ce passage des *Ideen I* :

> *Pouvoir rentrer dans l'expérience* [Erfahrbarkeit], *cela ne signifie jamais une possibilité logique vide*, mais une possibilité qui trouve sa motivation dans l'enchaînement de l'expérience. Celui-ci est de part en part un enchaînement de "*motivation*", intégrant sans cesses de nouvelles motivations et, celles-ci à peine constituées, les remaniant. Les motivations diffèrent par leur statut d'appréhension ou de détermination ; elles sont plus riches ou moins riches, plus ou moins délimitées ou vagues, selon qu'il s'agit de choses déjà "connues" ou "totalement inconnues" et "non encore découvertes" […] Cela dépend exclusivement de la *configuration eidétique* de ces enchaînements[26].

Le vécu mystique « possède » pour ainsi dire l'*Erfahrbarkeit*. Il peut « rentrer dans l'expérience », et donc être susceptible d'intégrer la sphère proprement phénoménologique (selon Husserl) en vertu d'un certain enchaînement. Cet enchaînement peut lui-même être décomposé en plusieurs « motivations » à l'origine desquelles on peut imaginer,

[25] E. Housset, *op. cit.*, p. 261.

[26] E. Husserl, *Ideen I*, pp. 89–90 ; trad. fr. pp. 157–158. Ce passage nécessite de se reporter au § 45 des mêmes *Ideen I* qui étudie la notion de « perceptibilité » [*Wahrnehmbarkeit*] relativement à la chose vécue (prête à la réflexion) et la chose non encore rentrée dans la champ de la perception (c'est-à-dire pour le moment indéterminée, mais qui n'en reste pas moins *déterminable*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme Heidegger le suggère, l'amour de Dieu, sur lequel viennent se greffer l'ascèse, la prière, les effets de la grâce mais aussi la Loi. Toutes ces motivations ont la particularité d'être *vivantes*, d'être en perpétuelle mutation ou mieux, d'accompagner le mouvement de la vie elle-même. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Heidegger accorde tant d'importance aux motifs originaires de l'expérience vécue mystique. Leur statut dépend enfin de leur *Gestaltung* eidétique. Ainsi, on pourrait dire que Heidegger entend remonter des enchaînements empiriques (les motivations) aux essences (les motifs originaires) ; de la méditation, la prière d'intercession mais aussi la pratique de la théologie négative ou la prédication, à l'amour de Dieu, le sentiment de dépendance absolue envers le divin, l'étincelle divine en nous, le *numineux*, etc. En somme, il s'agit de remonter de la manifestation à l'essence de la manifestation, dans le plus pur esprit de la phénoménologie.

Toujours distinguer entre « le pur vécu, l'expression, l'explication, l'utilisation »

Nous avons déjà entrevu la plupart de ces éléments dans les réflexions précédentes. Ils ne nécessitent donc pas de retour particulier. On note que la phénoménologie de la religion heideggerienne qui, dans cette esquisse, en est encore à ses premiers pas, commence progressivement à se régler. Heidegger est conscient des risques qui guettent la phénoménologie de la religion. En l'occurrence : une scission trop grande entre la méthode et son objet que l'on finirait par vouloir combler n'importe comment. Il pense qu'il est possible de faire preuve d'organisation, d'être « méthodique » comme il le répète souvent, sans pour autant sacrifier la valeur phénoménologique primitive du foisonnement des phénomènes qui agrémentent la vie religieuse. Il faut donc respecter l'éclatement de la conscience religieuse vers les différents sens et les différentes expressions de la vie religieuse ; et simultanément discerner – c'est-à-dire « voir » – les intuitions originaires, celles qui confèrent son sens *existential* à la vie religieuse et mystique.

4. Singularité et concrétion eidetique

Le passage suivant fait écho à ce que nous venons de dégager, c'est-à-dire la remontée des figures et des expressions du vécu religieux à leur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mode particulier de donation. Heidegger instaure une dépendance de ces figures à l'égard de leurs essences. Il prévient : ne jamais examiner une expression religieuse sans la rapporter à son essence ; auquel cas on risquerait bien de manquer sa spécificité, et peut-être plus gravement encore son origine. Toutes les formes du vécu religieux sont en effet intentionnelles et, pour le dire avec Husserl : « tous les vécus sont *de la conscience* »[27], c'est-à-dire qu'« ils sont conscience de quelque chose et en tant que tels présents »[28]. Certes, la mise en lumière de leur présence nécessite une réduction phénoménologique que le jeune Heidegger reprend à son compte. Ce dernier précise : il ne faut pas penser à une essence platonicienne, loin du monde et sans aucun rapport avec lui. Heidegger entend montrer qu'une essence *vit* et *existe* dans « une situation et un cercle situationnel ». Il faut alors bien comprendre que le cercle que dessine l'essence autour d'elle est hautement herméneutique. L'essence se comprend en rapport à un monde auquel elle appartient, dans lequel elle s'origine profondément. La tâche du phénoménologue de la religion est alors de pénétrer dans la sphère intime de l'essence, là même où celle-ci prend ses racines, dans un lieu que Saint Bernard désigne comme une « source scellée », expression que Heidegger reprend à son compte[29]. L'essence est partie intégrante de la vie, notamment de la vie du soi. Si le propre du soi est de s'avoir lui-même [*mich-* ou *sichselbst haben*][30], la « possession » mystique de soi (ou le soi mystique) équivaut alors à détenir l'essence de phénomènes religieux originaires. Soit, mais la manœuvre est passablement compliquée par le fait que, dans la pensée du jeune Heidegger, le soi se caractérise par sa brumosité [*Dösnis*]. Étant donné que la transparence à soi n'est pas donnée, l'acte de cerner les essences ne va donc pas de soi. Cela éclaire pourquoi Heidegger, dans une note ultérieure, explique que pour l'analyse du vécu religieux, la phénoménologie est d'un grand secours, et qu'elle peut même s'avérer être la seule et unique planche de salut pour la compréhension (325).

Faire appel aux essences, c'est aussi montrer que celles-ci déterminent *a priori*, c'est-à-dire de manière universelle, certains comportements

[27] E. Husserl, *Ideen I*, p. 84 ; trad. fr., p. 147.
[28] *Ibid.*
[29] Cf. la citation de Heidegger dans la dernière note sur Saint Bernard en GA 60, p. 334.
[30] GA 58, p. 156, p. 164.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

religieux[31]. Cela n'empêche pas l'existence d'une singularité eidétique. Il existe bel et bien des essences religieuses singulières. Il faut quand même avouer que la tentative heideggerienne de maintenir ensemble le concept d'essence religieuse a priori et celui d'une singularité eidétique religieuse est assez périlleuse. Il y a un risque indéniable à vouloir relier l'universel *et* le singulier, sans que le second soit balayé par la généralisation qu'entraîne en règle général le premier. La réflexion exposée dans cette note préfigure les analyses sur ce sujet dans l'*Introduction à la phénoménologie de la religion*. En se servant de la première des *Recherches Logiques* de Husserl (chapitre conclusif), Heidegger élargit la distinction husserlienne de la formalisation et de la généralisation dans le champ de la *mathesis universalis* au domaine de la phénoménologie de la religion[32]. Heidegger se sert de la « formalisation » husserlienne de telle façon que désormais, l'essence religieuse renvoie quand même à un *individu* originairement religieux [*Urreligiös*], mais surtout que le phénoménologue n'ait plus besoin de passer par une série d'opérations de généralisation. « La prédication formelle » [*formale Prädikation*] selon laquelle Heidegger s'exprime à propos du vécu religieux implique deux aspects complémentaires. Tout d'abord, on n'est « pas ou plus tenu par le fait » [*sachhaltig nicht gebunden* ou *an die Sachlichkeit nicht gebunden*]. Par conséquent, on se détermine désormais selon le « sens de la relation de l'attitude » [*Sinn des Einstellungsbezug*]. L'acte intentionnel religieux demande à être compris en référence aux objets auxquels il se rapporte directement ou indirectement. Cette posture implique à son tour que le vécu religieux soit donc considéré dans son mode de donation comme un « donné » [*gegebener*]. Il ne peut être saisi que « conformément à l'optique » [*einstellungmässig*] qui est la sienne[33]. Ces quelques réflexions empruntées à l'*Introduction à la phénoménologie de la religion* sont à coup sûr contenues en puissance dans le passage que nous étudions.

[31] Le concept d'« a priori » désigne ici un concept non faussé par l'empirisme, qui existe « dans la sphère des origines, des donnés absolus, des *species* qui sont à saisir dans la vision générique ». (Cf. E. Husserl, *L'Idée de la phénoménologie*, trad. A. Lowith, Paris, PUF, 1970, p. 78).

[32] GA 60, p. 57. Les références à Husserl sont précisées ainsi : *Logische Untersuchungen. Erster Band : Prolegomena zur reinen Logik*. 2. umgearb. Auflage, Tübingen, 1913.

[33] GA 60, p. 58 (pour toutes les citations de ce passage).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Toute cette réflexion est reprise et résumée dans la phrase suivante : « Le problème de la concrétion eidétique s'accompagne toujours simultanément de celui de l'adaptation complète dans la structure *générale* du vécu et des possibilités de modification ». Nous l'avons déjà dit, la vie religieuse est une région « indépendante » de la conscience en tant qu'elle se caractérise par une intentionnalité absolument originaire. Une région « *n'est pas autre chose que l'unité générique à la fois totale et suprême qui appartient à un concret* (i.e. la singularité eidétique), donc le lien qui confère une unité de type eidétique aux genres suprêmes qui répondent aux différences ultimes à l'intérieur du concret »[34]. La vie religieuse peut donc être désignée par le terme husserlien de « concret », c'est-à-dire une « essence absolument indépendante »[35]. Elle est absolument originaire et d'elle dépendent par la suite les espèces et les genres, qui intéressent Heidegger pour la place qu'ils tiennent dans la « structure *générale* » et pour leur position vis-à-vis de la singularité eidétique[36].

Redéfinir le temps

Heidegger évoque succinctement le problème du temps. Le temps doit être « libéré de sa conception linéaire et spatiale ». Cela revient à cesser de le considérer comme un « abstrait ». Déjà dans sa conférence de 1915 sur *Le concept de temps dans la science historique*, Heidegger avait essayé de dégager une conception fondamentalement qualitative du temps capable de s'appliquer au vécu et non pas seulement aux événements de l'histoire monumentale. En somme, l'individuation du *T*emps nécessite de sortir des catégories traditionnelles du temps et de l'espace, et de ne faire droit qu'à la seule et unique catégorie individuante aux yeux du jeune Heidegger (comme ce sera plus tard le cas chez Michel Henry) : la vie[37]. La vie permettra sans aucun doute de retrouver une

[34] E. Husserl, *Ideen I*, pp. 30–31 ; trad. fr. pp. 55–56.
[35] *Ibid.*, p. 54.
[36] Cf. GA 60, p. 58. « L'optique (formelle) [que nous avons décrite plus haut] est libre de toute hiérarchisation (*Stufenordnung*) [selon des généralités ou des généralisations] ».
[37] Cf. M. Henry, « Le Christianisme : une approche phénoménologique ? » (1997), repris in P. Capelle (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Paris, Cerf, 2004, p. 28. On pourrait également parler de la belle expression de Marion qui, dans un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conception authentique du temps et d'évaluer quelle est sa place dans l'expérience vécue religieuse. Ce que le temps est ou peut être dans la mystique médiévale, c'est avant tout un *motif*, une essence *in*dépendante qui détermine originairement le sujet religieux. Heidegger privilégie cette approche du temps parce qu'elle s'inscrit aux antipodes de tout quiétisme qui remettrait à Dieu seul le gouvernement de l'avenir. Le présent de la foi (et l'espérance) à l'œuvre dans la mystique médiévale, constitué dans la conscience (comme d'ailleurs n'importe quel présent), est soumis à l'angoisse et épouse la spécificité de la vie religieuse en ceci qu'il est vécu à la frontière du monde et de l'eschatologique. Selon Heidegger, c'est précisément cette frontière qui doit faire l'objet d'une interprétation phénoménologique car « à un temps essentiellement gorgé de signification eschatologique [qui s'enracine toutefois dans *ce* monde] correspond une proposition d'expériences [absolument] originales »[38].

5. Les « effets-vécus »

La description phénoménologique peut aussi se porter sur ce que Heidegger appelle « les effets-vécus » [*Erlebniswirkungen*] de représentations telles que la « puissance », « la grâce » ou la « colère de Dieu ». Voilà un problème de taille, dont on regrette que Heidegger, dans cette note, ne fasse que l'effleurer. Qu'est-ce qu'un « effet-vécu » ? Comment détermine-t-il le sujet mystique à agir ? Il faut ici penser tout simplement aux différentes représentations religieuses qui sont proposées au sujet mystique et que celui-ci s'approprie pleinement, jusqu'à les inclure intégralement dans sa vie religieuse. Prenons l'exemple de la « grâce » qui, dans une phénoménologie de la religion, ne peut guère être séparée du thème de la « puissance ». Si Heidegger s'intéresse à ce phénomène, c'est

contexte cependant différent, parle de « facticité individuante ». Cf. *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, pp. 116–119. Si l'on considère que le temps est une dimension fondamentale de la facticité chez Heidegger, l'expression peut alors bien correspondre à notre passage.

[38] J.-Y. Lacoste, art. « Temps », in *DCT*, p. 1135. Cette mention du temps eschatologique dans la mystique médiévale préfigure la méditation heideggerienne sur le temps *kairologique* dans les Épîtres pauliniennes. Nous en reparlerons ultérieurement.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

très probablement parce qu'à l'instar de Saint Augustin, il le considère comme une force particulière par laquelle Dieu détermine l'homme de l'intérieur, influençant par là son comportement dans le monde de la vie religieuse. La même conception sera exprimée en des termes différents par un théologien disciple de Heidegger en la personne de Karl Rahner, pour qui l'homme évolue toujours déjà dans l'acte de grâce par lequel Dieu a voulu se faire connaître de lui et qui le détermine ainsi à la manière d'un *existential*[39]. Si Heidegger choisit ici la mystique médiévale, c'est peut-être aussi parce que celle-ci, à la différence des théologies scolastiques, considère la puissance de la grâce moins dans une doctrine de la vertu[40] que dans une pure doctrine de la foi et donc dans la perspective de la *Heilsgeschichte*. La grâce détermine en effet la représentation du salut dans la mystique médiévale. L'« effet-vécu » de la grâce – du point de vue de la *Heilsgeschichte* – s'impose à l'attention de Heidegger en ce qu'il instaure une relation dialogique entre Dieu et l'homme (particulièrement poussée dans la mystique médiévale) et qu'il ramène la volonté de salut de ce dernier *dans* l'histoire, et non dans un horizon intemporel. Cette conception laisse la porte ouverte à une herméneutique théo*logique* qui se charge *d'interpréter un soi religieux évoluant dans une* (ou plusieurs) *situation historique*.

À son tour, la colère n'est pas sans rapport avec la grâce et le salut. Le salut, intervention de Dieu dans l'histoire comprise comme grâce, sauve « de la colère de Dieu »[41]. Heidegger effleure ici un thème important de la théologie luthérienne dont, à n'en point douter, il mesure déjà les enjeux. Luther, en tant que personne, a lui-même fait l'expérience de la colère divine, comme d'ailleurs le Christ avant lui. Le Christ est donc frappé par la colère de Dieu jusque dans les tréfonds de son être. Ainsi la croix elle-même révèle l'étrange conjonction de colère et d'amour sauveur dont l'acte divin procède. Cette conception a sans nul doute influencé la mystique médiévale et l'a conduite – avant Luther – à penser les relations entre *Deus absconditus* et *Deus revelatus*. À l'inverse de Luther, la mystique médiévale ne prend pas encore clairement parti

[39] Cf. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. I (1954–1960), Benziger, Einsiedeln, 1954, pp. 323–375.
[40] En ceci Heidegger manifeste déjà des tendances protestantes.
[41] Rm 5, 9 et 13, 11.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pour l'un ou pour l'autre, bien que certaines tendances se dégagent[42]. Les « effets-vécus » de la colère sur le sujet mystique sont ambivalents. Ils l'entraînent tantôt à penser un Dieu caché, inaccessible comme tel, dont la pensée se résume alors à la formulation de l'« inconnaissabilité » de sa transcendance, au-delà de toutes perfections (la tradition mystique rhéno-flamande largement influencée par la théologie négative), amenant finalement à penser Dieu comme néant[43]. Mais ces mêmes « effets-vécus » peuvent aussi bien mener, dans le cadre de mystiques plus doloristes, à formuler avant l'heure les linéaments d'une *theologia crucis*. C'est en partie le cas dans la tradition de l'*Imitatio Christi* qui, d'un point de vue systématique, prend ses racines dans la tradition patristique, notamment dans la lettre *Aux Romains* d'Ignace d'Antioche qui demande aux chrétiens de Rome de ne s'opposer sous aucun prétexte à son martyre, afin qu'il puisse « imiter la passion de son Dieu »[44], mort sur la croix à cause de la colère du Père contre le pêché du monde. À la fin du Moyen Âge, cette tradition est représentée par la mystique très particulière de Thomas a Kempis, dont Heidegger privilégie la lecture pour la préparation de ce cours sur la mystique[45]. Chez le chef de file de la *Devotio Moderna*, le phénomène de la colère apparaît subtilement à travers de nombreuses citations extraites des Épîtres pauliniennes[46] dont l'effet est d'annoncer, *paradoxalement*[47], le pardon et le salut pour ceux qui croient en Christ et l'imitent, y compris dans sa souffrance.

[42] Le « Dieu caché » se trouve toutefois chez Luther, comme l'explique G. Ebeling dans le dernier chapitre de son *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor & Fides, 1964/1983.

[43] Procédé largement explicité dans l'étude de V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960. Il est clair que le Christ en croix n'est pas véritablement au centre de la mystique eckhartienne et qu'il n'est accordé au phénomène de la « colère divine » qu'une place minime.

[44] Ignace d'Antioche, *Aux Romains*, 6, 3. Cette « théologie du martyre » est aussi présente chez Origène, davantage que chez Tertullien ou Basile de Césarée.

[45] Heidegger offrira un exemplaire de l'*Imitation de Jésus Christ* à K. Löwith au Noël de l'année 1920 ou 1921.

[46] Rm 1, 18 ; 2, 5–8 ; 5, 9 / 1 Co 5, 5 / Ep 2, 3 ; 5, 6 / 1 Th 1, 10 ; 2, 16 ; 5, 9.

[47] Car en fin de compte, « Dieu ne nous a pas destinés à la colère » (1 Th 5, 9).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

6. Les questions posées par « l'ob-jectité » religieuse et la « pré-donation » religieuse dans la foi

Les données du problèmes – remarques liminaires

La question soulevée par Heidegger dans le passage suivant est particulièrement importante pour l'orientation de l'étude toute entière : « Constitution de l'objectivité religieuse : Dieu se constitue-t-il dans la prière ? Où est-t-il déjà d'une certaine manière *pré-donné* religieusement dans la *foi* (<amour>) ? La prière est-elle un comportement particulier envers lui ? ». Heidegger, comme à son habitude dans l'esquisse, interroge. Mais dans ce cas précis, les réponses éventuelles touchent à la dangereuse problématique des possibilités et des limites de la discipline phénoménologique. Autant l'annoncer d'emblée, ces questions ne trouvent pas dans l'esquisse de réponse explicite (au demeurant dans les écrits suivants non plus). Heidegger souligne quelques pistes selon lui dignes d'intérêt mais ne tranche pas. Toutefois, le problème revenant dans la suite des notes sous des formes différentes et de manière plus voitée qu'ici, il convient de lui ménager dès cette étape de l'étude un bref traitement introductif. Puisque nous ne disposons que de maigres indications sur un problème pourtant fort complexe, il nous a semblé bon de convoquer de temps à autres quelques pensées de la nouvelle phénoménologie de la religion[48], notamment française, dans l'espoir de rendre davantage compréhensible les intuitions heideggeriennes en les transposant sur un terrain qu'elle connaît bien et qu'elle a traité plus exhaustivement que Heidegger ne l'a jamais fait. Il apparaît contre toute attente que cette phénoménologie contemporaine de la religion a prolongé plusieurs de ces intuitions, sans toutefois s'être rendu compte que le jeune Heidegger en avait déjà fait naître certaines en son temps.

[48] Voir par exemple : R. Schaeffler, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechen von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf, Patmos, 1989 et *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln-Trèves, Johannes-Verlag, 1988 ; B. Casper, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Freiburg, Karl Alber, 1998 ; J.-L. Chrétien, *L'Arche de la parole*, Paris, PUF, 1998 et *L'appel et la réponse*, Minuit, 1992 ; J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris, PUF, 1994 ; M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996 ; et J.-L. Marion, *Dieu sans l'être* (1982), Paris, PUF, 2002 ; *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997 ; *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Constitution de Dieu dans la prière

Il semble que Heidegger formule l'hypothèse de la constitution de l'objet phénoménologique « Dieu » à travers la prière sur la base d'une réflexion issue des *Ideen I* de Husserl. Celui-ci écrit que « *tous les actes en général* [et donc la prière ou l'acte de prier également] – *y compris les actes affectifs et volitifs – sont des actes objectivants, qui "constituent" originellement des objets* »[49]. Cela revient à faire de la prière, comme nous le disions avec Husserl, une source nécessaire de la région d'être propre à la religion. Heidegger pose que la prière est un acte intentionnel qui constitue Dieu, qui le présentifie à la conscience religieuse. Il s'agit là d'un point de vue extrêmement intéressant, puisqu'il permet d'expliquer la question de l'objectivité religieuse, et donc de Dieu, au moyen des principes phénoménologiques de base. Dieu comme objet phénoménologique, c'est Dieu comme sens noématique (§ 131 des *Ideen*). Cette façon d'envisager le problème permet de maintenir « soudée », comme dit Husserl, la structure noético-noématique par laquelle on est censé parvenir à expliquer phénoménologiquement la constitution de Dieu. En d'autres termes, la prière est considérée, selon l'expression heureuse de Jean Greisch, comme un « visage de l'intentionnalité »[50].

L'appropriation par le jeune Heidegger de concepts phénoménologiques pensés et surtout *fixés* par Husserl est possible mais pose un certains nombre de problèmes. L'hypothèse de la constitution de Dieu dans la prière est donc légitime, cependant que son application nécessite un effort conjoint d'inflexion de la phénoménologie husserlienne et d'interprétation du principe en question. Pour dépasser Husserl, Heidegger a dû, au moins implicitement, surmonter la thèse husserlienne de la « mise hors-circuit de la transcendance de Dieu ». On ne sait pas exactement comment le jeune philosophe s'est comporté face à cette thèse problématique, mais on peut lui prêter la réflexion pertinente de J.-L. Marion sur le sujet, sans toutefois préjuger de ce qui a pu réellement se passer dans son esprit. Marion écrit : « Encore faut-il noter qu'ici le "Dieu" mis entre parenthèses ne se définit que comme le

[49] E. Husserl, *Ideen I*, p. 244 ; trad. fr., p. 400.

[50] J. Greisch, « La demande, la question, la prière. Trois visages de l'intentionnalité », in *Archivio di filosofia*, LX, 1992, pp. 165–183.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fondement de la facticité du monde, donc selon sa seule acception métaphysique d'étant transcendant hors du monde. Cette acception étroite laisserait donc intacte toute définition qui ne s'appuierait pas sur une transcendance de ce type (métaphysique) ; or il se trouve précisément que la théologie révélée définit Dieu aussi bien par l'immanence que par la transcendance : ainsi, selon Saint Augustin, Dieu se découvre-t-il comme "interior intimo meo" (*Confession*, III, 6, 11). Cette immanence plus radicale que la région-conscience tomberait-elle encore sous le coup de la réduction ? Il faudrait le démontrer, à tout le moins »[51]. C'est peut-être dans ce jeu d'interprétation que Heidegger entend s'immiscer et fonder son hypothèse.

S'interroger sur la prière, donc, revient pour Heidegger à se demander si et comment elle peut être comprise comme matrice de la religion. Malheureusement, Heidegger est trop avare d'informations concernant la prière prise en ce sens, c'est-à-dire comme « outil » de constitution de Dieu. Toutefois, il indique une piste qui vaut la peine d'être considérée : « La prière est-elle un comportement [*Verhalten*] particulier envers lui [i.e. Dieu] ? ». On peut se risquer à interpréter cette phrase comme l'indice d'une volonté heideggerienne d'évaluer la prière en tant que nouvelle attitude [*Einstellung*] phénoménologique. Nous verrons dans la suite de l'étude comment la tâche phénoménologique est souvent rapprochée de l'attitude mystique et religieuse. Cela peut paraître scandaleux pour certains, mais pourtant, Husserl lui-même suggère cette communauté d'attitude[52]. Sans aller jusqu'à identifier la posture phénoménologique avec la posture religieuse, on peut quand même admettre que l'attitude particulière qu'induit la prière met elle aussi hors-circuit l'attitude naturelle et qu'elle possède donc son propre type de réduction. Si, comme le dit Marion, « en phénoménologie, la moindre possibilité oblige »[53], alors la phénoménologie se trouve sommée de justifier la religion –

[51] J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, p. 106, note 1. Sur l'a-théisme méthodologique du jeune Heidegger, cf. GA 61, p. 197 ; puis le *Natorp-Bericht*, p. 28 et 28n., ainsi que GA 18, p. 6 et GA 26, p. 211. Cf. aussi L. P. Hemming, *Heidegger's Atheisms. The Refusal of a Theological Voice*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002.

[52] E. Husserl, *Hua* II, p. 62.

[53] J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, p. 57 (provient du texte « Le phénomène saturé »).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et ici la prière – comme un phénomène possible, au moins autant que la phénoménologie doit être justifiée devant la religion comme une méthode convenable[54]. Dans l'optique de la seule hypothèse de la constitution de Dieu dans la prière, tout laisse donc à penser que le jeune Heidegger est prêt à considérer le phénomène de la prière comme « l'index de l'existence religieuse, ne laissant en dehors d'elle aucun des phénomènes constitutifs de la religion »[55], puisqu'il est ou serait lui-même le phénomène religieux constitutif par excellence.

Origines husserliennes du concept de pré-donation et originalité de la reprise heideggerienne

L'incertitude de Heidegger quant à la constitution de l'objectivité religieuse en général et la constitution de Dieu à travers la prière en particulier, l'amène à soulever une seconde hypothèse. Celle, déjà nommée, de la *pré-donation religieuse de Dieu dans la foi*. Pour comprendre celle-ci, on est contraint de se reporter de nouveau à la phénoménologie husserlienne qui, semble-t-il, est la première à formuler l'idée d'une *Vorgegebenheit*. On sait que chez Husserl, ce terme fait son apparition dès les leçons de 1905 sur *L'idée de phénoménologie*. Cependant, si Heidegger se réfère ici à un écrit husserlien, c'est plutôt aux *Ideen II*, qui portent le sous-titre *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. On sait que ce deuxième livre fut rédigé dans la foulée des *Ideen I*, soit aux alentours de 1912, mais que, mécontent de son premier jet, Husserl décida de ne pas le publier comme tel. Le manuscrit sera retravaillé par Husserl lui-même en 1915, avant que Edith Stein (une première fois en 1916 puis

[54] J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, p. 14.

[55] J.-L Chrétien, *L'Arche de la parole*, *op. cit.*, p. 53. Parce que le passage de Heidegger l'exigeait, nous n'avons traité la prière que dans son rapport à la question initiale, celle de la constitution de l'ob-jectité religieuse, c'est-à-dire de Dieu comme objet phénoménologique. Cependant, une étude plus poussée sur les effets de cette conception (si l'on décidait de l'accepter) devrait nécessairement prendre en compte l'oeuvre de Chrétien et nombre de ses remarques lumineuses, notamment à propos de Kierkegaard. Ainsi lorsqu'il remarque, à partir du penseur danois, que la catégorie constitutive de l'existence religieuse, le *coram Deo*, qui a fasciné le jeune Heidegger lecteur de Saint Paul et de Saint Augustin, n'a de sens que rapportée à la prière (*op. cit.*, p. 35) et que les deux en viennent même à se confondre (cf. *Le regard de l'amour*, Paris, Desclée, 2000, p. 110).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en 1918) et Ludwig Landgrebe en fassent le texte qui est aujourd'hui disponible dans les *Husserliana*[56]. Le second livre des *Ideen* tourne principalement autour du problème de la constitution de l'objectivité dans la conscience, thème qui occupera une place éminente dans les recherches phénoménologiques de Husserl jusqu'en 1928. On voit déjà poindre les raisons qui ont pu mener Heidegger à sa lecture. Mais ce n'est pas tout. Plus généralement, on sait assez bien ce que Heidegger doit aux *Ideen I*, alors qu'on n'a jamais véritablement pensé à étudier l'influence des *Ideen II* sur sa pensée de jeunesse et notamment sur sa phénoménologie de la religion. À tort semble-t-il, puisqu'un survol de l'écrit en question ne peut que confirmer une connexion entre celles-là et celle-ci.

La note que nous étudions, « Mystique au Moyen Âge », est datée par Denker et Kisiel de l'année 1919. Heidegger est à Freiburg où il collabore de près avec Husserl. On sait que dès 1918, Husserl lui fera lire les fragments de philosophie de la religion d'Adolf Reinach réunis et arrangés par Edith Stein. Il est alors possible d'imaginer, comme le suggère Mary Biemel[57], que Heidegger possédait un exemplaire du sténogramme du deuxième livre des *Ideen*, préparé par Stein. Précisons encore, pour conforter ce point de vue, que Jacques Taminiaux confirme dans ses *Lectures de l'ontologie fondamentale* l'impact de ce livre de Husserl sur le jeune Heidegger, même s'il ne fait que très peu appel aux textes en question[58].

Mais l'affinité de Heidegger avec les *Ideen II* se doit encore d'être démontrée plus directement, sur le plan philosophique. *Les recherches phénoménologiques pour la constitution* se présentent comme une tentative de fonder phénoménologiquement une théorie de la constitution sur la base des conceptions dégagées dans le livre premier, *L'introduction générale à la phénoménologie pure*[59]. Afin de définir ce nouveau projet husserlien, on peut sans risque se reporter aux propos de la philosophe et traductrice

[56] Pour plus de précisions, voir l'introduction de M. Biemel à la *Hua* IV, pp. XIII-XX.
[57] *Ibid.*, p. XVI. Sans toutefois avancer le nom de Heidegger.
[58] Cf. J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, chapitre I.
[59] En ce qui concerne la question de la continuité entre les deux écrits, cf. E. Escoubas, Avant-propos du traducteur, in E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pures. Livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. fr. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982, pp. 5–6.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

française Eliane Escoubas : « La théorie husserlienne de la constitution se donne, de toute évidence, comme une théorie de la constitution du *sens* (*Sinn*) de l'Être [...] Le *sens* en tant que sens de la constitution, i.e. la face noématique de l'expérience, se dit *Natur* ou *Welt*. La constitution qui le constitue comme sens se dit "expérience originaire". Et "l'expérience originaire" s'avère être l'expérience de la chair (*Leib*) [...] »[60]. En citant cette petite présentation, nous en avons à la fois trop dit et pas assez. La mention d'une « expérience originaire » nous renvoie vers l'esquisse et ce que Heidegger appelle dans une note sur Saint Bernard de Clairvaux « une expérience fondatrice » (334). Les ressemblances, troublantes, ne s'arrêtent pas là. D'une manière tout à fait inédite, les *Ideen II* mettent en scène un type d'herméneutique auquel le jeune Heidegger n'a pas pu rester insensible. En effet, que Husserl préfère ici se livrer à une *pratique du sens* plutôt qu'à *une théorie du sujet pensant*[61], qu'il réhabilite la notion de *personne* face à l'*ego* transcendantal[62], voilà qui est significatif pour le projet proto-heideggerien puisque, en somme, ce genre de réflexion tend littéralement les bras à l'herméneutique. Mais revenons au problème qui nous occupe en propre : la double question de la constitution de l'objectivité et de la pré-donation, étant entendu que Heidegger la contextualise dans le domaine religieux. Sur la base des deux postulats principaux de la phénoménologie, la réduction et l'intentionnalité, Husserl est amené à dégager la structure – par ailleurs plurielle – d'*ouverture* de la conscience. Or, « cette détermination de l'être-ouvert de la conscience se dit de plusieurs façons : *Einstellung, Meinung, Erlebnis, Akte* »[63]. Parmi ces déterminations, l'une se dégage comme plus fondamentalement liée au projet heideggerien. C'est celle, cruciale dans l'esquisse et les KNS, du vécu. D'une façon générale, Heidegger ratifie sans réserves l'idée de Husserl selon laquelle « l'*Erlebnis* est l'élaboration de l'autre "face" du monde : celle du *Wie* », laquelle « face » est étroitement liée à la question du *Gehalt* (teneur)[64]. Sens de la teneur [*Gehaltssinn*] et sens de l'accomplissement [*Vollzugssinn*] : nous

[60] *Ibid.*, p. 10.
[61] *Hua* IV, § 12.
[62] *Ibid.*, la section III dans son entier.
[63] E. Escoubas, Avant-propos, in *op. cit.*, p. 11.
[64] *Ibid.*, pp. 15–16.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tenons là déjà deux des caractéristiques fondamentales de l'expérience de la vie facticielle selon le jeune Heidegger. Il reste encore à définir le troisième terme du triptyque, celui qui lie et qui n'est autre que le sens référentiel [*Bezugssinn*]. L'analyse heideggerienne trouve chez Husserl, au moins partiellement, son point de départ. Étant donné le *vécu* religieux dans un *monde* religieux, il faut se demander comment ils interagissent. Poser la question de la constitution de l'objectivité religieuse, cela revient à se demander à partir de quel monde et de quels ob-jets religieux se construit le vécu religieux ; et inversement, quels ob-jets religieux sont constitués à travers le vécu religieux en tant que celui-ci peut être considéré comme « expérience originaire » (Husserl) et « fondatrice » (Heidegger). La solution de Husserl consiste à penser deux modes de constitution, d'ailleurs étroitement liés : la *complication-implication* et le *basculement*. Le premier processus peut se définir comme l'emboîtement des différentes couches de donations des éléments mondains. « Ainsi chaque couche ou élément comporte un autre "côté" qui relève (*zugehörig*) d'une autre couche ou d'un autre élément »[65] avec lequel il est entrelacé [*verflochten*]. Le second mode de constitution consiste dans le basculement [*Umschlag*] des propriétés, d'une couche à une autre. Ainsi la nature bascule en monde ambiant, la causalité matérielle en conditionnalité psycho-charnelle, etc.[66]. Le lecteur se demandera à bon droit en quoi cela concerne notre problème. Il faut en fait comprendre que ce que Husserl pose à travers ces deux processus de constitution, c'est ce que Escoubas définit très justement comme une « théorie du *Zusammenhang* »[67]. Or cette théorie de la connexion est tout à fait centrale dans l'esquisse heideggerienne et surtout dans la question qui nous occupe. Si Heidegger ne se contente pas de l'hypothèse de la constitution de Dieu à travers la prière (hypothèse qu'il n'invalide pas pour autant), c'est précisément parce qu'il pense la constitution de l'objectivité religieuse en terme de *Zusammenhang*. Il suppose que l'explication de la constitution de Dieu comme ob-jet, tel qu'il est vécu dans l'expérience vécue religieuse, nécessite une dé-sédimentation des multiples couches de l'objectivité religieuse, afin de retrouver l'expérience originaire et fondatrice qui lui

[65] *Ibid.*, p. 11.
[66] *Ibid.*, p. 12.
[67] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

a donné naissance. La constitution de Dieu dans la prière reposerait elle-même sur une expérience religieuse spécifique – celle de la foi – qui précéderait donc toute constitution de Dieu à travers la prière. Cette dernière nous présente Dieu comme objet, tandis que la première serait capable de nous le présenter comme proto-objet ou archi-objet [*Urgegenstand*]. Dieu comme proto-objet serait pré-donné dans l'expérience originaire de la foi.

Jusque-là, on peut dire que Heidegger est en accord avec Husserl et qu'il se contente de thématiser sa réflexion dans le champ de la religion. Mais le développement des implications ultimes de la conception husserlienne, à la fois de la pré-donation du proto-objet et de l'expérience originaire qui est en jeu, nous amène à remarquer une *rupture* entre les deux penseurs. Faire de Dieu un pré-donné revient, selon l'idée de Husserl, à montrer que le proto-objet « Dieu » est le résultat d'actes théorétiques antérieurs[68]. C'est-à-dire que ce proto-objet est déjà écoulé dans sa modalité originaire d'accomplissement et donc qu'il cesse d'être une phase actuelle de la visée spontanée[69]. Dieu ne se voit attribuer de vie que sous une forme qu'il n'*est* pas originairement, une forme qui a subi une modification eidétique. On peut considérer que c'est peut-être là le cas évoqué de la prière qui constitue Dieu sur le mode de la protention et de la rétention dans la conscience. La prière est alors bien constitutive, mais non-originaire, puisqu'elle présuppose le proto-ob-jet « Dieu » qui ne lui est donné qu'en seconde main. Il faut donc bien plutôt penser que le proto-ob-jet « Dieu » est déjà constitué dans la sphère pré-théorétique[70]. Heidegger a semble-t-il raison de postuler que Dieu est peut-être bien déjà pré-donné religieusement dans la foi. Car « bien entendu, les pré-donations de certains actes relevant d'une attitude théorique (en d'autres termes : les actes catégoriaux accomplis dans une spontanéité originaire de pensée) *peuvent ne pas toujours renvoyer aux actes théoriques* où elles prennent leur source. *Nous parvenons ainsi, dans chaque cas, à des ob-jectités pré-données qui ne prennent pas leur source dans des actes théoriques*, mais qui se constituent dans des vécus intentionnels qui ne leur fournissent rien des formations

[68] *Hua* IV, p. 5 ; trad. fr., p. 28.
[69] *Ibid.*
[70] *Ibid.*, p. 6.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

logico-catégoriales »[71]. Mais qu'en est-il de ce genre de vécus intentionnels précis chez Husserl ? Ils ne sont tout simplement pas traités ! Husserl enchaîne directement sur une phrase qui laisse penser à une sorte de rectification après ce qui apparaîtrait presque comme un écart involontaire : « Il est toujours question ici de pré-donations d'actes théoriques ». Pourtant, il ne fait aucun doute qu'il a bien admis l'existence de pré-donations qui n'ont rien à voir avec des actes théorétiques et qui prennent directement leur source dans des vécus intentionnels spéciaux. Husserl a laissé une brèche, et c'est dans celle-ci que la phénoménologie de la religion heideggerienne s'engouffre volontairement.

Ainsi Heidegger est-il amené à postuler que la pré-donation *religieuse* fait peut-être bien partie de ce genre de pré-donations originaires qui ne se laissent pas ramener à un acte théorétique, mais qui ont directement trait à une expérience originaire et fondatrice en deçà de laquelle il est strictement impossible de remonter. Le type d'expérience originaire et fondatrice dans laquelle serait pré-donné – de manière absolument première – le proto-objet « Dieu » serait, selon Heidegger, l'expérience de la foi. Comment la définir ? L'esquisse est une nouvelle fois trop silencieuse et le lecteur ne peut que le regretter vivement. On peut quand même avancer une solution. Celle qui consiste à continuer d'explorer les conceptions de Husserl. Il se trouve que le § 5 des *Ideen II* (immédiatement suivant) donne quelques éléments de réponse qu'il nous a semblé intéressant de présenter. En suivant ce qui est expliqué dans ce paragraphe (« Spontanéité et passivité : actualité et inactualité de la conscience »), on pourrait tenter de définir l'expérience originaire de la foi comme un vécu qui met en scène la conscience, qui est censé être le lieu de constitution de l'objectivité religieuse (et donc également du proto-objet « Dieu »), comme conscience qui « *se trouve consciente de "façon passive" dans un état de* confusion »[72]. Cela correspond assez bien à l'idée que le jeune Heidegger a pu se faire de l'expérience fondatrice de la foi ; et en même temps, cette définition rejoint les cadres mystiques et

[71] *Hua* IV, p. 7 ; trad. fr. (modifiée), p. 30.

[72] *Ibid.*, pp. 11–12 ; trad. fr., p. 35. Nous soulignons. On retrouve ici certaines caractéristiques de la « synthèse passive », dont Husserl développe la théorie aux alentours des années 1918/1919, et dont on reparlera aux chapitres VII et XVI de cette étude.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

théologiques. La foi en son *Vollzug* passif serait donc le lieu de constitution du proto-objet – et donc également celui de la pré-donation *religieuse* elle-même – de la conscience religieuse : Dieu.

On nous objectera que cette solution est montée de toutes pièces et que, bien que nous la fassions dériver des propos de Husserl, elle n'aurait certainement pas été acceptée comme telle, ni par le maître ni par l'élève. En effet, on se doit de souligner une opposition fondamentale entre les deux phénoménologues. Pour Husserl, la couche ultime de la donation est la nature. Or, la pré-donation *religieuse* telle que semble l'entendre ici Heidegger (ici, et dans l'esquisse toute entière) ne peut faire reposer la constitution de Dieu sur un sol *naturel*. Cela obligerait à réintégrer la thèse d'une théologie (et d'une phénoménologie) naturelle qu'il combat fermement ailleurs et à laquelle il préfère largement une théologie (et une phénoménologie) de la révélation. De la même manière, pour Husserl, il est fort peu probable que Dieu puisse compter au nombre des proto-objets (et encore moins constituer une exception parmi eux) puisqu'il identifie ceux-ci comme des ob-jets sensibles (*Ideen II*, § 8). Nous sommes conscient de tout ce qui sépare Husserl et Heidegger et nous considérons donc ces possibles objections comme parfaitement légitimes. Mais si l'on suppose que la lecture heideggerienne de la phénoménologie husserlienne s'accompagne constamment d'un effort herméneutique critique, alors on peut concevoir l'inflexion que nous avons présentée comme également légitime.

Au § 8 des *Ideen II*, Husserl définit les objets pré-donnés comme des objets « qui ont pris leur source originairement dans des spontanéités d'ordre théorétique, axiologique, pratique, quelles qu'elles soient »[73]. L'expression de « spontanéité théorique », pour ne s'en tenir qu'à elle, interdit déjà doublement de considérer Dieu comme un banal ob-jet pré-donné. Nous avons vu que Dieu était, pour ainsi dire, donné dans une synthèse *passive*, et l'on pourrait même se contenter de dire : dans une certaine *passivité*. Or la spontanéité qui caractérise un ob-jet pré-donné selon Husserl implique un type d'*activité* qui ne semble pas être à l'œuvre dans la pré-donation de Dieu. Certes, la donation de Dieu dans une *synthèse* passive laisse penser qu'il est pourtant bien question d'un

[73] *Hua* IV, p. 17 ; trad. fr., p. 41.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(autre) type d'*activité*. Mais l'activité qui accompagne la (pré-)donation de Dieu ne peut être conçue autrement que comme *activité passive* ou *vécu subi*, et certainement pas comme participation à un acte théorétique. Dieu, qui est tout sauf un « sensuel » [*Sinnending*][74], est donc bien un proto-objet (et même le proto-objet par excellence) : il l'est *selon* une certaine interprétation de la conceptualité husserlienne et *pour* Heidegger seulement. Ce dernier le considère donc comme tel, bien que ni lui (Dieu) ni son mode de donation propre (pré-donation) ne correspondent au contenu de la réflexion husserlienne. Il n'empêche que le cadre, la manière de fonctionner et d'avancer semblent parfaitement convenir à la phénoménologie de la religion heideggerienne. Pour tenter de donner un prolongement à la question heideggerienne de la pré-donation religieuse dans la foi, on peut emboîter le pas à la démarche husserlienne qui consiste à suivre la structure intentionnelle de l'objet « Dieu » et à axer la remontée phénoménologique sur l'explicitation des *rétro-indications* ou *rétro-explications* [*Rückdeutungen*] afin de remonter jusqu'à sa proto-objectivité fondatrice[75].

Puisque Heidegger n'a pas voulu ou n'a pas pu formuler de solution satisfaisante quant à ce problème, nous avons pensé qu'un détour par la phénoménologie de la religion de Jean-Luc Marion pouvait s'avérer utile[76]. Cette option nous est apparue possible en raison de l'équivoque qui caractérise la compréhension du terme *Vorgegebenheit*. Eliane Escoubas a semble-t-il eu raison de choisir de traduire ce terme par « pré-donné », car il ne fait aucun doute que Husserl parle de « pré-donnés » au sens d'*objets* pré-donnés. Or, il semble que Heidegger comprenne sous ce terme quelque chose de sensiblement différent. Lorsqu'il utilise ailleurs dans l'esquisse (311) le terme *Vorgegebenheit*, Heidegger désigne non pas un (ob-jet) pré-donné, mais plutôt un *mode de donation* à part entière, une pré-donation. C'est là un autre point de rupture entre les deux penseurs. Certes, Dieu est toujours considéré comme un proto-ob-jet pré-donné religieusement dans la foi, mais ce qui compte alors, ce qui fait véritablement sens, ce n'est plus l'*état* de pré-donné, mais le *mode* de la pré-donation. Une fois encore, Heidegger privilégie le

[74] *Hua* IV, pp. 17–18 ; trad. fr., p. 42.
[75] *Hua* IV, p. 17 ; trad. fr., p. 41.
[76] Utile, mais poins salutaire. Nous entendons simplement exposer une hypothèse.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sens d'accomplissement. La pré-donation religieuse de Dieu dans la foi fait signe vers une « authentique pré-donation <absolue> » (311) à la conscience d'un homme religieux. En effet, Heidegger insiste bien plus sur la possibilité de « pouvoir avoir » [*haben können*] (311), c'est-à-dire *recevoir* une authentique pré-donation absolue que sur l'état d'un ob-jet pré-donné. Dès lors, que peut-on dire de l'*événement* de la pré-donation religieuse de Dieu dans la foi comme mode de constitution de Dieu dans la conscience ? Dans un passage à la fois critique et novateur, Marion propose une solution qui nous paraît présenter un bon commencement : « ce que la phénoménologie oppose [traditionnellement] à la révélation – le *je* comme origine – pourrait n'être justement pas phénoménologiquement légitime : qui est le *je* ? Le *je* est-il originaire ou dérivé ? S'il est dérivé, d'où, de quoi – de qui ? Dès lors ne convient-il pas d'inverser la relation et la dépendance ? Loin que le *je* restreigne phénoménologiquement la possibilité d'une révélation, ne devrait-on pas risquer que peut-être le *je* ne peut accéder à sa propre possibilité phénoménologique qu'à partir d'une inconstituable, inobjectivable et *antérieure donation* – peut-être même d'une révélation ? »[77]. Nous pensons qu'il y a là des éléments capitaux pour une éventuelle poursuite de la discussion. Nous pensons que ce que Marion désigne comme une « antérieure donation » peut parfaitement correspondre à la pré-donation religieuse dans la foi de Heidegger. Cette antérieure donation, pour Marion très certainement une « révélation », est déjà visible dans le propos du jeune Heidegger que nous étudions. Dans le cadre d'une phénoménologie de la religion, la pré-donation religieuse de Dieu dans la foi ne peut guère désigner autre chose qu'un mode de *révélation*. Bien sûr, pas n'importe lequel. Ainsi, en regard de tout ce que nous avons dégagé auparavant, on peut imaginer la pré-donation religieuse de Dieu dans la foi comme un *phénomène événemential* qui rassemble à lui seul les deux grandes caractéristiques des « phénomènes saturés » qui, selon Marion sont des phénomènes « que l'excès d'intuition dérobe à la constitution objective »[78].

1. La pré-donation religieuse de Dieu dans la foi est un événement historique pur. Cela ne fait aucun doute pour Heidegger qui n'hésite

[77] J.-L. Marion, « Le possible et la révélation », in *Le visible et le révélé*, p. 31.
[78] J.-L. Marion, « Le phénomène saturé », in *Le visible et le révélé*, p. 73.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas à parler d'une « historische Vorgegebenheit » (311). C'est-à-dire que l'événement de pré-donation est par définition « non répétable ». Ces événements « adviennent sans avoir été prévus » et « comme ils échappent à l'objectivation par surcroît de donné intuitif » (qu'est-ce qui donne plus et plus puissamment à l'intuition que Dieu lui-même ?), leur compréhension « demande de passer à l'herméneutique ». Le phénomène saturé historique est selon nous assimilable à ce que Heidegger nomme lui-même dans l'esquisse une « pré-donation *historique* » (311), thème sur lequel il insiste dans presque chaque note. Ici nous pouvons dire encore un mot du thème de la foi. La foi est à compter au nombre de ces phénomènes de révélation qui provoquent un « dysfonctionnement de l'*Erlebnis* »[79], lequel correspond, dans notre cas précis, à la création d'une possibilité de donation – la pré-donation – qui précède l'action du *je* constituant et qui, en même temps, fait éclater l'horizon traditionnel de la phénoménologie[80]. Nous nous permettons de citer une réflexion de Bultmann, relevée par Marion, à ce propos : « "Hors de la foi, la Révélation n'est pas visible ; rien n'est révélé en (direction de) quoi l'on croie" »[81]. Cela nous aide à comprendre pourquoi Heidegger désigne la foi comme *organe* de la pré-donation religieuse de Dieu, c'est-à-dire à la fois comme lieu d'accomplissement (du mode de pré-donation) et lieu de monstration ou plutôt de révélation (de Dieu).

2. La pré-donation religieuse de Dieu dans la foi rejoint aussi bien le second trait du phénomène saturé. En effet, il s'agit également d'un phénomène de révélation, au sens strictement phénoménologique : « une apparition purement de soi à partir de soi, qui ne soumet sa possibilité à aucune détermination préalable »[82]. Marion dégage trois catégories : idole, visage, théophanie de ce type de phénomènes saturés. Comme il l'écrit lui-même, c'est au niveau (ultime) de la

[79] *Ibid.*, p. 24.
[80] *Ibid.*, p. 30.
[81] R. Bultmann, « Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament » (1929), in *Glauben und Verstehen*, Bd. III, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1960, p. 21 et p. 23) cité par J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, p. 24.
[82] J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, p. 74. Marion a retravaillé ces catégories dans *Étant donné*, *op. cit.* et *De surcroît*, *op. cit.* Nous gardons cette ancienne partition car elle ne diminue en rien l'analyse que nous menons.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

théophanie, « où le surcroît d'intuition aboutit au paradoxe qu'un regard invisible visiblement m'envisage et m'aime »[83], que se joue la possibilité même d'une phénoménologie de la religion, et que doit donc résider pour nous aussi le point nodal de l'explication de la pré-donation.

L'amour ou l'objet capable de transcender la constitution elle-même (Marion)

À défaut d'être certain d'avoir compris ce que Heidegger a voulu dire en parlant de pré-donation religieuse de Dieu dans la foi, ce qui semble strictement impossible en regard du peu de renseignements dont nous disposons ; nous avons au moins réussi à cerner les enjeux herméneutiques de la compréhension de cette hypothèse. Il reste encore à évoquer une dernière direction, suggérée par Heidegger lui-même. À la suite de l'énonciation de la thèse de la pré-donation, il ouvre une parenthèse dans laquelle il inscrit et prend la peine de mettre en valeur le terme <Amour>. Heidegger assimile-t-il l'amour à la foi, ou la foi à l'amour ? L'amour est-il un effet de la foi, ou la foi un effet de l'amour ? L'amour est-il lui aussi le lieu d'une pré-donation religieuse, ou bien un ob-jet pré-donné ? Nous ne trancherons sur aucune de ces questions, par peur de la digression déplacée ou inconséquente qui nous guette partout dans ce commentaire de l'esquisse. Nous nous contenterons d'indiquer une voie, une seule, qui aurait pu intéresser l'herméneutique théo*logique* heideggerienne, et à défaut, intéresse au moins la nôtre. Nous faisons ici allusion à la position extrêmement féconde développée par Jean-Luc Marion dans ou depuis *Dieu sans l'être*. Pour rester fidèle à l'énigme heideggerienne concernant l'amour, nous citons Marion, sans plus de commentaires. Le lecteur comprendra de lui-même le bénéfice qu'il peut en tirer. « Penser Dieu, donc, hors la différence ontologique, hors la question de l'Être, aussi bien au risque de l'impensable, indispensable mais indépassable. Quel nom, quel concept et quel signe pourtant demeurent encore praticables ? Un seul sans doute, l'amour, ou comme on voudra dire, tel que Saint Jean le propose – "Dieu [est] *agapê*" (1 *Jean* 4, 8). Pourquoi l'amour ? Parce que ce terme, que Heidegger, comme d'ailleurs toute la métaphysique, quoique d'une autre manière, maintient

[83] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en état dérivé et secondaire, reste encore, paradoxalement, assez impensé pour, un jour au moins, libérer la pensée de Dieu [de la seconde idolâtrie] Cette tâche, immense et, en un sens, encore inentamée, demande de travailler conceptuellement l'amour (et donc, en retour, de travailler le concept par l'amour), au point que s'en déploie la pleine puissance spéculative [...] L'amour ne souffre pas d'impensable, ni de l'absence de conditions, mais s'en renforce. Car le propre de l'amour consiste en ceci qu'il se donne ; or le don n'a besoin pour se donner ni qu'un interlocuteur le reçoive, ni qu'un séjour l'accueille, ni qu'une condition l'assure ou le confirme »[84]. Est-ce que le jeune Heidegger a voulu faire un pas en direction de *cet* amour là ? Rien ne peut le prouver, non plus le démentir. Ultime hypothèse : et si la pré-donation religieuse de Dieu dans la foi n'était finalement rien d'autre qu'un geste amoureux, une donation amoureuse d'amour ? Dieu se donnant et donnant la foi *par*, *pour* et *dans* l'amour, sans raisons phénoménologiques plus complexes, voire sans raison phénoménologique du tout.

L'équivoque de toute constitution

C'est finalement par la reconnaissance implicite de l'équivoque de toute constitution que Heidegger met un terme à ce qui, à dire vrai, ne fut pour lui qu'une parenthèse. Nous citons : « Dans quelle mesure y a-t-il une multiplicité de types de constitution ? Existe-t-il entre eux une connexion d'essence ? ». À la première question posée, nous ne pouvons répondre que par l'affirmative. Non seulement la constitution de Dieu à travers la prière est tout à fait plausible, mais en plus elle n'invalide pas pour autant la thèse de la pré-donation religieuse de Dieu dans la foi. L'inverse est également vrai. À l'intérieur même de ces deux types de constitution, nous avons vu qu'il existe plusieurs possibles et plusieurs combinaisons de possibles. En ce qui concerne la seconde question, celle de la connexion d'essence entre ces différents types, on anticipe ici sur la suite du commentaire en disant qu'une connexion essentielle existe bien entre la constitution de Dieu dans la prière et la pré-donation religieuse de Dieu dans la foi. Une note ultérieure nous donnera l'occasion d'étudier cette hypothèse (cf. chap. XII) et de repousser encore

[84] J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1982/2002, p. 73.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un peu plus loin les limites de l'interdépendance entre phénoménologie de la religion et herméneutique théo*logique*.

7. Dilthey et « l'émotion » spécifique au monde médiéval : une question anthropologique ?

La note se termine avec une réflexion qui insiste sur l'importance de la vie émotionnelle qui régnait au Moyen Âge et qui, selon Heidegger, n'avait absolument rien à voir avec la manière dont la scolastique la caractérisait. Heidegger renvoie à un passage de Dilthey qu'il va nous falloir étudier brièvement. Dilthey distingue précisément les deux types d'anthropologies développées au Moyen Âge : aristotélo-scolastique (Thomas d'Aquin, pour faire simple) d'une part, platonico-mystique d'autre part. Il est intéressant de noter que Heidegger, dans le cadre de la présente étude, ne daigne pas s'arrêter sur l'anthropologie aristotélicienne dans laquelle Dilthey souligne l'importance de l'*orexis*, qui lui fournira pourtant plus tard un modèle du souci[85]. Pour le moment Heidegger se concentre sur le second type d'anthropologie médiévale et qui est représentée par le courant mystique, triplement influencée par le gnosticisme, le néo-platonisme et la patristique[86]. Heidegger semble voir dans ce modèle une catégorie formidablement « dynamique »[87] de l'anthropologie médiévale. Et Dilthey ajoute que c'est ce dynamisme qui subsiste jusque dans les philosophies et théosophies de Schelling, Baader et Schlegel[88]. Cet appel à l'extraordinaire vivacité, ainsi qu'à l'étonnante pérennité [*Fortbestand*] de cette tradition dans l'histoire, n'est pas sans rappeler certains éléments de la conclusion de l'*Habilitationsschrift* dans laquelle Heidegger mentionne « l'esprit vivant et ses "éternelles affirmations" (Schlegel) »[89]. L'anthropologie médiévale d'inspiration néoplatonicienne est le terrain sur lequel le « drame chrétien » se déroule pour

[85] On note que si Heidegger en viendra à traduire « *orexis* » par « Sorge », Dilthey s'en tient pour sa part à « Strebe », concept auquel il n'accorde aucune importance particulière. Cf. les cours de Heidegger sur Aristote, tous chronologiquement postérieurs aux cours sur la tradition chrétienne.
[86] W. Dilthey, *GS* II, p. 419.
[87] T. Kisiel, *Genesis*, p. 111.
[88] W. Dilthey, *GS* II, p. 420.
[89] GA 1, p. 406, trad. fr., p. 227.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ainsi dire à ciel ouvert. Toutes les sensibilités subjectives sont aiguisées [*zugespitzt*] à tel point que les formes et les expressions de la vie religieuses se démultiplient et foisonnent partout et en tous. Il est une expression particulièrement pérenne de la vie religieuse qui se dégage d'entre toutes : le modèle de l'*Itinerarium mentis ad Deum*[90].

Motivé dans la partition ou plutôt le déchirement platonicien entre le sensible et l'intelligible, ce modèle personnifié par la théologie de Bonaventure, est censé mener de l'arrachement au monde des sens à la contemplation des Idées. Pourtant, tout n'est pas aussi simple sur le chemin qui mène à Dieu. En effet, déjà chez Platon, il est dit que le sensible *participe* de l'intelligible[91] ; de même chez Bonaventure, Dieu attire le monde à lui et l'introduit dans sa sphère par l'incarnation du Fils et l'envoi de l'Esprit. Ainsi, il est particulièrement remarquable que l'homme commence par contempler la puissance, la sagesse et la bonté de Dieu *dans le sensible* ; car bien entendu, Dieu est présent dans toutes choses. La pénétration du monde de l'esprit qui s'ensuit est non moins importante : « Gravir l'échelle des êtres créés » revient à modifier son comportement envers le monde, intuitionner plus d'essences et donc *voir* (i.e. discerner) davantage de significations essentielles à la compréhension de la ou de sa vie religieuse. Le dernier niveau, enfin, dans lequel l'âme est amenée à rencontrer Dieu, constitue l'apogée de ce parcours. Il demeure le plus extraordinaire en ce que « nous y découvrons l'action personnelle de Dieu » en nous et sommes ainsi exposés à sa grâce. Les différents degrés [*Stufen*] du séjour correspondent à autant d'états émotifs qui participent de la vie du soi et de son aiguisement [*Zugesptiztheit*][92]. J. Greisch explique bien que cet aiguisement, s'il est toujours là dans la vie facticielle, s'actualise néanmoins « sous certaines conditions historiques » : « À cet égard, Heidegger emboîte le pas à la lecture diltheyenne de l'histoire de la métaphysique, en attribuant un rôle éminent au christianisme historique dans la découverte et l'exploration

[90] Nous avons choisi d'illustrer la réflexion heideggerienne au moyen de la théologie de Saint Bonaventure, mais dans les pages de Dilthey, ce sont Hugues et Richard de Saint-Victor qui sont pris en exemple (sont aussi cités Augustin, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Nicolas de Cuse, Thomas Campanella, Spinoza et Schopenhauer).
[91] Platon, *Timée*, 51 b6 – 52 d2.
[92] GA 58, p. 60.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du monde propre. En parlant du "Royaume de Dieu en nous", le christianisme primitif a créé le paradigme historique le plus influent pour penser le monde propre »[93].

L'intrication des mondes présentée dans cette tradition mystique médiévale est particulièrement fertile pour la phénoménologie de la religion, laquelle s'attache précisément à déceler les différentes couches de la vie religieuse et les différents effets du vécu mystique sur ou dans la conscience. C'est donc ce grand ensemble traduisant l'aspect émotionnel qui habite la mystique médiévale que Heidegger appelle à ne pas négliger.

[93] J. Greisch, *AV&AS*, p. 63.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE III

MYSTIQUE (DIRECTIONS)

1. « UNE MYSTIQUE OBJET DE » VERSUS « UNE MYSTIQUE MOTIVÉE PAR »

Cette note fournit des indications sur la manière dont la phénoménologie doit s'orienter dans la mystique médiévale. Suivant ce qui a été dégagé auparavant, Heidegger souhaite insister sur l'analyse de l'ensemble de la gamme affective qui caractérise le vécu mystique. Or qui dit gamme, dit fluctuations, variations, gradations, oscillations et autres transformations ; mais aussi évolution, amplitude, intensité. En un mot : une mobilité [*Bewegtheit*] fondamentale, qu'elle soit « positive » ou « négative », ascendante ou descendante.

Heidegger commence alors par suggérer l'exemple de « l'attitude négative envers le monde » propre à la mystique. Mais il coupe court. Avant de continuer, il faut différencier : « I. L'homme religieux en soi, II. Celui qui s'entend [seulement] avec la religiosité ». Force est de constater que ce problème prend de plus en plus de poids dans le raisonnement heideggerien, puisqu'il est déjà apparu sous des formes différentes dans les deux notes précédentes, recevant des solutions nuancées. Ici, Heidegger est plutôt clair : (II) est « un type dérivé », donc différent de (I) ; cependant, il n'en reste pas moins que les manières de s'approcher de la religiosité, i.e. (II), ne peuvent que s'inspirer de l'homme religieux en soi, i.e. (I). Si le phénoménologue n'est pas censé se transformer en théologien, méditer, contempler ou se livrer aux sacrements, il demeure que la religiosité n'est compréhensible qu'à travers la pensée religieuse et théologique d'un homme, sa méditation pratique ou spéculative, et sa contemplation, c'est-à-dire à travers le *sens* que ces éléments prennent dans le cadre de sa vie. Qu'un Tauler ou qu'un Suso considère Eckhart simultanément comme un maître de vie [*Lebemeister*] et un maître de lecture [*Lesemeister*] en vertu de leur condition commune de mystique, cela se comprend aisément. Mais un phénoménologue ne devra pas faire

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de même. Il pourra considérer Eckhart tout au plus comme un maître de lecture, ce qui suffit à dégager les caractéristiques d'une vie dédiée à la religion. Le mystique n'apprend pas au phénoménologue à vivre, mais à rechercher, et c'est déjà beaucoup. Le jeune Heidegger est donc, en un sens, plus strict que le Heidegger de la maturité. Il est conscient que la tâche d'une phénoménologie de la religion implique un positionnement particulier vis-à-vis de l'homme religieux lui-même, à l'inverse du Heidegger de la maturité qui n'hésite pas à considérer Eckhart non seulement comme un maître de lecture, mais aussi comme un maître de vie[1]. Comment expliquer cette différence, ou même ce paradoxe, dès lors qu'on réalise que le Heidegger tardif commente la *Gelassenheit* en philosophe séculier, tandis que le jeune Heidegger est, d'un point de vue biographique, beaucoup plus près de la pratique religieuse, ou du moins de l'entente avec la religiosité dont il parle dans cette note ? Il faut peut-être comprendre que plus proche de la vie religieuse nous nous trouvons, plus forte est la tentation d'amalgamer sa recherche phénoménologique avec la recherche mystique.

Heidegger écrit que « l'image du monde médiévale ne doit pas gêner l'en-soi de la donation phénoménologique ». On a là un élément de réponse supplémentaire à la question que nous venons de poser. Heidegger explique que le phénoménologue travaille avec ce qu'il a : en l'occurrence des « explications métaphysiques et naturalistes » développées par les mystiques dans leurs traités et leurs sermons. Le binôme métaphysique/naturalisme est en effet assez bien représentatif des productions théologiques du Moyen Âge. Il traduit l'ambivalence de la réflexion, dans la scolastique comme dans la mystique, divisée entre foi et théologie d'une part, science et philosophie d'autre part. Notons ici un trait explicatif particulièrement important, que l'on sera d'ailleurs amené à rencontrer à d'autres endroits dans l'esquisse : Heidegger est totalement conscient des faiblesses de la mystique, qui s'expriment avant tout dans la forme métaphysique de ses enseignements. Si donc la mystique est prise comme l'exemple d'une pensée au sein de laquelle le vécu religieux se donne sous une forme particulièrement originale, elle

[1] M. Heidegger, « Der Feldweg », in *Denkerfahrungen*, Frankfurt/M, Vittorio Klostermann, 1983, p. 39. Le Heidegger tardif, comme on sait, considère Eckhart non plus tant dans sa dimension religieuse que dans sa dimension méditative.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'est pas pour autant « exemplifiée », mise au-delà de tout soupçon. Ce doute ou cette précaution est sans conteste la marque de la méthode phénoménologique ; nous aurons l'occasion de le souligner plus loin dans d'autres circonstances.

Revenons maintenant au double grief contre la métaphysique et le naturalisme, ou le naturalisme de la métaphysique. Ce qui occupe Heidegger, ce n'est assurément pas la « théorie de la double vérité », ni la querelle de la *Philosophia ancillia theologiae*. Il ne s'agit pas de considérer les productions médiévales comme des « résultats théorétiques *à propos* de » mais comme « *motivées* par un *aspect du monde* » de la vie. La différence est de taille. Ne pas considérer le résultat de l'action, mais avant tout ce qui a déterminé le sujet à agir, c'est-à-dire les motivations de l'action[2].

Certes, Heidegger dit vouloir s'intéresser aux expressions de la conscience, à ce qui s'est extériorisé. Mais une expression n'équivaut pas forcément à un résultat. Ce que Heidegger rejette, c'est le résultat théorétique de la pensée mystique. Celui-là même dont la postérité s'est emparée et qui a perdu tout caractère originaire. Par exemple, on ne pourra rien tirer de la condamnation des thèses de Thomas par Etienne Tempier ou de celles de Maître Eckhart par Jean XXIII dans la bulle *In agro domini*. On ne pourra pas non plus comprendre Eckhart en lisant la *Theologia Deutsch*, car celle-ci porte en elle des motifs propres qui diffèrent de ceux qui ont poussé Eckhart à écrire ses Sermons. Par opposition, une expression telle un Sermon eckhartien fidèlement retranscrit et compris est digne d'analyse et la dissection phénoménologique y trouvera encore des éléments de la conscience originelle [*Urbewusstsein*] de l'auteur. Comme le montrait déjà brillamment Schleiermacher, dont le jeune Heidegger est encore proche, les productions de l'homme religieux reflètent en quelque manière ce qui se trouve dans son âme. On peut donc considérer que l'étude des motifs internes des productions de la mystique médiévale ne peut pas se fourvoyer dans la querelle historique ou historiciste et l'attribution ou la répartition des influences. La phénoménologie se charge par exemple de repenser au plan de l'essence (et non pas

[2] A. de Libéra reproduit – à un niveau il est vrai plus historiographique que proprement philosophique – la même préoccupation que Heidegger lorsque, introduisant à la lecture de Maître Eckhart, il écrit « Mystique ou Scolastique : une fausse alternative ». Cf. *La mystique rhénane*, Paris, Seuil, 1994, pp. 235–238. En effet, là n'est pas la question.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de reproduire) la syndérèse eckhartienne ; et ce dans le but avoué de retrouver le *sens* de cette expérience vécue exceptionnelle.

En un mot, la phénoménologie de la religion se place au niveau de la constitution et pas au niveau de la restitution (ni même de la continuation). Il y a donc un risque à travailler avec des auteurs dont les productions sont souvent médiatisées par une longue tradition historique. Mais si la phénoménologie de la religion ne le prend pas, quelle science le fera ?

2. Le « dis-cès » en question

Le problème de l'*Abgeschiedenheit* tient une place importante dans l'esquisse. On retrouve le détachement par trois fois : dans la présente note « Mystique », la note suivante « Construction », ainsi que dans deux autres notes ultérieures, « L'a priori » et « L'irrationalité chez Maître Eckhart ». Nous allons donc répartir nos explications dans le commentaire de ces trois occurrences, en étudiant pour chacune d'entre elles le contexte spécifique dans lequel l'*Abgeschiedenheit* apparaît. Dans le passage qui nous occupe, le dis-cès est implicitement mais logiquement cité en rapport à Maître Eckhart, mais aussi à Luther, quoique que la signification de l'*Abgeschiedenheit* pour ce dernier ne reçoive d'explication que dans la note suivante.

Le dis-cès comme « aspect affectif » du vécu mystique

Pour l'instant, le concept eckhartien de dis-cès est pris comme un « aspect affectif » de la vie mystique, dont la compréhension nécessite de le tenir, non pas comme un « simple renoncement à toute représentation théorique, mais comme un phénomène émotionnel spécifique »[3]. Le travail qui s'impose avant tout autre consiste à découvrir la « motivation originelle » [*Urmotivation*] du dis-cès dans le « *religieux* ». Cela ne devrait pas être trop difficile. Il suffit à la phénoménologie de retracer le mouvement du dis-cès qui illustre le *retour* du sujet mystique aux motifs originaires de sa contemplation, c'est-à-dire au fond de l'âme [*Seelengrund*] lui-même d'où il puise la vitalité et l'unité de sa vie intérieure. Ainsi, on

[3] J. Greisch, *BA* III, p. 539.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

peut dire qu'il existe une certaine analogie entre ce mouvement de percée [*Durchbruch*] en retour et la tendance intrinsèque de la phénoménologie[4].

Remonter à la motivation originelle du dis-cès signifie se placer aussi bien en deçà de la volonté (Duns Scot) que de la raison (Thomas d'Aquin) et de la possession [*Eigenschaft*], car l'*Abgeschiedenheit* est la séparation [*Abscheidung*] d'avec la structure d'un choix (et donc du vouloir en général) comme d'avec une structure rationnelle ou une structure de l'avoir[5].

Le détachement[6] prend ses racines dans le *religieux* ou mieux, le détachement est à la fois à l'origine et au terme du religieux. C'est la raison pour laquelle l'*Abgeschiedenheit* peut être désignée indifféremment comme « état d'origine » ou « état dernier »[7]. Cela se comprend aisément lorsqu'on conçoit qu'une âme qui n'est plus qu'une « seule forme » avec Dieu ne commence ni ne finit. La séparation n'est pas un moyen d'opérer le vide en soi-même en vue d'une « insensibilité universelle »[8], mais un vide qui s'opère dans l'unité, le tout du religieux originaire [*Urreligiös*]. L'être est redevenu le tout qu'il était à l'origine, un tout qui, du point de vue phénoménologique, est ontologiquement identifiable avec le religieux : « Maître Eckhart a la hantise d'une seule chose : que l'homme se comporte selon ce qu'il *est déjà* ou rejoigne ce qu'il *est déjà* »[9]. Heidegger traduit : le flux de la conscience mystique est originairement religieux[10], il faut que le phénoménologue remonte à la motivation originellement religieuse de la conscience mystique et la décrive telle qu'elle *est déjà*. On se demandera à bon droit pourquoi et comment

[4] T. Kisiel, *Genesis*, pp. 82–83.

[5] R. Manstetten, « Abgeschiedenheit : von der negativen Theologie zur negativen Anthropologie. Nikolas von Kues und Meister Eckhart », in *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, 181/2001, pp. 112–131, ici p. 118. Cf. aussi J. Greisch, « La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance », in R. Kearney & J. S. O'Leary (éds.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980, p. 181.

[6] Nous inter-changeons librement les termes « dis-cès » et « détachement » pour rendre *Abgeschiedenheit*.

[7] G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, « Une montagne de plomb effleuré par le vent », in Maître Eckhart, *Du Détachement et autres textes*, Paris, Rivages, 1995, p. 13.

[8] *Ibid.*, p. 14.

[9] *Ibid.*, p. 15.

[10] GA 60, p. 322.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger identifie « conscience originaire » et « conscience religieuse ». Eckhart peut l'expliquer, lui qui a « su inscrire au sein de l'exister et de son *individuum* une corrélativité principielle entre la transcendance et l'immanence de Dieu »[11]. Si l'on se réfère à certains de ses Sermons, on apprend « qu'il est dans l'âme une puissance qui n'est touchée ni par le temps, ni par la chair, qui émane de l'esprit et est absolument spirituelle. Dans cette puissance, Dieu se trouve totalement » ; et on peut lire ailleurs : « Qu'est-ce que la vie ? L'être de Dieu est ma vie »[12]. Si l'être de Dieu est ma vie, alors le motif de la séparation est bien originairement religieux, c'est-à-dire encore : divin. N'oublions pas non plus l'aspect émotionnel qui habite le Moyen Âge, qui été mis en valeur par Dilthey et pour lequel il ne saurait y avoir de conscience non-religieuse.

Moment positif et moment négatif du dis-cès

Le second moment de l'étude du dis-cès amène Heidegger à se demander quel est le « *constituant positif* » [*positiv Konstituirende*] du détachement. Pour ce faire, il nous faut remonter à la source sémantique de l'*Abgeschiedenheit*. Commençons par noter que ce terme est orthographié en moyen-haut allemand *abgescheidenheit*. La particule « ab » marque un éloignement, tandis que « scheiden » exprime l'idée de se séparer de quelque chose[13]. Ces deux composants laissent, au premier abord, une impression négative. On a tendance à imaginer que l'*Abgeschiedenheit* implique la séparation brutale de quelqu'un d'avec quelque chose qui lui appartient, qui lui est propre. Or, Eckhart, dans l'usage qu'il fait de ce terme, se démarque nettement de cette tendance.

Le Maître lui confère un poids positif, selon la définition qu'en donne le linguiste Hoffmeister : « terme forgé par Maître Eckhart pour le parfait reposer-dans-soi, être-un-avec-soi-même de l'âme dans le retrait »[14]. Il faut toutefois noter que ce n'est pas le mot qui confère l'aspect positif

[11] P. Capelle, « Heidegger et Maître Eckhart », in *Revue des Sciences Religieuses*, 70/1, 1996, p. 116.
[12] Maître Eckhart, *Traités et Sermons*, trad. A de Libera, Paris, Flammarion, 1993, respectivement Sermon 2 et Sermon 6.
[13] G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, *op. cit.*, p. 12.
[14] *Ibid.*, p. 13. Cf. l'article « Abgeschiedenheit », in J. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 1955.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à l'expérience, mais bien l'inverse. En tant que néologisme eckhartien, l'*Abgeschiedenheit* reçoit son sens du vécu mystique lui-même. Encore une fois, la vie prime sur le concept, et c'est bien la moindre des choses dans une phénoménologie de l'expérience mystique. Cependant, Heidegger a raison de noter que le détachement possède deux facettes, positive et négative, qui illustrent les deux directions de sens [*Sinnrichtungen*] de sa mobilité.

1. Le détachement ne peut pas ne pas impliquer un « se séparer » du non-vrai, du non-un, du non-divin. Cette attitude négative – voire répulsive – envers le monde se caractérise chez Eckhart par le « ni ceci ni cela » qui est un moyen de qualifier la réalité du détachement. Le « ni ceci ni cela » n'a pas seulement rapport au contenu du dis-cès, mais aussi à son mouvement. Le retour vers le fond a comme condition nécessaire de se départir de toute détermination ; ce qui fait de ce voyage *vers* et *pour* l'origine un parcours *envers* et *contre* n'importe quelle particularité[15]. Le versant négatif de la mobilité du dis-cès s'illustre non pas par la séparation de l'âme d'avec ce qui lui est propre – car rien ne lui appartient réellement : tout est en Dieu – mais plutôt d'avec ce qui ne lui appartient pas originairement. Lorsque l'âme se meut en dehors de ce qui ne représente ni ne constitue son fond divin, donc en dehors de tout ce qui n'est pas Dieu. Avec le détachement, « il n'en va pas d'une extinction des choses, mais de leur recentrement »[16].
2. Le versant positif de la mobilité du dis-cès réside dans le fait que l'âme est guidée par Dieu lui-même. Comme « Dieu veut qu'on le prie de toute chose »[17], il veut que l'on se meuve jusqu'à lui. Pour Eckhart, non seulement Dieu « suscite » en nous la « disponibilité » à sa grâce, mais aussi la « mobilité » qui nous mène à lui[18]. La bivalence de la mobilité du dis-cès, nous l'avons vu, n'a qu'un seul motif, originaire, le pur religieux ou le divin. Ceci étant, elle ne va pas sans poser problème. Heidegger émet des doutes sur l'authenticité de cette caractérisation. Pourquoi cette précaution ? Peut-être parce que le

[15] GA 60, p. 316.
[16] G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, *op. cit.*, p. 19.
[17] Maître Eckhart, *Du Détachement*, *op. cit.*, p. 57.
[18] *Ibid.*, p. 63.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

détachement eckhartien est en partie identifiable grâce à ou à cause de son « immobilité ». Le détachement véritable implique en effet que le sujet mystique ne sorte jamais de soi, sous peine de se perdre et de se disperser. Cela reviendrait également à désavouer la « solitude » de l'âme avec Dieu et donc à s'écarter de l'origine. Eckhart ne tarit pas d'exemples. Pour n'en citer que deux : la Vierge en ses souffrances et le Christ en sa passion[19] sont tous deux restés immobiles dans leur détachement, sans que le souffrir ne les en fasse sortir. Heidegger se heurte ici à un modèle de l'homme intérieur qui pose problème à la phénoménologie. Ce modèle présente un « internus homo » qui tend à se détourner du monde de la vie et de la dispersion de son « fluer originel » [*ûvliezen – urfliessen*]. À partir de là, il est possible d'adopter deux attitudes : soit on considère que la percée rachète le « fluer originel » qui équivaudrait alors à la chute ; soit on considère, comme semble le faire Heidegger, que la percée opérée par l'homme intérieur égale et rejoint le « fluer originel » qui n'est alors rien d'autre que la dispersion [*Zerstreuung*] originaire qui anime la vie du soi. Rappelons-nous qu'il n'en va pas d'une extinction des choses ou de l'histoire du soi, mais de leur recentrement.

Se tenir à l'écart du théorétique sous toutes ses formes

Le dis-cès est orienté non pas vers « un non-voir théorétique mais [vers un non-voir] émotionnel ». L'importance de l'émotion refait surface. Comme nous l'avons déjà suggéré, le détachement ne signifie pas un arrachement au monde, qui serait considéré comme fondamentalement inique et dont la « beauté séduisante »[20] nous détournerait du chemin de Dieu ; mais plutôt comme une tendance qui, dès l'origine, relève tous ces éléments à l'intérieur d'une motivation religieuse absolument originaire qui, elle, n'a initialement rien contre le monde. Le dis-cès fonctionne de manière complexe, sur trois plans différents et complémentaires[21] :

1. Sur le versant théorétique. Ici le détachement fonctionne comme répulsion ou repoussoir de type plus ascétique que mystique. Le sujet apprend à ne pas s'attacher au monde matériel, mais aussi

[19] *Ibid.*, p. 60.
[20] J. Greisch, *BA* III, p. 538.
[21] Selon le schéma des KNS, déjà cité.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à la pensée théologique objectivée et formalisée à outrance, à tel point qu'elle a perdu toute signification religieuse. Tous les objets de l'ontologie formelle sont repoussés, refusés, détruits. De sorte que l'analyse remonte vers :

2. le versant théorétique, *mais* cette fois pris dans sa déclinaison mondaine [*welthaft*]. Ici le dis-cès nous sépare une première fois du théorétique. Par exemple de l'amour, bien que « les docteurs louent grandement l'amour » ; le dis-cès nous sépare de l'humilité, bien « que les docteurs louent aussi l'humilité avant bien d'autres vertus ; il nous éloigne aussi de la miséricorde, etc. Eckhart conclut : « À le dire brièvement, lorsque je considère toutes les vertus [mondaines], je n'en trouve aucune qui soit à ce point sans faille et capable d'unir à Dieu »[22]. Le mondain détruit le théorétique une première fois, mais il n'est pas encore assez originaire. Le détachement poursuit donc sa tâche en effectuant un nouveau pas dans la remontée vers :
3. le versant préthéorétique pré-mondain [*vor-weltlich*], c'est-à-dire aussi « émotionnel ». Ici, le détachement rattache à Dieu, car proche de lui, on côtoie plus ou moins directement les motifs originaires de l'expérience vécue religieuse. C'est en quelque sorte le moment de la reconstruction[23]. Alors que l'amour me contraint à souffrir, le détachement fait de moi un être réceptif à Dieu uniquement. Alors que l'humilité subsiste sans détachement, le détachement lui ne peut se passer d'une « humilité parfaite ». Enfin le détachement me permet de me tenir en moi-même, tandis que la miséricorde me contraint à quitter cet état suprême. À travers la séparation progressive d'avec tout ce qui n'est pas originaire (l'objectivé d'abord et le mondain ensuite), le dis-cès rapproche donc du pré-théorétique qui s'avère être dans la mystique eckhartienne l'unité parfaite, absolue, assimilable à son tour au néant (le rien) [*das Nichts*]. Le voir mystique de Maître Eckhart est proche de celui de Saint Paul : « *Surrexit autem Paulus*

[22] Maître Eckhart, *Du Détachement*, *op. cit.*, pp. 54–55. Pour les mentions de l'amour, de l'humilité et de la miséricorde, voir les pages 50 à 54.
[23] Cf. le « constituant positif » évoqué plus haut.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de terra apertisque nihil *videbat* »[24]. Le dis-cès arrive enfin à son terme lorsque, contemplant ce néant, « il n'y a plus ni objet, ni sujet, ni lumière, ni temps, ni lieu »[25]. Le « non-voir émotionnel » est en vérité un « voir le néant », et donc bien une motivation originelle de la vie religieuse, susceptible d'être saisie phénoménologiquement.

L'amour comme forme suprême du détachement

La dernière réflexion (mise entre parenthèses par Heidegger) confirme notre interprétation : « l'authentique est rencontré dans la vision nue de Dieu comme face "positive" du dis-cès ». Et en même temps, elle pose une question intéressante : « la forme de l'unification {"amour"} est-elle une autre face [positive] du détachement ? » On est d'abord tenté de répondre par la négative. L'unité de la forme qui caractérise le suprême détachement semble interdire de penser que le dis-cès possède une face intérieure (celle que nous venons de décrire) et une face extérieure, dans le monde[26].

En effet, si l'union de l'âme à Dieu est pensée « comme l'unité même de l'Un dans l'Un de l'âme »[27], on peut difficilement imaginer que la forme de cette unification soit hétérogène à l'unification elle-même. Pourtant, Heidegger semble suggérer que, dans le processus même d'unification, le monde est toujours là et le sujet mystique s'y donne en exemple. Il faut donc bien que son expérience s'illustre, d'une manière ou d'une autre, dans le monde de la vie. Il n'est donc pas impossible de

[24] Placé en exergue du Sermon 71 de Maître Eckhart (cf. Acte des Apôtres). Notons que le « ne-ens » devant lequel se retrouve Saint Paul, considéré comme « vraie lumière », implique que Dieu soit entièrement retiré de l'étant (*ens*). Cf. Sermon 71.

[25] A. de Libéra, *La mystique rhénane*, *op. cit.*, p. 286.

[26] Notons ce fait mineur : Heidegger parle de « vision nue » [*blossem Schau*] comme face positive du dis-cès. Or, chez Eckhart, l'adjectif « nu » [*bloss / blôz*] est tantôt positif, tantôt négatif. Par exemple, « l'intellect est plus noble que la volonté. [Car] La volonté prend Dieu sous le vêtement de la Bonté. [Alors] que l'intellect prend Dieu dans sa nudité, dépouillé de Bonté et d'être » (Sermon 9). Mais parallèlement à cela : à « l'intellect [qui] dénude Dieu », Eckhart oppose la miséricorde qui « opère dans le plus haut et le plus pur que Dieu puisse opérer ». Cf. A. de Libéra, *op. cit.*, p. 267 et 311n. 164.

[27] A. de Libéra, *op. cit.*, p. 280.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

penser que l'amour est la forme de l'unification, sans pour autant différer d'elle – car il ferait partie intégrante de l'union – ou en faire sortir le sujet. Deux indices nous permettent de soutenir cette interprétation. Tout d'abord, Eckhart ne rejette aucune des pratiques communes visant la « réalisation » de la vie du chrétien : prière, eucharistie, sacrement, etc. Rien n'empêche l'amour de personnifier l'*unio mystica* dans le monde de la vie religieuse. Eckhart écrit que « la pointe de l'amour est le vide qu'il produit »[28]. Compris originellement, l'amour est donc une « kénose » largement compatible avec une mystique du détachement. Logiquement formulé, on peut dire que : (a) en vertu du vide qu'il produit, l'amour est la forme du néant ; (b) Saint Paul dit que sans l'amour, il n'est rien = sans avoir atteint la forme du néant de son âme, il n'est pas un avec Dieu ; (c) il faut l'amour (= la forme du néant) pour rejoindre le néant = l'unité avec Dieu. Et l'on gardera à l'esprit que, comme l'écrit Eckhart dans le Sermon 7, « l'amour n'unit pas » par lui-même, mais seulement à travers le détachement, forme suprême de l'amour.

[28] Y.-J. Harder, art. cit. (in *DCT*), p. 37.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE IV

CONSTRUCTION (POINTS DE DÉPART)

1. Quatre « théologoumènes » à voir dans la conscience et à comprendre comme motivation

L'emploi du terme « construction » appelle pour Heidegger presque immédiatement celui de « constitution ». Constitution des phénomènes dans la conscience religieuse, constitution de ces mêmes phénomènes en tant que motivations originelles du religieux. Heidegger énumère quatre thèmes théologiques importants qu'il importe de voir avec les yeux de la phénoménologie de la religion et de comprendre au moyen d'une herméneutique théo*logique*. Avant de présenter ces quatre éléments et de les passer au tamis de la phénoménologie heideggerienne, notons dès à présent que ces théologoumènes ont en commun d'avoir été largement développés par la mystique médiévale et d'avoir tous été repris par Luther, comme Heidegger va l'expliquer par la suite.

L'expérience de Dieu

Il y a tout d'abord l'expérience de Dieu [*Gotteserleben*], comprise chez les médiévaux en tant que naissance de Dieu dans l'âme. Thème éminemment mystique s'il en est, la « théogénésie » est l'un des sujets favoris de la mystique eckhartienne et d'inspiration eckhartienne[1]. S'interroger sur la naissance du Verbe ou du Fils dans l'âme chez Maître Eckhart, revient pour Heidegger à interroger phénoménologiquement la manière dont l'idée de Dieu naît dans la conscience religieuse. Nous avons vu qu'il est bien possible que celle-ci soit déjà pré-donnée dans la foi, mais cela n'empêche pas de démontrer le *processus* par lequel la naissance de Dieu dans l'âme est devenu pour la mystique médiévale une expérience originelle et un motif profond du vécu religieux. La théogénésie

[1] Cf. J. Reaidy, « Trinité et naissance mystique chez Eckhart et Tauler », in *Revue des Sciences Religieuses*, 75/2001, pp. 444–455.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

eckhartienne est assez complexe, mais elle peut être résumée par le mouvement suivant : l'intellect entame une percée [*Durchbruch*] en retour vers le fond de l'âme [*Seelengrund*]. Pour le dire avec Eckhart, ce que l'intellect veut atteindre, c'est l'origine[2]. L'âme travaille dans l'intellect à sa propre conversion, de telle sorte qu'en s'enfantant elle-même, elle enfante simultanément Dieu, elle se fait Image de Dieu[3]. Ainsi l'arrivée de l'âme en son fond est l'arrivée dans l'*immanence* même de sa source, dans laquelle Dieu « naît ». Cette noétique est tout de même assez extraordinaire et Heidegger rend compte de cette spécificité. Une âme qui, dans un mouvement réflexif sur elle-même, vers son fond, enfante Dieu, peut être interprétée phénoménologiquement comme une idée de Dieu qui se constitue dans l'immanence même de la conscience religieuse. On peut dire que le « toujours déjà donné (pré-donné) » de l'idée de Dieu dans la conscience religieuse s'apparente au caractère instantané de la naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart[4]. Entre la réflexion précédente de Heidegger sur la pré-donation religieuse de Dieu dans la foi et la mystique eckhartienne de l'âme qui rencontre Dieu dans « l'immanence même de sa source » se dessine une certaine cohérence phénoménologique.

Retenons quand même – cela se révèlera important pour la suite de notre analyse – que la béatitude ne peut être atteinte par l'âme seule, par ses seuls moyens. Elle nécessite l'action conjointe de l'Esprit Saint en elle. Si une partie du travail est effectuée par l'âme dans l'intellect, le reste dépend entièrement de la grâce divine. Il est vrai que l'âme doit se préparer par l'intellect, qui la dispose à enfanter, mais cela ne saurait suffire. L'âme est potentiellement détentrice de la lumière de l'intellect, mais seul l'Esprit Saint est détenteur de la lumière de la grâce. Sur le chemin qui mène de la lumière de l'intellect à la lumière divine elle-même se tient la lumière de la grâce comme passage nécessaire[5].

[2] A. de Libera, *op. cit.*, p. 270. L'origine étant tout à la fois la « moelle », le « noyau », la « racine » ou la « veine dans laquelle jaillit la Bonté » même, c'est-à-dire « Dieu selon le Père ».

[3] Cf. le Sermon 43 : « Diu Sêle gebirt ûzer ir got ûz got in got : sie gebirt in rehte ûzer ir : daz tuot si in daz si ûzer ir got gebirt in dem, dâ sie gotvar ist : da ist si eine bilde gotes » cité par de Libéra, *op. cit.*, p. 307, note 129.

[4] Cf. le Sermon 70 ; ainsi que A. de Libera, *op. cit.*, p. 308 (note 141).

[5] *Ibid.*, p. 271.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Nous voudrions aussi dire un mot de la possible relation entre la « naissance de Dieu dans l'âme » dans la mystique eckhartienne et ce que l'on peut nommer la « phénoménologie henryenne de la naissance »[6]. La « naissance » est une notion très présente dans la dernière phénoménologie de Michel Henry, la plus « religieuse », « théologique » ou « chrétienne » – comme l'on voudra. Dans le livre *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, le thème de la naissance fait corps avec la pièce maîtresse de la phénoménologie henryenne : la vie[7]. En quoi ces écrits peuvent-ils intéresser notre étude de la phénoménologie de la religion heideggerienne ? Tout d'abord pour une raison obvie : la phénoménologie de la vie henryenne n'est pas sans rapport avec la phénoménologie du jeune Heidegger conçue comme la recherche d'une « science originaire de la vie en soi » [*Urwissenschaft des Leben an sich*][8]. Ensuite, l'intérêt commun du dernier Henry et du jeune Heidegger pour la vie religieuse chrétienne, qui se concrétise par une philosophie du christianisme doublée d'une phénoménologie christologique chez l'un, par une phénoménologie de la religion doublée d'une herméneutique théo*logique* chez l'autre, mérite grandement d'être approfondi, comme l'a bien montré Jean Greisch.

1. Un premier point sur lequel les deux pensées s'accordent concerne le fait de considérer la naissance non pas dans son acception purement biologique, mais dans son acception phénoménologique : comme un « (ad)venir à la vie »[9]. Dans l'analyse heideggerienne de la mystique médiévale, la naissance de Dieu dans l'âme chez Maître Eckhart correspond non seulement – intérieurement – à la pré-donation de Dieu dans la foi, mais aussi – extérieurement – à une percée de la conscience qui affleure à la vie religieuse. Henry va lui aussi s'appuyer sur la mystique eckhartienne, mais au lieu de considérer la naissance de Dieu dans l'âme, il va s'attacher à montrer comment, notamment

[6] Cf. J. Reaidy, *La phénoménologie de la naissance chez Michel Henry*, thèse de doctorat soutenue à l'Université March Bloch de Strasbourg le 28 Novembre 2003, non publiée à ce jour. On consultera également à ce sujet l'excellent ouvrage de Rolf Kühn, *Geburt in Gott. Zum Verhältnis von Religion, Mystik, Metaphysik und Phänomenologie*, Freiburg, Karl Alber, 2003.

[7] M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du Christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

[8] GA 56/57, pp. 13–117.

[9] M. Henry, *op. cit.*, p. 79.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à partir du prologue de l'Évangile de Jean, on peut dire que la vie naît en Dieu[10]. À l'instar de la naissance de Dieu dans l'âme, la naissance de la vie en Dieu est instantanée. Dieu est donc pré-donné dans la foi, et la vie pré-donnée en Dieu. Il y a co-naissance ou co-engendrement (engendrement réciproque) de Dieu dans la foi, de la vie en Dieu, de la vie dans la foi. Le lien entre analyse heideggerienne et analyse henryenne dessine un cercle herméneutique qui commande d'interpréter « naissance de Dieu en l'âme » et « naissance de la vie phénoménologique en Dieu » l'une par l'autre[11].

2. Le second point concerne la communauté de pensée entre la centration de la vie religieuse sur le monde du soi [*Selbstwelt*] dans la phénoménologie de la religion heideggerienne et l'ipséité henryenne qui prend sa source dans la vie véritable (Vie = Vérité). Heidegger voit dans la religion chrétienne le paradigme historique le plus influent de l'exploration du soi[12]. Cela est, semble-t-il, également le cas dans les écrits tardifs de Henry[13]. Selon ce dernier, la révélation de la vérité du Christ trouve son origine dans l'expression johannique « C'est moi »[14]. Ainsi, Henry peut poser l'équation « *Moi* = la *Voie* = la *Vérité* = la *Vie* »[15]. Chez Heidegger, le soi religieux *naît* et habite le monde de la vie en vertu de l'intentionnalité absolument originaire (et en un sens renversée) qui caractérise la conscience religieuse[16]. On retrouve à peu de choses près la même idée chez Michel Henry pour qui « le soi ne s'auto affecte que pour autant que s'auto affecte en lui la Vie absolue »[17]. Ce qui revient à dire que le soi ne *naît*, et donc ne vit, qu'en tant qu'il est, en quelque sorte, informé par

[10] Jean (Prologue) 1, 4.
[11] Comme le suggère Greisch (in *BA* II et *AV&AS*), il faudrait relire Henry à la lumière de Maître Eckhart. On consultera sur ce point R. Welten, « God is Life : on Michel Henry Arch-Christianity », in P. Jonkers & R. Welten (eds.), *God in France : Eight Contemporary French Thinkers on God*, Louvain, Peeters, 2005, pp. 119–142.
[12] GA 58, p. 61.
[13] Ce jugement est nuancé par certains spécialistes de la pensée de Henry, par Ruud Welten notamment.
[14] Jean, 6, 20.
[15] J. Greisch, *BA* II, p. 341.
[16] GA 60, p. 322.
[17] M. Henry, *op. cit.*, p. 136.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la Vérité de celui que Henry appelle « l'Archi-fils transcendantal », autrement dit le Christ.

On peut raisonnablement dire que le jeune Heidegger et le dernier Henry *voient* tous deux le thème de la naissance de Dieu dans la *conscience* pure comme immanence radicale et le *comprennent* comme une *motivation* originaire de la vie religieuse. Certes, la concordance n'est pas parfaite – et elle devrait être davantage nuancée dans le cadre d'une étude plus minutieuse ; en prenant par exemple en compte l'aversion de Henry pour la notion d'intentionnalité et le fait que chez Heidegger, la vie religieuse n'est qu'en partie déterminée par l'immanence – ; mais les éléments de rapprochement sont là et quiconque voudrait faire de la phénoménologie de la religion comparée devrait les prendre en compte[18].

L'a priori de la corruption naturelle

L'a priori de la corruption naturelle, en tant que doctrine, prend ses racines dans la patristique. Il s'agit d'un thème important de la théologie médiévale relativement au problème de la nature et de la grâce. Heidegger sait que l'on ne peut effleurer ce problème sans le rapporter à l'augustinisme. Pour l'Évêque d'Hippone, cela serait un non-sens de considérer que l'homme est capable de bien agir par lui-même. Sinon, à quoi bon l'incarnation et, surtout, le sacrifice du Christ, censé être mort pour racheter nos péchés ? Il faut alors bien comprendre Augustin lorsqu'il déclare que « la nature de l'homme a été créée originellement sans péché », mais qu'en même temps « la nature présente de

[18] *Ibid.*, p. 71. En effet, on note qu'il existe tout de même un point de désaccord fondamental entre le jeune Heidegger et le dernier Henry : les relations que dessine la phénoménologie du Christ du second sont dites « non intentionnelles ». Ce que le premier n'aurait certainement pas accepté. L'opposition henryenne entre « vie » et « intentionnalité » (*op. cit.*, p. 81) nous apparaît en effet quelque peu obscure. Mais cela n'enlève rien aux similarités que l'on peut relever dans leurs analyses respectives du thème de la « naissance » de Dieu (de la Vie) dans le soi lui-même. Cf. l'analyse du refus henryen de l'intentionnalité donnée par J. Greisch, *BA* II, pp. 335–336. Jean Greisch dresse ailleurs (*AV&AS*, pp. 208–214) une liste des compatibilités et incompatibilités entre phénoménologies de la religion heideggerienne et henryenne. Assez instructive, cette liste ne prend cependant pas en compte *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale* et se base presque exclusivement sur l'*Introduction à la phénoménologie de la religion*, postérieure, donc, aux écrits que nous commentons.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'homme [...] n'est pas en bonne santé »[19]. Il nous semble que la clé de ce paradoxe est à chercher dans la distinction entre temps pré-adamique et temps post-adamique. Dans le premier cas, la nature créée par Dieu est nécessairement non-viciée, fondamentalement saine ; dans le second, l'homme a péché et doit en assumer les conséquences, lesquelles se traduisent, comme on le sait, par la corruption de sa nature. Ce n'est donc pas un hasard si Heidegger associe à l'expression « corruption naturelle » le terme d'a priori. La corruption, pas plus chez Augustin que chez Tertullien ou chez Pélage, n'est imputable à Dieu. Elle revient de droit à l'homme en raison du péché originel. La « corruption naturelle » est donc un « a priori » théologique, mais aussi et plus originellement un a priori religieux qui caractérise le temps post-adamique. Le sujet mystique lui aussi est pécheur. Cette donnée fait partie intégrante de son expérience religieuse. Comme tous, il est en proie à la *concupiscentia*. Il a péché par libre-arbitre et il est puni dans son libre-arbitre[20]. La perte conjointe de la *iustitia originalis* et de l'*adiutorium gratiae* entraîne la privation de la maîtrise de soi, l'incertitude et la mortalité[21]. Ainsi la « corruption naturelle » devient un motif fondamental de la vie religieuse, inscrit à même la conscience. La corruption naturelle est source de dispersion de la vie religieuse, dispersion contre laquelle lutte le mystique.

Mais encore, l'usage du terme « a priori » sert à Heidegger d'indication pour répondre à la question cruciale : la corruption est-elle totale ? Pour la mystique médiévale, elle l'est certainement, cependant qu'elle ne barre pas la route à la contemplation. C'est précisément ici que s'affirment les raisons du choix heideggerien pour la mystique médiévale, laquelle voit dans la contemplation un moyen d'échapper à cet « a priori » ou plutôt, un moyen de le « relever ». Les mystiques du Moyen Âge, notamment les « rhénans », tendent à se rapprocher de Pères tels que Irénée de Lyon[22] pour lesquels la « grâce incréée » tient une grande place dans le rapprochement avec Dieu. Alors que pour Augustin les raisons de l'incarnation sont à chercher dans le rachat du péché originel et que,

[19] Saint Augustin, *De natura et gratia*, PL 44, 249 ; B-Aug 21, 248.
[20] Pour une analyse heideggerienne de la *concupiscentia*, on ne peut que renvoyer au cours sur Augustin en GA 60, zweite Abteilung, notamment les § 13, 14 et 15.
[21] E. Kinder, art. « Sünde und Schuld », in *RGG* (ancienne édition), p. 490.
[22] Irénée de Lyon, *Adversus haereses* (Contre les héresies), III, 19, 1.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par conséquent, l'homme ne peut qu'attendre[23] la réception du don de Dieu ; pour la mystique rhénane, le véritable *motif* de l'incarnation est la possible déification de l'homme, c'est-à-dire la réception de la « personne divine » elle-même.

Gelassenheit

« L'humble laisser-être » ou le « délaissement[24] soumis » [*demütig Gelassenheit*] est, comme on le sait, un thème qui deviendra central dans la méditation du dernier Heidegger. Cependant, cela ne doit pas nous faire oublier qu'ici, il n'est pas question de méditer sur la sérénité dans le cadre de la question « post-*Kehre* » de l'Être, mais bien de présenter une analyse phénoménologique du vécu spécifiquement religieux. Que se passe-t-il donc si l'on retourne les quelques lignes de Marion, si au lieu d'éloigner la pensée heideggerienne de la *Gelassenheit* du « Dieu qui réjouissait sa jeunesse – *deus qui laetificat juventutem meam* – comme le disent les Psaumes »[25], on l'en rapproche ? Cette tâche est somme toute légitime puisque nous étudions précisément la pensée du jeune Heidegger. La *Gelassenheit* dans la proto-phénoménologie de la religion de jeunesse est effectivement un *motif* originaire de la vie religieuse. En tant que condition préalable à l'*unio mystica*, elle est, avec son corrélat direct, l'*Abgeschiedenheit*, l'élément qui confère un sens à l'union mystique. Un élément au relief particulier et auquel le phénoménologue ne peut manquer de s'intéresser[26].

Selon Eckhart, la *Gelassenheit* se caractérise par sa double signification[27]. D'une part, le « *gelassene Mensch* » s'est quitté lui-même ainsi que le monde dans son entièreté. D'autre part, il a laissé Dieu l'investir. Que signifie ce double (voire triple car le premier est lui-même double)

[23] En effet, dans le *De corruptione et gratia*, Augustin « inclinera » à défendre l'idée d'une perte *totale* de liberté ». Cf. O. Boulnois, art. « Nature », in *DCT*, p. 791 (nous soulignons).

[24] Cf. respectivement les traductions de G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, in *op. cit.*, pp. 10–11 ; et de A. de Libéra, art. « Rhéno-flamande – Mystique », in *DCT*, p. 1025.

[25] J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p. 320.

[26] F. Heiler, « Gelassenheit », in *RGG* (ancienne édition), p. 1309. Il est intéressant de remarquer que c'est le grand historien de la religion Friedrich Heiler – que nous avons déjà rencontré auparavant – qui s'est chargé de cet article.

[27] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

délaissement du point de vue de la conscience religieuse ? Certes, c'est bien la passivité qui gouverne la *Gelassenheit* dans son ensemble, mais il n'est pas impossible de déceler à l'intérieur même de ce processus une phase active et une phase passive.

1. La première phase comporte une part nécessaire d'ascèse, notion dont nous avons déjà esquissé l'importance. La double motivation originaire – eschatologique et protologique – de l'ascèse explique bien que, dans la *Gelassenheit*, en même temps qu'il retrouve un *temps* pré-adamique, le mystique rejoint un *état* pré-adamique, i.e. une nature non-viciée. L'eschatologique et le protologique sont alors à considérer comme deux des éléments les plus déterminants du vécu de la conscience mystique, laquelle aspire ni plus ni moins, à travers la *Gelassenheit*, qu'à unifier sa propre intentionnalité à l'intentionnalité divine.
2. La seconde phase est toute entière suspendue à la grâce divine, en particulier la « grâce incréée » que nous avons évoquée plus haut. Le processus de déification rendu possible par la *Gelassenheit* implique « l'inhabitation de la Trinité entière dans l'âme du juste »[28]. On ne peut dès lors ignorer la transfiguration que la conscience religieuse est amenée à subir, indirectement et directement, par la *Gelassenheit* qui « prépare l'âme à enfanter ». Il y a dans cette notion une motivation indicatrice fondamentale pour l'orientation de la conscience religieuse propre au vécu mystique. Le laisser-être constitue un fait fondamental de la conscience religieuse, car celle-ci y est emportée et modifiée d'une manière précise : elle se dispose à recevoir la grâce et espère être investie par elle[29].

Gratia operans / gratia cooperans

Le binôme *gratia operans/gratia cooperans* nous semble être un motif récurrent de l'esquisse, bien que souvent crypté. Il est remarquable que parmi

[28] A. de Libéra, art. cit., in *DCT*.

[29] Notons encore l'intérêt de la conception de la *Gelassenheit* dans la pensée de Suso, un autre mystique dont Heidegger était familier. Suso conçoit le *gelassene Mensch* comme un homme qui se rend étranger à lui-même [*sich selbst entfremdet*]. Cette conception n'est pas sans ressemblances avec la manière dont Heidegger décrit la vie qui, bien que centrée sur le soi, a tendance à s'écarter constamment d'elle-même.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

toutes les distinctions que le thème de la grâce a entraînées à travers l'histoire religieuse et théologique, Heidegger focalise, ou du moins insiste, sur le couple grâce opérante/grâce coopérante. En effet, il aurait pu poursuivre sur le duel grâce incréée/grâce créée que nous avons déjà entrevu dans la mystique rhénane, ou bien sur le couple *gratia data/gratum faciens* en tant que déclinaison de la grâce créée, ou encore sur le couple grâce habituelle/grâce actuelle, sous-catégorie de la *gratum faciens*, etc[30]. L'a-t-il considéré comme le plus générique ? Cela n'est pas à exclure. La question de la *gratia operans/gratia cooperans* concerne principalement le rapport entre grâce et liberté. Même si elle résulte de la réflexion augustinienne sur la grâce que nous avons déjà effleurée, on peut raisonnablement dire que la problématique comme telle tient son importance du Moyen Âge. Sous l'impulsion de l'Évêque d'Hippone, la philosophie médiévale est amenée à différencier entre l'aspect premier, précédent et prévenant [*gratia praeveniens*] d'une grâce qui agit [*gratia operans*] gratuitement [*gratia data*] dans la foi et transforme la volonté de bien en l'homme d'une part ; et l'aspect postérieur, successif [*gratia subsequens*] d'une grâce qui aide [*gratia cooperans*] l'homme à faire le bien, à mériter son salaire et à plaire à Dieu [*gratia gratum faciens*] d'autre part[31]. On voit que le binôme grâce opérante/grâce coopérante, malgré son caractère apparemment dérivé du point de vue de l'histoire de la théologie, est précisément très synthétique. Il reprend quasiment tous les autres couples en les intégrant dans un face-à-face clair : il y a une grâce qui ne vient que de Dieu, et donc que d'elle-même, et une autre dont l'initiative revient à la volonté ou à l'action de l'homme. Heidegger travaille non pas seulement sur la mystique rhénane mais sur la mystique médiévale dans son ensemble, il a donc besoin des distinctions les plus larges, qui couvrent le maximum de pensées théologiques et mystiques. C'est ainsi, semble-t-il, qu'il est amené à se porter sur la grâce opérante et la grâce coopérante.

[30] Pour une classification et une explication de ces différentes divisions, cf. A. Dartigues, art. « Grâce », in *EPU*, Notions, p. 1079. Cf. aussi le vieil article cependant très éclairant du R. P. Garrigou-Lagrange, « Grâce actuelle et sainteté personnelle », in *Vie Spirituelle*, 226/1938.

[31] Cf. R. Rieger, art. « Gnade », in *RGG* (ancienne édition), pp. 1028–1029.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais il y a peut-être une raison plus systématique, une motivation plus profonde susceptible d'expliquer l'intérêt de Heidegger pour ce couple en particulier. Le domaine de la grâce est en effet l'un des lieux théologiques dans lequel la mystique médiévale dépasse précisément la scolastique, notamment thomiste. Alors que pour Thomas, il existe encore une nette scission entre la grâce qui opère avant la délibération et celle qui opère d'après celle-ci[32] – rendant leur action conjuguée quasi-impossible –, la mystique médiévale trouve et défend le moyen de leur conjonction. Dans la mystique médiévale, Dieu appelle l'homme à une union personnelle avec lui, de sorte que la sollicitude divine n'est véritablement effective que lorsque l'homme l'accepte librement. Aucune opposition irréductible entre grâce et liberté n'est donc tenable. C'est bien l'appel de la grâce qui actualise la liberté par laquelle le mystique est appelé à s'unir à Dieu. Grâce et liberté ne sont donc pas « deux causalités concurrentes »[33]. La grâce vient au-devant de la liberté [*gratia operans*] dans le but d'agir en conjonction avec elle [*gratia cooperans*] ; de sorte que les deux pôles coopèrent entièrement. Cette cohabitation des deux grâces dans la conscience mystique est un fondement important de la manière dont le sujet religieux se détermine et à agir et à recevoir[34].

[32] Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, IIa, q. 111, a. 2.

[33] E.-M. Faber, art. « Grâce », in *DCT*, p. 503.

[34] Une série de questions mérite peut-être d'être soulevée ici. Peut-on assimiler la corrélation entre *gratia operans* et *gratia cooperans* dans la conscience religieuse à une corrélation noético-noématique ? La *gratia operans* en tant que noème serait alors précisément ce qui reçoit un sens de la *gratia cooperans* pris comme noèse. En effet, dans un premier temps, la mystique médiévale ne semble rien dire de plus. La conscience religieuse pose que la grâce coopérante est un acte intentionnel de la conscience (noèse) qui vise l'union avec Dieu ; acte dont le sens se concrétise dans l'ordre du vécu dans et par la grâce opérante (noème). Du moins est-ce ainsi que l'on peut interpréter ce binôme en regard des éléments de la phénoménologie de la religion heideggerienne déjà établis. Cette interprétation soulève toutefois des interrogations : la grâce divine n'a-t-elle de sens que celui que lui attribue la conscience ? Reçoit-elle sa signification d'un acte intentionnel « individuel », d'un vécu uniquement ? Se soumet-elle aux exigences de la conscience (E. Housset, *op. cit.*, p. 75) ? Cela reviendrait en quelque sorte à intervertir les rôles et à faire de la grâce *praeveniens* un élément *subsequens*. À la rigueur, on peut comprendre que la phénoménologie implique ce type de renversement. Mais la question cruciale revient à se demander si cette postériorité retire à la grâce opérante sa fonction ou son titre de motif originaire du vécu mystique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. Luthér heritier des quatre – quid phénoménologique

La série de théologoumènes que nous venons de commenter est maintenant indirectement rattachée par Heidegger à la figure de Luther[35]. Pour Heidegger, tout se tient. La mystique médiévale est le passage nécessaire, la condition indispensable à l'avènement de la « *fides* » à l'œuvre dans la théologie luthérienne, la foi comme point absolument cardinal de la vie religieuse. Le jugement de Heidegger est on ne peut plus vrai historiquement. Bien que certains théologiens protestants se soient refusés à admettre l'influence de la mystique sur la théologie luthérienne et que, d'une façon générale, ce lien ait largement été sous-estimé par les théologiens dialectiques, il ne fait aucun doute que Luther a trouvé dans la mystique médiévale « un monde de l'expérience intérieure », expression que Heidegger reprend au théologien Johannes Ficker (1861–1944), auteur d'une importante d'édition des *Frühvorlesungen Martin Luther*[36].

Ce passage de l'esquisse évoquant l'intérêt précoce du jeune Heidegger pour la théologie protestante par le truchement de la dette de Luther à l'égard de la mystique médiévale montre que Heidegger s'intéresse très tôt au père de la Réforme, avant même de l'évoquer, toujours de manière plus ou moins cryptée, dans ses cours sur Paul et Augustin et dans celui de 1923 sur l'herméneutique de la facticité (GA 63), ou de lui consacrer un exposé dans un séminaire de Bultmann en 1924. Essayons de montrer la relation symétrique des quatre théologoumènes énoncés plus haut dans le cadre de la mystique médiévale à la théologie de Martin Luther.

[35] Ici intervient l'hypothèse de Kisiel (*Genesis*, p. 111) selon laquelle c'est précisément cette irruption de Luther dans la réflexion heideggerienne qui l'a dissuadé de prononcer ce cours dans une université fribourgeoise archi-catholique.

[36] Cf. *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung*, hrsg. v. Johannes Ficker, 1. Bd. Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16, Leipzig, 1908, p. LXXXIII. On se rappellera que Luther lui-même fit rééditer la grande œuvre mystique anonyme que l'on désigne couramment sous le titre de *Théologie Germanique (Theologia Deutsch)* ; mais aussi qu'il reprit dans nombre de ses écrits le vocabulaire mystique. On peut se faire une idée de cette influence en consultant la correspondance de Zwingli. Cf. G. Ebeling, *Luther*, *op. cit.*, p. 25, note 1. À ce propos, on consultera aussi avec profit M. Cornuz, *Protestantisme et mystique*, Genève, Labor & Fides, 2003. On note enfin que Heidegger ne suivra pas la critique de la mystique énoncée par Barth et Brunner (*Der Mystik und das Wort*) qui ont maintes fois traité les mystiques d'« athées ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le vivre-Dieu dans une perspective luthérienne

Le vivre-Dieu est un thème qui domine toute la théologie luthérienne et que nous ne pouvons traiter de manière exhaustive. Contentons-nous de quelques réflexions.

1. La plus évidente est celle que nous avons sous les yeux, inspirée par la glose de Ficker recopiée par Heidegger. Il y a chez Luther un « monde de l'expérience intérieure » que celui-ci a puisé sans aucun doute dans la mystique médiévale, qui représente après tout le courant théologique précédent le plus authentique pour Heidegger comme pour Luther, à l'inverse de la scolastique rejetée en bloc par le théologien comme par le philosophe[37]. D'un certain point de vue, le Dieu de Luther ressemble à celui des mystiques. Certes, il est surtout le Dieu crucifié, mais Luther écrit qu'il est simultanément le Dieu caché : « *Deus crucifixus* ET *absconditus* »[38], le Dieu « milieu des ténèbres les plus profondes »[39]. Le théologien Ebeling explique : il y a chez Luther « un sens du lien indissoluble entre Dieu et la foi, à l'aide d'une langue encore empreinte de la théologie mystique. Ce n'est pas simplement dû au hasard si le discours sur Dieu trouve sa place là où il rencontre au plus près toutes les formes d'idolâtrie. Laisser Dieu être Dieu [...] c'est être précipité dans le néant »[40].
2. Sur la notion d'expérience elle-même, il y aurait beaucoup à dire. Comme nous l'avons vu, la théologie mystique de Saint Bernard marque l'entrée dans la terminologie théologique et mystique de la notion d'*experientia*. Luther reprendra ce terme à son tour, en lui conservant un sens proche de celui qu'il recouvre dans la mystique. C'est bien la théologie bernardine qui a guidé Luther, par exemple dans sa conception du commentaire biblique. Il ne s'agit pas de résoudre une *quaestio* à l'aide de l'Écriture comme c'est le cas chez les scolastiques, mais de méditer l'Écriture pour la comprendre en tant

[37] Par élimination, il est aussi possible de dire que la haine que vouait le jeune Luther à la scolastique aristotélicienne (GA 63, p. 5) le destinait invariablement à rencontrer la mystique et à se détourner des théologies dogmatiques sclérosées de son temps au premier rang desquelles se trouve certainement le thomisme.
[38] Martin Luther, *WA Briefwechsel* 1, p. 70, (n°74), lettre du 9. 5. 1518.
[39] Martin Luther, *WA* 56, p. 306 (ligne 15).
[40] G. Ebeling, *Luther*, *op. cit.*, p. 215.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que telle [*als solche*], et comprendre ainsi l'homme *coram Deo*. Il n'est pas faux de dire que Bernard était pour Luther une sorte de guide spirituel qui l'a aidé à progresser dans la vie chrétienne. Luther s'intéressait surtout aux Sermons de Bernard, et, dans ses commentaires sur les Psaumes (1513–1515), l'abbé de Clairvaux est souvent cité. Pour comprendre un texte, il faut tâcher de se familiariser avec l'« *affectus* » de l'auteur sacré. Bernard peut nous apprendre à méditer la parole de Dieu qui peut devenir finalement « *experientia* » pour l'homme[41].

3. Dans son retour aux sources, l'exploration de la dette de Luther à l'égard de la notion mystique d'expérience peut aussi bien survoler le monde médiéval pour se poser sur la pensée de l'un de ses précurseurs les plus inspirés en la personne de Saint Augustin. Le modèle de la *conversio* augustinienne a ainsi fourni un paradigme important à l'*Erleben/Erfahrung* luthérienne. L'« expérience » augustinienne de la conversion se caractérise en effet par son intériorité : « *Deus interior intimo meo et superior summo meo* »[42]. « Se connaître » et « connaître Dieu » dans l'intime sont les deux piliers d'une « *theologia experimentalis* » que Luther reprend – non sans modifications – d'Augustin, même si celle-ci a largement été exploitée par la mystique médiévale avant lui. Il n'est pas inutile de rappeler avec un commentateur de Luther que ce dernier considérait Augustin comme un modèle dans chaque situation de conversion profonde et qu'il aimait à le nommer « sa propre expérience »[43]. La mystique augustinienne a donc elle aussi donné à Luther un monde de

[41] Pour une étude plus précise de l'influence de Bernard sur Luther, on consultera avec profit T. Bell, « Luther's Reception of Bernard de Clairvaux », in *Concordia Theological Quarterly*, vol. 59, 1995/4, pp. 245–278. On peut aussi se rappeler la parole fameuse de Luther : « *sola experientia facit theologum* », in *WA Tischrede* 1, p. 16.

[42] Cf. Augustin, *Confessiones*, III, 6, 10.

[43] Cf. E. Wolf, « Johannes v. Staupitz und die theologischen Anfänge Luthers », in *Jahrbuch der Luthersgesellschaft*, 11/1929, p. 145 : « Augustin ist für Luther offenbar massgebende Vorbild für jede tiefgehende conversio ; früher und auch später nennt er ihn in diesem oder ähnlichem Zusammenhang und mit kaum verschiedener Beziehung auf den stand seiner eigenen Erfahrung ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'expérience intérieure, sans pour autant court-circuiter l'influence de la mystique médiévale de Bernard et de Maître Eckhart[44].

L'a priori de la corruption naturelle – le péché selon Luther

L'a priori de la corruption naturelle, en lien direct avec le *pecatum originale*, est nettement accentué par Luther, comme Heidegger l'a particulièrement remarqué dans son protocole de 1924 sur *Das Problem der Sünde bei Luther*[45]. Luther replace la corruption engendrée par le péché dans une perspective fondamentalement théocentrique, qui la transforme en un lien indéfectible – et hautement paradoxal – entre l'homme et Dieu[46]. L'homme qui espère être sauvé doit reconnaître la *corruptio* propre à la vie facticielle. Selon Heidegger, d'une manière il est vrai différente de celle des mystiques qui le précèdent, Luther s'efforce de penser la *corruptio* comme étant à l'origine d'« une catégorie dynamique de la ruinance [*Ruinanz*] [qui] traduit l'accroissement de signifiance mondaine propre au néant [*Nichts*] de la vie facticielle »[47]. Heidegger remarque que « l'on trouve ainsi chez Luther cette tendance fondamentale : la *corruptio* de l'être de l'homme doit être saisie le plus radicalement possible ; or il disait cela en opposition complète à la scolastique qui a toujours atténué la *corruptio* »[48]. L'explicitation de la place de la *corruptio* dans la théologie luthérienne est exposée par Christian Sommer dans son annotation au protocole de 1924. Bien que ce texte soit postérieur à la note que nous commentons, la concordance est totale et nous autorise donc à citer le commentateur :

[44] Sur la question de la mystique chez l'Évêque d'Hippone, cf. J.-J. Heitz, « Une question ouverte : la mystique de Saint Augustin » in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1965/3, pp. 315–334.

[45] Protocole repris dans B. Jaspert, *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmann Neutestamentlichen Seminaren, 1921–1951*, Marburg, Elwert, 1996, pp. 28–33. On rappelle qu'il en existe maintenant une traduction française annotée par C. Sommer, « Le problème du péché chez Luther », in *Alter. Revue de phénoménologie*, 12/2004, pp. 249–288.

[46] E. Kinder, art. « Sünde », in *RGG* (ancienne édition), p. 490 en référence à Martin Luther, *WA* 1, pp. 350–374.

[47] C. Sommer, art. et trad. cit., p. 259 (i.e. note 4 de la page 250).

[48] M. Heidegger, « Das Problem der Sünde bei Luther », in *op. cit.*, p. 29 ; trad. fr., p. 250.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Chez Luther, la place exorbitante donnée à la corruption n'est autre que celle donnée au néant que Luther identifie, comme la tradition qui le précède, au péché. Cette identification s'autorise, d'une part, de l'axiome *nihil, falsum, malum idem sunt*, en vertu du principe de la convertibilité des universaux (*bonum, verum, esse convertuntur*) utilisé par Luther : " Tout mal est néant et / Tout pêché est mal, donc / Tout péché est néant ". D'autre part, le péché est identifié au néant car il est *privatio*. Mais si Luther reprend l'identification traditionnelle péché / néant par le principe de la convertibilité et par l'idée de privation, sa conception radicale de la *nihilitas* causée par le péché le distingue radicalement des autres auteurs chrétiens (Augustin, Bernard, Bonaventure, Thomas, Biel…) : le péché par néant n'est pas la privation accidentelle d'un attribut, ou la corruption de la substance créée de l'homme ; il est la privation de l'*esse gratia* [. . .] Afin de provoquer le changement radical de l'" homme naturel " [naturellement corrompu], il faut réduire à néant sa concupiscence, racine du péché, en expulsant sa forme antérieure pour le préparer à recevoir la forme " de celui qui devait venir " [Rm 5, 14] ; il reconnaîtra ainsi qu'il est *nihil* devant Dieu. Être devant [*coram*] Dieu, ce que Heidegger appelle le *Gestellsein vor Gott*, c'est être néant[49].

Ce bref exposé montre que la théologie luthérienne, dans son usage du thème de la corruption, mêle subtilement des éléments tirés de la doctrine des anciens – surtout des mystiques (Augustin, Bernard et Bonaventure en ce qui nous concerne), et des éléments radicalement nouveaux. La dette est donc à nuancer, même si elle existe indéniablement. La preuve en est cette toute-présence du néant dans la réflexion luthérienne, qui ne peut pas ne pas être connectée au « *das Nichts* » de Maître Eckhart. Pour ce dernier, « le péché éloigne de Dieu et conduit vers la mort »[50]. Selon ce que nous avons dit plus haut, il serait absurde de dire que pour Luther également, le péché éloigne l'homme de Dieu, puisque au contraire – même si d'une manière absolument paradoxale – Luther le conçoit comme un « lien indéfectible » entre eux. Il est par contre possible d'avancer que Luther a interprété la seconde partie de la conception eckhartienne. Le péché mène vers la mort comprise comme « *nihil coram deo* ». Une fois que le pécheur est mort, « privé de l'être spirituel, déchu de la vérité du Christ [. . .] il est [ou devient] radicalement dépendant de Dieu ». En quoi peut-on dire que Luther s'inspire plus ou moins directement d'Eckhart ? En tant qu'il « noue explicitement le néant du

[49] C. Sommer, art. et trad. cit., pp. 260–261 (i.e. note 6 de la page 250).
[50] *Ibid.*, p. 259. Cf. *Sermo dom. Sexta post trinit. De ep. Rom. 6, 3–11.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

péché [*nihil sive malus*] au néant de la dépendance à l'égard de Dieu [*nihil ex se*] », ce dernier étant finalement celui auquel aspire Eckhart[51].

Maintenant, du point de vue heideggerien, il est une citation de Luther dans la *Controverse de Heidelberg* qui intéresse encore davantage l'analyse et qui donne selon nous des indications précises sur les raisons qui ont amené le jeune Heidegger à mentionner le problème de la « corruption naturelle » en regard de la mystique et de Luther :

> « Dire que nous ne sommes rien et que nous péchons toujours lorsque nous faisons ce qui est en nous-mêmes, n'est pas désespérer les hommes, mais les rendre anxieux de la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ »[52].

Si le péché (corruption naturelle) est un motif originaire de l'angoisse qui caractérise la conscience religieuse, on comprend que Heidegger s'y soit intéressé de près, chez les mystiques du Moyen Âge comme chez Luther. D'ailleurs, on pourrait remonter encore plus loin, à la source de ce phénomène qui fascine littéralement Heidegger. On y découvrirait alors la θλίψις de Saint Paul, la μέριμνα de Saint Matthieu, la *molestia* de Saint Augustin et finalement la *tribulatio* ou *Anfechtung* de Luther[53].

La Gelassenheit dans le dispositif luthérien

La *Gelassenheit* est un motif également repris par Luther. Nous serons bref sur ce point, car il y a certainement moins de choses à dire qu'en ce qui concerne les autres théologoumènes. Une première remarque concerne une note du théologien Heiler, qui explique que Luther reprend le thème du délaissement exactement de la même manière que la mystique médiévale, dans sa déclinaison rhénane, l'a traité. La réalisation de la *Gelassenheit* est intimement liée à la confiance absolue dans l'assistance divine à travers le combat mené contre le péché, la mort et le diable[54]. Dans le cadre de sa propre théologie, Luther favorise la *Gelassenheit* comme l'abandon de la volonté propre [*Eigenwillens*], de telle sorte que la volonté humaine s'accorde [*unterhenig*] et ne devienne qu'une [*gleichformig*] avec la

[51] *Ibid.*, p. 261.
[52] Martin Luther, *WA* 1, p. 361 ; cité in C. Sommer, art. et trad. cit., p. 261.
[53] Nous avons consacré une étude précise à cette question et nous nous permettons d'y renvoyer une nouvelle fois le lecteur. Cf. « Souci de soi, souci du salut », art. cit.
[54] F. Heiler, art. cit. (in *RGG*), p. 1310.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

volonté divine. Une seconde remarque consiste à préciser que l'homme totalement délaissé [*gantz gelassen*], libre [*frey*], sans volonté [*willelosz*] et qui ne sait plus rien [*nichts mehr weysz*], est prêt à recevoir la volonté divine[55]. Le délaissement, chez Luther comme chez les mystiques, caractérise cet état de passivité dans lequel nous sommes prêts à recevoir la grâce incréée[56]. Ce qui nous amène au quatrième et dernier théologoumène.

La grâce dans une perspective luthérienne

Le problème de la grâce n'est évidemment pas sans rapport avec l'expérience de Dieu étudiée plus haut. Un premier élément intéressant réside dans la manière principielle dont Luther considère la grâce. L'homme, en tant que pécheur, ne peut bénéficier de la grâce que dans et par le Christ et surtout, ne peut la recevoir que dans la foi. L'union avec le Christ produit une justice réelle qui régénère l'homme de l'intérieur, cependant que cette justice n'a aucune racine ontologique, mais se caractérise plutôt par une nouvelle relation avec Dieu de type libératrice. Cette réflexion appelle deux remarques.

1. Le thème luthérien de l'*unio cum Christo* fait écho à la théorie de l'inhabitation de la trinité rencontrée dans la mystique médiévale. La réception de la grâce incréée dans la mystique eckhartienne inspire certainement la conception luthérienne de la grâce salvifique. Peut-on considérer comme un hasard l'emploi d'un terme identique, en l'occurrence « justification », pour signifier la déification dans la mystique rhénane d'une part, et pour exprimer l'idée que c'est uniquement dans l'unité avec le Christ que nous recevons la grâce de Dieu (justification forensique) d'autre part ? N'y a-t-il pas non plus une ressemblance troublante entre l'investissement de la personne divine elle-même dans la mystique (notamment rhénane) et la grâce sanctifiante ou salvifique luthérienne, laquelle ne se limite pas à la réception des dons de Dieu mais vise l'union avec le Christ lui-même, compris comme la plus humaine des trois personnes de la Trinité ? Il y a là assez d'éléments pour constater qu'il existe bien – malgré des

[55] Martin Luther, *WA* 2, pp. 102–103.

[56] Il faudrait également étudier ici l'influence des *Fioretti* de Saint François d'Assise sur Luther et par suite sur Heidegger ; ce que nous ne sommes malheureusement pas en mesure de faire dans cette étude pour des raisons de place.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

différences dogmatiques évidentes – une certaine continuité entre la *gratia operans* de la mystique médiévale et la *sole gratia sanctifians* de Luther. Une fois encore, Heidegger semble avoir vu juste.

2. Le second point est beaucoup plus problématique. Si la grâce luthérienne ne requiert aucun fondement ontologique en l'homme, comment peut-elle être comprise comme une motivation originaire de la vie religieuse ? Si la grâce n'est pas pré-donnée dans la conscience, comment peut-elle déterminer le sujet religieux à agir, comment peut-elle *former* son type de religiosité ? Heidegger demande pourtant bien de tout comprendre dans la conscience pure et comme motivation originaire. Bien qu'un éventuel traitement phénoménologique du phénomène de la grâce demeure problématique, on peut toutefois avancer quelques éléments de réponse, en reconnaissant d'emblée leur portée limitée.

   Notre tentative se justifie par la formule extraordinaire du jeune Heidegger qui affirmait dans une lettre à Elisabeth Blochmann en 1919 le « Gnadencharakter allen Lebens »[57]. Cette force que Heidegger met à penser le phénomène de la grâce dans l'esquisse est un hapax dans sa pensée, y compris à l'intérieur du corpus de jeunesse. Environ deux ans après cette lettre, il en viendra à écrire que le problème de la grâce ne peut finalement pas être traité philosophiquement[58].

Selon Saint Luc (1, 26–38), le mystère de la grâce fait signe vers un autre mystère qui permet de l'éclairer quelque peu : celui de l'incarnation. Selon nous, c'est dans la figure du Christ qu'il faut chercher la solution. Si la grâce n'est pas donnée comme telle – car elle dépend uniquement du don de Dieu – elle est tout de même toujours déjà donnée *en Christ* avec lequel nous sommes amenés à ne faire qu'un. Ce n'est donc pas un hasard si, pendant la préparation de ce cours, Heidegger cherche à tout prix à se renseigner sur les sens possibles de la formule paulinienne *in Christo Jesu*[59], en lisant par exemple l'un des maîtres ouvrages de

[57] Martin Heidegger / Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918–1969*, J. W. Storck (Hg.), Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1989, p. 14. Lettre du 1. 5. 1919.
[58] Cf. T. Kisiel, *Genesis*, p. 198.
[59] Pour une liste des occurrences de cette formule, de ses déclinaisons et de ses significations, on consultera le livre de Deissmann cité ci-dessous, et aussi J.-B. Nielson, *The Significance of the Phrase « In Christ » in the Writings of St. Paul*, Kansas City, Beacon Hill Press, 1960, notamment les chapitres I, IV et V.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

A. Deissman ainsi que certains chapitres de R. Reitzenstein[60]. Le Christ est le lieu nodal de la donation religieuse. C'est donc ici que la formule paulinienne « *en Christ* » prend tout son sens. Ce n'est qu'*en Christ* que la grâce prépare la volonté de l'homme à recevoir pleinement la Loi. Ce n'est qu'*en Christ* que la grâce sanctifie l'homme et re-crée en lui la justice intérieure [*interior iustitia*]. Il est très probable qu'à cette époque, le jeune Heidegger avance encore à tâtons et qu'il se demande quel sens donner à cette formule. Quel type d'intentionnalité cette relation peut-elle bien désigner[61] ? La réponse de Deissmann est que la formule en question renvoie inévitablement au Christ pneumatique, tel qu'il est défini par Paul à plusieurs endroits dans les Épîtres (plus particulièrement en Ga 5, 6 ; Rm 8, 9 ; Ph 1, 9 ; 2 Co 3, 17). Le Christ pneumatique transcende tous les génitifs objectifs et subjectifs vers un unique « génitif mystique ». La foi sert alors de « lieu de donation » par et dans lequel la puissance du Christ grandit et irradie à travers Paul[62]. Si donc le souffle divin a été « donné dans les cœurs » (Rm 5, 5) et que notre « corps est le Temple du souffle divin » qui est en nous (1 Co 6, 19), alors il semble clair que les problèmes de donation et de pré-donation, auxquels la grâce se rattache, sont susceptibles d'être développés à partir de la pneumatologie[63].

On ne peut raisonnablement dire si Heidegger s'est contenté de cette interprétation ou ce qu'il en a réellement pensé. Aurait-il pu

[60] A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel « in Christo Jesu »*, Marburg, Elwert, 1892. Cf. sur ce point T. Kisiel, « Notes for a Work on the Phenomenology of Religious Life (1916–1919) », texte inédit, à paraître dans S. J. McGrath & A. Wiercinski (eds.), *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, New York, Fordham University Press, 2008.

[61] Question que Kisiel met dans la bouche (ou sous la plume) de Heidegger même si elle ne s'y trouve pas explicitement. Elle est cependant tout à fait légitime. Cf. *Genesis*, p. 88.

[62] A. Deissmann, *op. cit.*, p. 93 ; cité par T. Kisiel, *Genesis*, p. 88.

[63] Pour un exposé de la pneumatologie néo-testamentaire et paulinienne, nous avons consulté M.-A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint Esprit dans le Nouveau Testament*, Paris, Beauchesne, 1990, 2 tomes (le second sur Paul et Jean). L'alliance entre phénoménologie et pneumatologie aurait mérité un développement plus long. Nous espérons y revenir dans un prochain travail.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

intégrer dans sa phénoménologie des éléments explicatifs en provenance de la pneumatologie paulinienne ou johannique ? Cela n'est pas exclu[64]. Si on lui conserve sa valeur purement explicative et qu'on ne la charge pas d'une signification dogmatique, la pneumatologie, qui a par ailleurs inspiré tout un pan de la mystique, est tout à fait capable de s'intégrer dans une phénoménologie de la religion, en s'insérant dans l'« outil » privilégié de celle-ci qui n'est autre que l'herméneutique théo*logique*. Quand la phénoménologie de la religion ne peut pas ou ne peut plus concéder aux phénomènes qu'elle analyse, car ils sont trop chargés, soit symboliquement soit dogmatiquement, alors elle passe le relais à l'herméneutique théo*logique*. Celle-ci est résolument plus familière de ce genre de problèmes et moins inhibée que la phénoménologie dans l'exploration de l'essence de certains phénomènes qui, historiquement et religieusement, ont souvent grandi à l'ombre des hommes de foi, religieux et théologiens, et que les philosophes n'ont, semble-t-il, jamais approchés que pour les quereller.

Une seconde interprétation possible serait de noter que, dans le strict cadre de l'analyse, il n'y pas de contradiction insurmontable entre le fait de « voir le problème de la grâce *dans* la conscience dans le cadre d'une analyse phénoménologique » et de « considérer que l'homme ne l'acquiert que par l'intervention divine ou *en Christ* du point de vue théologique ».

Cela revient tout de même à reconnaître l'antériorité du travail théologique sur le travail phénoménologique. Pour que la phénoménologie puisse se saisir du phénomène de la grâce tel qu'il se donne à la conscience religieuse, il faut d'abord que la théologie ait résolu le problème de sa donation dans la conscience selon la volonté divine

[64] Au même niveau que Deissmann, il faudrait mesurer la dette de Heidegger à l'égard de Reitzenstein, un membre tardif de l'École de l'Histoire des Religions, dont l'opus majeur, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig & Berlin, Teubner 1910) figure dans la *Reading List* de Heidegger à l'époque et dont les chapitres XVI et XVII, respectivement « Die Begriffe Gnosis und Pneuma » et « Paulus als Pneumatiker » (pp. 284–392 de l'édition de 1984, Darmstadt) ont certainement joué un rôle dans la lecture heideggerienne de Saint Paul.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

uniquement. Pour éviter de se faire doubler et pour garder son indépendance, la phénoménologie n'aurait donc pas d'autre choix que de se faire, par le biais de l'herméneutique, théo-logique[65]. Cela lui permettrait de se pencher directement sur la figure du « Christ qui donne la grâce » et en qui la grâce est donnée, tout en protégeant le primat du *logos* dans son analyse.

Pour clôturer cette mise en relief des éléments mystiques dans la théologie luthérienne – qui ne va pas sans poser de problèmes philosophiques et théologiques – nous nous permettons de citer une phrase assez explicite d'Oberman :

> Il est très certain que sans la théologie mystique, nous n'aurions pas connu de jeune Luther, que sans l'expérience de la voie mystique d'Augustin à Bernard et Eckhart, le modèle de la foi en Christ de Luther, vitale et empreinte d'expérience, elle aussi n'aurait jamais existée[66].

3. « Hingabe » luthérienne et Christ husserlien

Tous ces développements nous amènent, ou plutôt nous ramènent, à la note précédente dans laquelle Heidegger recommandait de considérer la place de l'*Abgeschiedenheit* « aussi » en tant que « dévotion, aussi chez Luther ». On pourrait faire remarquer que, chez Luther précisément, le dis-cès « revêt la forme d'un retour au monde »[67] qui n'est pas sans rapport avec la dévotion. En effet, il y a chez Luther un intérêt certain – qui prend la forme d'un *feed-back* – pour le monde. Heidegger le notera lui-même dans son exposé sur Luther en 1924 : « l'être de l'homme est aussi un être dans le monde, et l'homme est donc concerné par toute la problématique du monde »[68].

Il en va en effet d'un certain comportement [*Verhalten*] envers le monde. On peut dire que l'*humilitas* chez Luther tient une place quasi-identique

[65] Cf. notre étude « The Theo-logical Architecture of the Religious Life-world in the Young Heidegger Proto-phenomenology of Religion », à paraître dans S. J. McGrath & A. Wiercinski (éds.), *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, *op. cit.*
[66] H. A. Oberman, « Die Bedeutung der Mystik von Meister Eckhart bis Martin Luther », in *Die Reformation von Wittenberg nach Genf*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, p. 42.
[67] J. Greisch, *BA* III, p. 538.
[68] C. Sommer, art. et trad. cit., p. 249.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(voire même accentuée[69]) à celle qu'elle tient chez Bernard. Elle revient à reconnaître son soi, qui n'est finalement que néant, ce dernier étant pour Luther, comme nous l'avons vu, le péché lui-même. L'homme n'a pas su demeurer dans son état originel et la faute l'a éloigné et de Dieu et de lui-même. C'est donc par l'humilité qu'il peut revenir à lui et au monde, en se dépouillant de tout ce dont l'orgueil le recouvre. L'humilité est vérité et, selon les paroles de Ficker reprises par Heidegger, « certitude même du salut », parce qu'elle permet de savoir ce que l'on est, en l'occurrence : rien. Donc non seulement l'humilité reconduit à ce que l'on est, mais elle montre aussi bien la voie du salut, puisqu'elle reconduit également à Dieu. Chez Bernard comme chez Luther, l'humilité prend un tour christologique, puisque Christ est l'exemple de l'humilité parfaite en même temps qu'il est sauveur[70]. La dévotion [*Hingabe*] luthérienne au monde est alors à comprendre comme une dévotion à l'humanité du Christ sauveur. De nouveau, la figure paradoxale du Christ (homme parfaitement humble et reflet de la substance divine) est au centre de la théologie luthérienne et se retrouve, de fait, implicitement propulsée au centre de la phénoménologie de la religion heideggerienne. L'humilité doit ainsi être considérée comme un motif originaire qui ramène aux tréfonds de la conscience religieuse et qui n'est susceptible d'explication que christologique. Il en va exactement de même pour la *tribulatio* ou *Anfechtung* luthérienne. On retrouve « l'opération cachée de Dieu (*opus alienum et proprium*) dans la tribulation (*tribulatio*, *probatio*, *Anfechtung*) »[71]. Il n'est pas faux de dire que Dieu se sert de son œuvre étrangère [*opus alienum*] – le souci – pour faire à accéder à son œuvre propre [*opus proprium*] – le salut – dans la passion du Christ et par la Croix.

[69] Chez Bernard, l'*humilitas* n'est en effet que le « premier degré » de la vérité. Cf. *Les degrés de l'humilité et de l'orgueil*.

[70] Notons que ce thème de l'*humilitas fidei* trouve chez Bernard, Eckhart, Thérèse d'Avila et Luther des développement importants dans leurs mariologies respectives qui, bien que différentes, se recoupent assez souvent. Cf. T. Bell, art. cit., pp. 14–17 pour Bernard ; *Du Détachement*, *op. cit.*, p. 60 pour Eckhart ; J.-M. Laurier, *Marcher dans l'humilité. Thérèse et la théologie de la justification*, Toulouse, Éd. du Carmel, 2003, chapitre 2 pour une comparaison avec Luther ; et enfin M. Luther, *WA* 56, p. 218 et *WA* 1, p. 220 pour l'*humilitas fidei* en elle-même et *WA* 1, p. 107 ; *WA* 17/II, pp. 282–289 en rapport avec Marie. La dévotion luthérienne au monde peut donc aussi s'illustrer par la dévotion aux « modèles », aux personnes saintes en ce monde.

[71] C. Sommer, art. et trad. cit., p. 263 note 10.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'important est de ne pas chercher à rationaliser le souci, non plus le salut, car « les deux œuvres de Dieu agissent par une voie paradoxale que le " monde " ne comprend pas [...] »[72].

Nous sommes bien obligé d'avouer que le développement des thèmes propres à la théologie luthérienne par l'analyse phénoménologique heideggerienne pose des problèmes de taille. Les articles de foi semblent difficilement compatibles avec les principes phénoménologiques. Comment aller « zu den Sachen Selbst » lorsqu'il est question de « theologischen Sachen » ? Comment remonter à l'origine des choses lorsque ces choses, de l'aveu même de la théologie et des personnes religieuses, demeurent insondables et définitivement cachées à l'homme ? Existe-t-il, oui ou non, un ou des secrets que la phénoménologie ne peut absolument pas percer ? La réponse à cette question apportée par le maître de la phénoménologie, Husserl, est ambiguë, mais intéressante. Il y a fort à parier que si le jeune Heidegger avait poussé son étude phénoménologique du luthéranisme jusqu'au bout, il n'aurait pu faire mieux et n'aurait pu dire autre chose que son maître qui, au demeurant, s'en sort excellemment bien.

Nous avons montré que le problème principal réside dans la figure paradoxale du Christ et plus largement dans la pensée christologique du jeune Luther. Comme nous l'avions suggéré, il faut donc aller chercher ce que la phénoménologie est capable de dire sur cette figure énigmatique. Comme l'explique J. Greisch, pour Husserl, la figure du Christ symbolise une crise au cours de laquelle :

> les teneurs axiologiques intuitives sont dégagées dans l'intuition la plus vivante, de telle manière que l'individu animé par la religion y emprunte une direction qui le fait progresser de manière vivante d'intuition en intuition, pour créer une représentation de Dieu[73].

[72] *Ibid.*, p. 264 note 10. Nous avons dû laisser de côté le rapport dévotion/grâce dans la théologie luthérienne. On note tout de même que le lien *Hingabe – Gnade* est analysé par Bultmann, qui identifie « l'abandon à la grâce de Dieu » qui prévaut dans la théologie luthérienne avec la « foi en Christ elle-même ». Cf. R. Bultmann, « Gnade und Freiheit », in *Glauben und Verstehen*, Bd. II, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1952, pp. 153–154.

[73] *Hua* XXVII, p. 65. Cf. J. Greisch, *BA* II, p. 46. Nous sommes redevable à J. Greisch pour ces réflexions sur Husserl que nous reprenons d'ailleurs comme telles, et que nous contentons d'appliquer au jeune Heidegger. Il est très certain que, sans ces quelques analyses que le Husserl tardif consacre à la figure du Christ, nous n'aurions jamais trouvé

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le Christ est alors à comprendre comme une « figure trans-empirique » dont le surgissement dans la conscience correspond à un véritable « type nouveau de religion ». De sorte que cette dernière « tire ses sources d'une expérience religieuse originaire »[74]. Le problème se pose de savoir comment cette expérience se transmet du Christ à l'homme religieux. Pour Husserl, cette transmission implique une *conversio*, un acte de conversion qui consiste à « répéter, en les accomplissant à son tour », les expériences originelles du fondateur. Toujours selon Greisch, il est important de noter pour notre enquête que :

> Cette conversion radicale ne vaut pas seulement pour la première génération de chrétiens, mais est une composante structurelle de la foi chrétienne. Même celui qui est né dans cette religion et y a été élevé doit trouver une relation personnelle au Christ, et par lui, à Dieu, dans une intuition religieuse originelle[75].

Même si Heidegger ne l'exprime pas encore clairement, il commence à se rendre compte que l'explicitation de ce problème n'est possible que par une phénoménologie du christianisme primitif et des pensées de ceux qui ont cherché à re-gagner ce monde de l'expérience intérieure (Bernard, Eckhart, Luther, Schleiermacher, etc.). Le travail qui s'annonce est quasi-henryen : il consistera à « décrire la génération du Premier Vivant dans l'auto-génération de la Vie, soit le rapport du Père et du Fils »[76], ainsi que le rapport du Fils à ceux qui ont fidèlement interprété son message et ont combattu pour son actualisation constante et sa compréhension dans la temporalité présente (cf. la note sur Saint Bernard)[77]. Ce que Heidegger trouve ou retrouve donc dans la pensée christologique de Luther, ce sont « les droits originels de l'intuition religieuse »[78] qui s'originent en Christ et qui, *par lui* et *en lui*, sont finalement rendus accessibles aux croyants.

comment dépasser l'aporie que pose à première vue l'analyse heideggerienne de la théologie luthérienne et à laquelle Heidegger, malheureusement, ne donne pas d'éléments de réponses, certainement du fait de la forme seulement préparatoire de ses notes.

[74] *Ibid.*, p. 101 et p. 66.

[75] *Ibid.*

[76] M. Henry, *op. cit.* (*C'est moi la vérité*), p. 82 ; cf. aussi J. Greisch, *BA* II, p. 340.

[77] Cela explique le *Schritt zurück*, de l'étude de la mystique médiéval à l'analyse des Épîtres pauliniennes ; ce qui correspond en fait à un besoin méthodique (et pourquoi pas religieux) de comprendre ce que le Christ donne et comment il le donne à l'*homo religiosus*.

[78] *Hua* XXVII, p. 101. Husserl se réfère explicitement à Luther pour exemplifier ce retour.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

4. Penser « avec Van Buren contre Van Buren »

Pourquoi « penser avec Van Buren » ? Parce qu'il est l'auteur d'une formule qui résume avec justesse et concision l'ensemble des recherches que nous venons d'exposer. Bien que les lignes de Van Buren ne concernent pas seulement la note que nous commentons (elles ne se restreignent pas non plus à l'esquisse), mais s'étendent à l'ensemble des recherches heideggeriennes en phénoménologie de la religion, elles ne pouvaient trouver de meilleures illustrations que les développements que nous avons essayé d'établir à partir de cette note. Van Buren écrit : « Je soutiens que, influencée par le protestantisme mystique de Schleiermacher et la synthèse de Eckhart et Luther opérée par Natorp, la phénoménologie de la religion heideggerienne des années vingt consistait en réalité à développer une sorte de *mystique luthérienne* et de *luthéranisme mystique* » [79].

On nous objectera, ainsi qu'à Van Buren, que Heidegger « se penche » sur Luther plus qu'il ne s'approprie sa théologie. Cela n'est pas entièrement faux. On ne peut cependant pas nier trois faits solidaires. 1) Le jeune Heidegger porte à Luther un intérêt tout particulier qui émerge nettement dans l'esquisse, se déploie puissamment dans l'*Introduction à la phénoménologie de la religion*, et court jusqu'en 1924 au travers d'un dialogue soutenu avec Bultmann. 2) Les fins poursuivies en phénoménologie de la religion par le jeune Heidegger ne sont pas sans rappeler celles qui ont animé le jeune Luther, à savoir une volonté de renouveau qui passe obligatoirement par un acte de *destructio*, terme utilisé pareillement par Luther et par Heidegger (celui-ci s'inspire d'ailleurs de celui-là) « pour désigner la nécessité d'une désédimentation des strates théologiques qui dissimulent la nudité originelle du message évangélique à restaurer »[80]. 3) Enfin, plus généralement, Heidegger voit en Luther un double précurseur de la

[79] J. Van Buren, *The Young Heidegger*, p. 296. Nous n'avons pas cherché à explorer le lien avec Natorp dans le corps de notre travail car Van Buren a certainement dit tout ce qu'il y avait à dire à ce sujet. Ce lien est sans conteste important dans l'esquisse, dans la mesure où Heidegger s'est servi de trois ouvrages de Natorp pour la rédaction de ses notes : *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912), *Deutscher Weltberuf. Geschichtsphilosophische Richtlinien* (1918) et *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkt des Systems* (1918). Heidegger ne cite cependant Natorp qu'en note dans l'esquisse, non pas d'ailleurs en rapport à Natorp lui-même, mais à Hermann Cohen. Cf. GA 60, p. 333.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pensée de l'histoire et de l'herméneutique, indispensablement liées. Nous espérons montrer plus tard comment l'exégèse luthérienne de la Parole et ses premiers pas vers la reconnaissance de l'historicité des Écritures sont des appuis sûrs pour la phénoménologie de la religion que le jeune Heidegger essaie de mettre en place[81].

Pour que la boucle soit enfin fermée, il nous faut rapporter cette formule chargée de sens que l'on trouve plus loin dans l'esquisse : « une partie de *l'ontologie de la religion* [doit être] la visée principale de la phénoménologie » (309). Une expression telle que « ontologie de la religion » sous la plume de Heidegger est particulièrement remarquable et son importance ne doit pas être passée sous silence. Au contraire, l'interprète se doit de la prendre telle qu'elle est donnée, en l'occurrence comme une déclaration selon laquelle une ontologie de la religion existe bel et bien et que, par conséquent, la religion est dans son droit lorsqu'elle prétend démontrer l'authenticité de l'être-religieux.

La leçon fondamentale est donc la suivante : à l'inverse de ce qu'écrit ailleurs Van Buren, il n'est pas vrai que les schèmes religieux ne représentent pour la phénoménologie du jeune Heidegger qu'un modèle ontique qui sert à dégager des schèmes ontologiques seuls authentiques, interchangeables à souhait, qui conviennent aussi bien à l'art pictural qu'à la religion ou à la poésie[82]. L'existence d'une ontologie de la religion, c'est la garantie de l'authenticité et de la singularité des phénomènes religieux, qui s'autorisent d'un monde de la vie, d'une conscience, et d'une intentionnalité absolument propres, dignes d'être étudiés en et pour eux-mêmes. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que le concept de monde de la vie [*Lebenswelt*] voit ses toutes premières occurrences dans cette esquisse. Il est donc très probable que ce « terme original », que Heidegger emprunte aux *Ideen II* de Husserl[83], ait été pensé pour

[80] J. Derrida, « Autrui est secret parce qu'il est autre », in *Le Monde Diplomatique*, 284/2000. Cf. aussi, *Le Toucher. Jean-luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000.

[81] Cf. G. Ebeling, *Luther*, *op. cit.*, p. 82 et 117. Voir également le maître ouvrage du même auteur : *Lutherstudien* (4 tomes).

[82] Cf. J. Van Buren, *The Young Heidegger*, thèse énoncée clairement pp. 295–296, mais qui rayonne dans l'ensemble de l'ouvrage.

[83] Heidegger emploie ce terme dès les années 1918–1919, probablement sous l'influence des *Ideen II* de Husserl (1913). Selon Grondin, c'est dans les *Grundprobleme* qu'il émerge une première fois (cf. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, p. 35n). Nous pensons

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la première fois en rapport avec la sphère religieuse. Le monde de la vie religieuse est peut-être le tout premier modèle conceptuel déployé par Heidegger pour approcher ensemble les deux phénomènes les plus importants dans ses œuvres de jeunesse : le monde et la vie. Il y a donc une dette, non pas impensée, mais largement sous-estimée, de Heidegger vis-à-vis des schèmes religieux.

Certes, l'ontologie de la religion occupe un « rayon déterminé et rigoureusement méthodique ». Nous sommes bien forcé de reconnaître qu'elle est un élément à l'intérieur d'un dispositif plus large. Loin de nous l'idée de faire dépendre l'ensemble de la phénoménologie du jeune Heidegger de l'ontologie de la religion. Cependant, la place de choix qu'elle occupe dans ses recherches de la fin des années dix et du début des années vingt ouvre des possibilités insoupçonnées, balayant les querelles de servantes qui s'emparent systématiquement de toutes les tentatives de construire une philosophie de la religion. Sur ce point, l'honnêteté, l'humilité philosophique de Heidegger est totale : « Pas de philosophie de la religion qui vole trop haut ». Il reconnaît que « l'homme religieux n'a pas besoin de la moindre philosophie de la religion ».

Si « la vie n'engendre que la vie », entendez : la vie religieuse engendre la vie religieuse, le phénoménologue, dans sa tentative de saisir les phénomènes qui composent la vie religieuse, fera preuve d'un respect total et ne pourra prétendre à la subsomption totale de la vie religieuse sous la philosophie phénoménologique censée étudier une vie essentiellement séculaire. La sphère de la vie religieuse obéit à ses propres règles, elle a « une connexion tout à fait originelle qui possède sa légitimité propre ». Voilà en quoi il semble nécessaire de « penser contre Van Buren » qui ne considère la vie religieuse que comme une sphère parmi d'autres dans la phénoménologie du jeune Heidegger.

pour notre part que c'est dans ce travail sur la mystique médiévale et notre jugement est confirmé par le récent travail de T. Kisiel. Cf. sa contribution dans le *Companion* à paraître et déjà cité plusieurs fois en note.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE V

FOI ET SAVOIR

1. « Foi et Savoir » : une question de terrain

Le titre que Heidegger donne à cette note laisse d'abord penser qu'il entend se positionner dans un conflit qui, depuis Platon jusqu'aux pensées théologiques du XX^e^ siècle en passant par les Pères et la théologie médiévale, n'a cessé de faire débat. Pourtant, il n'en est rien. Pas d'histoire de la philosophie, de récapitulation et de mise en balance des différentes réponses apportées au problème, tantôt par les philosophes, tantôt par les théologiens. Lorsque Heidegger écrit que ce problème « se meut dans une sphère univoque, faussement orientée, qui n'est *conforme qu'à l'épistémologie* », il vise sans ambages la philosophie de la religion contemporaine. Pourquoi ? Parce que son analyse veut se mouvoir dans la contemporanéité. Et parce que, d'une manière ou d'une autre, les philosophies de la religion qui situent le problème « foi et savoir » dans la sphère épistémologique sont toutes héritières de l'opposition platonicienne entre la *pistis* comme connaissance pauvre et de second rang et l'*epistemé* comme savoir véritable d'une part, et de la « religion dans les limites de la simple raison » kantienne d'autre part[1]. Certes, Heidegger n'a pas tort. Nous pourrions cependant lui objecter qu'en se privant d'un passage par l'histoire de la philosophie et de la théologie, il est amené à délaisser des traditions plus nuancées que le platonisme et qui, d'une certaine manière, ont nécessairement participé à la médiatisation des philosophies dont il se préoccupe. Par exemple, pourquoi passer sous silence la synthèse clémentine d'inspiration aristotélicienne qui réussit à faire se rejoindre foi et savoir dans une unique *gnôsis*[2] ? Pourquoi décider de ne pas évoquer dans cette note la solution originale de Schleiermacher

[1] E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. A. Philonenko, in *Œuvres philosophiques*, tome III, éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, Pléiade, 1986, pp. 9–242.
[2] Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 2, 8, 4.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pour qui la « théologie philosophique » est simultanément un « mode de croire spécifique » (cela avant tout) et une activité qui consiste « pour une large part à définir des concepts » savants[3] ?

Une première discussion voilée avec Ernst Troeltsch

Dans un sens, il est tout à fait compréhensible que Heidegger ne passe pas en revue toutes les conceptions du rapport entre foi et savoir. Cela nécessiterait à coup sûr un trop long détour par la scolastique et l'éloignerait de la tâche qui l'occupe pour le moment. En l'occurrence : distinguer ce qui est susceptible de faire l'objet d'une analyse phénoménologique et ce qui ne l'est pas. En parlant de la sphère épistémologique à laquelle le conflit foi/savoir est systématiquement renvoyé, particulièrement dans les philosophies de la religion contemporaines, le principal adversaire de Heidegger n'est autre que E. Troeltsch. Le philosophe néokantien, apparenté à l'École de Bade, a certes tenté de soutenir la thèse de « l'autonomie de la religion, contrairement à Cohen »[4] ; et sur ce point, Heidegger ne peut guère le critiquer. C'est pourtant autre chose de se demander *comment* il a défendu cette thèse. L'inacceptable pour Heidegger, c'est que Troeltsch ait placé au centre de son analyse le problème de la « vérité et de la validité de la religion »[5]. Cette revendication semble pourtant légitime. Mais selon Heidegger, l'usage du *rationalisme critique*, dont Troeltsch abuse, ruine la noble tâche (aux allures phénoménologiques) qu'il s'était initialement fixée, à savoir l'analyse de la « conscience religieuse » prise comme « forme et direction autonome et spécifique des productions de la conscience humaine et le dégagement des indices de teneur de vérité et de connaissance que l'on peut d'abord dégager du phénomène lui-même »[6].

Sans anticiper sur la critique de l'« a priori religieux » que livre Heidegger dans une note ultérieure, on peut se permettre de dire que

[3] Cf. F. D. E. Schleiermacher, *Le statut de la théologie. Bref exposé*, trad. fr. P. Bühler et B. Kaempf, Paris, Cerf, 1994, p. 27. Schleiermacher est évoqué plus loin, mais dans un contexte passablement différent.
[4] J. Greisch, *BA* I, p. 386.
[5] *Ibid.*, p. 405.
[6] E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, « Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik », Tübingen, 2/1992 ; cité par J. Greisch, *BA.* I, p. 388.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'épistémologie de la religion développée par Troeltsch est une cible privilégiée des attaques heideggeriennes dans quasiment tous ses écrits qui touchent de près ou de loin à la religion[7]. Nous pouvons mettre en lumière deux tendances de la philosophie de la religion troeltschienne particulièrement visées par la critique heideggerienne.

1. La première consiste à isoler l'a priori religieux, ce qui « signifie fixer la "vérité" religieuse en général, et donc le rationnel dans ce qui est religieux »[8]. Primo : c'est l'exemple type d'une philosophie de la religion qui « vole trop haut » (309). L'humilité revendiquée par Heidegger est absente des analyses de Troeltsch. Philosophe ou théologien, qui peut prétendre dégager de manière apodictique la « vérité de la religion » ? La formule est en elle-même déjà fort prétentieuse. Elle étonne de la part d'un penseur qui, au demeurant, est avant tout théologien. S'il est vrai que le Troeltsch psychologue de la religion est respectueux de la pluralité de la conscience religieuse, le Troeltsch épistémologue dépasse de loin ce qu'on peut attendre d'une humble philosophie de la religion dont la tâche se limiterait – et en même temps ce serait déjà beaucoup – à mettre en lumière le fonctionnement de la conscience religieuse et les rapports qu'elle entretient avec son monde. Secundo : l'acte conceptuel envisagé par Troeltsch qui consisterait à extraire l'élément rationnel dans le religieux suppose que soient déjà clarifiés les rapports entre le rationnel et l'irrationnel. Nous avons déjà mentionné le fait que, pour Heidegger, les phénomènes – a fortiori les phénomènes religieux – apparaissent toujours à la conscience comme irrationnels, au moins initialement et temporairement[9]. Or Troeltsch n'a pas préalablement clarifié sa position quant à l'élément irrationnel contenu dans le vécu religieux. Au contraire, il l'évacue en convoquant des éléments de la dialectique hégélienne, il le passe sous silence en inondant son analyse de corrélations en provenance de sa philosophie de l'histoire, elle-même d'inspiration hégélienne. De sorte que les

[7] On en trouve des traces dans cette esquisse, mais aussi en GA 59, pp. 43–75 et en GA 60, pp. 19–30.

[8] GA 60, p. 21. Heidegger se réfère à E. Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1905, p. 18.

[9] GA 59, p. 26.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

événements irrationnels de la sphère religieuse sont finalement aspirés dans la continuité intégrale de l'histoire. Plus grave encore, le *principe de corrélation* établit que, bien qu'il existe une pluralité d'événements et de phénomènes, tous sont explicables en terme d'histoire immanente et que donc le « pur » irrationnel n'existe pas[10]. Heidegger ne souscrit pas à cette idée. Il existe bien de l'irrationnel, tout particulièrement dans la vie religieuse. Et la tâche de la phénoménologie de la religion consiste précisément à étudier ses modes de donation et à ne pas l'enfermer dans le cadre de l'opposition rationnel/irrationnel. Tertio : pour des raisons plus évidentes, l'acte de *fixer* entrepris par Troeltsch s'oppose fondamentalement à l'acte phénoménologique qui consiste à suivre ou à accompagner le mouvement de la vie religieuse et à étudier ses mouvances [*Bewegtheiten*]. Il suppose une intangibilité de l'expérience que la phénoménologie ne peut que rejeter.

2. La seconde tendance s'inscrit dans la continuité de la première. Elle s'illustre par la volonté quasi-kantienne déployée par Troeltsch pour « universaliser » l'explication de la religion ; le rationnel étant compris comme ce qui est « universellement valide »[11]. Ainsi Troeltsch ne se démarque ni des ses maîtres néokantiens, ni de ses contemporains. Son approche peut être classée parmi les « typologies des visions du monde »[12] avec Dilthey, Weber et Jaspers, dans lesquelles on cherche le point de vue le plus global et le plus universel, en appelant en renfort des outils hégéliano-kantiens tels que la corrélation, le criticisme et l'analogie[13]. À cette vision réductive et presque positiviste (alors que

[10] Cf. E. Troeltsch, « Historiographie », in J. Hasting (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VI, Edinburgh, Clark, 1911, p. 716. Il en va de même pour l'absolu, par exemple. *L'absoluité du christianisme*, écrit célèbre de Troeltsch, s'attache à montrer que cette religion n'est pas absolue, ou plutôt que son absolu n'est jamais donné comme tel, mais toujours objectivé dans l'histoire.

[11] GA 60, p. 21. Dans son cours sur Saint Paul, Heidegger va reprendre de manière subtile la distinction husserlienne entre « généralisation » et « formalisation ». C'est à partir de cette distinction qu'il construira sa fameuse notion d'« indication formelle » qui, au lieu de chercher à occuper systématiquement une position de surplomb vis-à-vis des phénomènes, se contente de discerner leur mode de donation propre. Sur ce point, voir les explications capitales de J. Greisch, *BA* III, pp. 520–521.

[12] J. Greisch, *AV&AS*, p. 296.

[13] Cf. GA 61, p. 168. Sur les trois principes de la philosophie de la religion troeltschienne, cf. J. Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, London, SCM, 1963, pp. 142–143.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

justement Troeltsch entend combattre ce dernier courant), Heidegger oppose l'herméneutique de la vie facticielle, qui cherche à « rejoindre *les racines* propres de la *propre vie concrète* »[14]. À l'inverse de la méthode globale à visée universelle de Troeltsch, Heidegger privilégie la visée singulière de l'herméneutique qui, en s'attaquant à la vie facticielle, est consciente d'étudier le processus complexe d'*une* conscience religieuse et des connexions qui lui sont propres. Pour l'herméneutique de la vie facticielle, la question de la validité de l'expérience religieuse ne se pose même pas. Cela ne veut pas dire qu'il n'est pas question de connaissance, mais, plus simplement, que le phénoménologue travaille avec ce qu'il a, c'est-à-dire différents vécus différemment informés par différents phénomènes eux-mêmes diversement donnés. Le connaître phénoménologique est donc, selon le jeune Heidegger, étranger aux principes du connaître épistémologique de Troeltsch. Heidegger marque son opposition en intégrant au processus de compréhension la totalité des phénomènes et de leurs modes de donations à la conscience religieuse. Sans cela, le connaître phénoménologique ne pourrait prétendre connaître et surtout *comprendre* (et donc se faire herméneutique de) la *vie* religieuse dans toute sa richesse et sa mobilité. La thèse de Heidegger est donc simple : une philosophie de la religion qui choisit de résoudre le conflit foi/savoir par l'intermédiaire d'une « épistémologie régulatrice » de la conscience religieuse passe totalement à côté de l'authenticité des vécus de conscience. Elle se concentre sur le problème de la connaissance et ne sert, au mieux, qu'à préciser les rapports entre philosophie et théologie[15].

Une science de la foi est-elle possible ?

En marge de cette critique de Troeltsch, Heidegger exprime des conceptions intéressantes sur la discipline théologique elle-même. Sa thèse est la suivante : à condition de la comprendre comme « science de la foi » [*Glaubenswissenschaft*], la théologie est susceptible de jouer un rôle de premier plan dans l'explicitation de la vie religieuse. Une première remarque systématique s'impose. La position de Heidegger est sur ce point tout à fait originale. En effet, on comprend généralement la *Glaubenswissenschaft* comme une partie de la théologie fondamentale ou de la

[14] GA 61, p. 169.
[15] J. Greisch, *BA* III, p. 540.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dogmatique[16]. On ne peut raisonnablement penser que Heidegger la pense ainsi. Sur le modèle de Schleiermacher, qui fait dépendre la « science de la foi » d'une « science philosophique » plus originale[17], Heidegger va déplacer le sens de la *Glaubenswissenschaft* hors de la dogmatique, en essayant d'établir qu'elle peut éventuellement – et cela est même recommandé – être raccrochée à une « science phénoménologique ». Cette dernière lui permet à son tour de se mouvoir dans un *Gebiet* au sein duquel elle retrouve sa connexion originelle avec la vie religieuse et, de fait, sa « légitimité » propre. On est donc encore bien loin de la conférence de 1927 qui qualifie la théologie de « science "positive" de la foi » absolument ontique[18]. On pourrait objecter qu'en 1918 comme en 1927, le même vocable de « science » revient et que, par conséquent, dans l'esquisse déjà, Heidegger considère la théologie comme radicalement différente de la philosophie et comme inférieure à elle. C'est une interprétation simpliste qui ne rend pas justice à la véritable situation de l'esquisse et court-circuite la compréhension au moyen du « réflexe généalogique » que nous évoquions en introduction.

Dans la phénoménologie de la religion du jeune Heidegger, la tentative de comprendre la théologie comme *Glaubenswissenschaft* doit être interprétée comme une volonté de dégagement à l'égard d'une « science *au nom* de la foi » et de retour vers une « science *de* la foi ». La différence est de taille. Dans le second cas privilégié par Heidegger, on est en présence d'une remontée aux motifs originaires du christianisme primitif et du message évangélique qu'il *proclame* (kérygme). Il est possible de reconstituer la science originaire de la foi, par exemple à partir de Ac 13, 39–41 qui expose la justification eschatologique du savoir primitif chrétien. Dans une telle optique, la science est alors à considérer comme l'expression ésotérique et exotérique de l'authenticité de la vie chrétienne, de la christianité [*Christlichkeit*]

[16] G. Söhngen, art. « Fundamentaltheologie », in *Lexikon für Theologie und Kirche* (2ème édition), Bd. IV, p. 452.

[17] F. D. E. Schleiermacher, *Le statut de la théologie*, *op. cit.*, p. 83 (§ 226). Schleiermacher ne libère pas encore la science de la foi de la dogmatique ; il ne reconnaît qu'une dépendance « terminologique ». Il prépare cependant le terrain à ce geste heideggerien.

[18] Cf. M. Heidegger, « Phänomenologie und Theologie », in GA 9, pp. 45–78.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

primitive[19]. Dans le premier cas rejeté, on se trouve avec une *Glaubenswissenschaft* contaminée par la conceptualité gréco-romaine, qui lui a fait perdre son horizon kérygmatique et eschatologique des origines. Ici, on ne peut qu'observer la dégradation de la foi à travers l'histoire [*Historie*] monumentale. On pense notamment au courant patristique néo-origénien représenté par Évagre le Pontique, qui ne conçoit de compréhension de la foi qu'en terme intellectualiste ; ainsi qu'à la scolastique médiévale qui, dans le sillon d'Abélard, Anselme et Thomas, contribue au recouvrement conceptuel de la foi par la raison gréco-latine et donc au processus de dénaturation de la *Glaube* par la *Wissenschaft*. Contre cette vision, le jeune Heidegger penche résolument pour une phénoménologie de la religion capable de déployer un herméneutique théo*logique* de la foi[20].

Théologie naturelle et théologie révélée

Il nous faut maintenant opérer un retour à la religiosité et au problème de la théologie naturelle. Heidegger est conscient des difficultés que soulève le dégagement de la théologie comme « science de la foi », et il semble que ce souhait voilé soit un projet repoussé à plus tard, lorsque le geste de *destructio* aura préalablement isolé la religiosité de la conceptualité théologique et de la théologie conceptuelle. En effet, ce n'est que sur la base de la religiosité primitive qu'une science de la foi pourra espérer se re-construire en tant qu'explicitation compréhensive du message néo-testamentaire et donc comme partie intégrante de la religiosité elle-même[21]. Avant cela, donc, il s'agit de « séparer nettement le *problème* de la théologie et celui de la religiosité »[22].

[19] Cette double thématisation de la foi s'inspire de F. Overbeck et de son *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig, E. W. Fritzsch, 1873 (notamment l'introduction).

[20] Pour continuer la discussion sur le problème de la *Glaubenswissenschaft*, on se reportera à M. Jung, « Fundamentalontologie und Glaubenswissenschaft. Schwierigkeiten einer theologischer Heidegger-Rezeption », in H.-J. Höhn (Hg.), *Theologie, die an der Zeit ist : Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen*, Paderborn/München/Wien/Zürich, F. Schöningh, 1992, pp. 81–111.

[21] N'est-ce pas là un trait commun avec la *théo*-logie de Marion ?

[22] Nous soulignons. Ce sont les « problèmes » qu'il faut séparer ; ce qui sauvegarde la possibilité d'une imbrication (qui sera à préciser le moment venu) entre la théologie et la religiosité.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger évoque ici la thèse de Schleiermacher qui pose la dépendance de la théologie à la philosophie dans ses expressions conceptuelles. On ne peut nier qu'il est délicat de manier la théologie de Schleiermacher dans ce contexte, étant donné qu'il fait partie des penseurs chrétiens – avec Luther et Kierkegaard – dont les interprétations tranchantes sont privilégiées par Heidegger. Notre but n'est pas de travailler contre Heidegger et de faire passer Schleiermacher dans l'autre camp. Il est cependant impossible de ne pas se référer dans ce contexte à ce que le Romantique appelle, dans son *Bref exposé*, la « théologie philosophique »[23]. Lorsque Heidegger critique la théologie pour « sa dépendance constante à la philosophie », il s'en prend aussi, et peut-être involontairement, à Schleiermacher, lequel montre comment la théologie philosophique doit « prendre son point de départ au-dessus du christianisme »[24]. Ce point de vue est difficilement conciliable avec les impératifs que Heidegger a posés par ailleurs. La phénoménologie entend initialement se placer au cœur même de la religiosité chrétienne, car ce n'est qu'au centre de la religion que l'on peut espérer rencontrer l'authentique et décrire la vie religieuse comme telle, comme elle se donne et se montre. Cette opposition que nous avons construite entre Heidegger et Schleiermacher à propos de la théologie philosophique de ce dernier n'a en fin de compte rien d'extraordinaire. La critique heideggerienne de la dépendance constante de la théologie à la philosophie – au détriment de la religiosité – est aussi celle des théologiens protestants du XX^e^ siècle, les dialectiques en tête, qui reprochent à l'apologétique de Schleiermacher d'user et d'abuser du concept de « naturel ». Le « naturel » sert au départ à exprimer « ce que toutes [les communautés religieuses ou les églises] ont en commun »[25]. Par extension, il peut signifier ce que théologie et philosophie ont en commun. L'usage de ce terme pose problème. Comme l'a bien montré Roger Mehl, « on voit immédiatement le danger : dans sa recherche de point de contact avec la culture profane, la théologie ressuscite nécessairement une théologie naturelle »[26].

[23] Cf. F. D. E. Schleiermacher, *Le statut de la théologie*, *op. cit.* dans son entier.
[24] *Ibid.*, p. 31 (§ 34) ; cf. aussi *Die christliche Glaube* (§ 6).
[25] *Ibid.*, pp. 34–35 (§ 43).
[26] R. Mehl, *La théologie protestante*, Paris, PUF, 1967, p. 9. Problème également présent chez A. Ritschl, qui est peut-être également visé par Heidegger ici. Cf. F. Wagner,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La mise au jour du problème de la dépendance constante de la théologie à la philosophie en appelle donc un autre : celui du problème de la théologie naturelle. Si l'on devait tenter de situer Heidegger dans cette querelle théologique, on dirait qu'il penche davantage pour une théologie révélée que pour une théologie naturelle. Le choix précoce de Duns Scot puis de Luther le confirme[27]. Dans les lignes qui vont suivre, nous allons tenter de déterminer comment Heidegger, dans le climat théologique protestant qui était le sien, a construit sa position vis-à-vis de la théologie naturelle. Bien qu'il ne s'agisse que d'hypothèses, on aurait tort de sous-estimer l'influence des théologiens dialectiques sur le jeune Heidegger concernant cette question. Barth et Bultmann sont les deux penseurs qui ont propulsé ce problème au centre de la réflexion théologique du début du XX^e^ siècle et Heidegger était forcément au fait de ce débat.

L'impact de Karl Barth

Le rejet de la théologie naturelle chez le jeune Heidegger s'inspire-t-il ne serait-ce que partiellement du barthisme ? Pour le déterminer, il faut passer en revue les écrits du théologien qui, dans son *Römerbrief*

« Le problème de la théologie naturelle chez Ritschl », in P. Gisel (éd.), *A. Ritschl. La théologie en modernité. Entre religion, morale et positivité historique*, Genève, Labor & Fides, 1991, pp. 35–60. Pour approfondir cette critique de Schleiermacher, on consultera le petit opus de K. Barth, *La théologie évangélique au XIX^e^ siècle*, trad. fr. F. Reyser, Genève, Labor & Fides, 1957.

[27] S. J. McGrath exprime une idée similaire à la notre, cependant qu'il y parvient avec une analyse différente. Cf. « Das verborgene theologische Anliegen von *Sein und Zeit*. Die Luther Lektüre des jungen Heidegger », in M. Enders & H. Zaborowski (Hg.), *Phänomenologie der Religion : Zugänge und Grundfragen*, Freiburg/München, Alber, 2004, pp. 271–278. On note qu'il existe une équivoque chez Duns Scot, qui reconnaît dans son *Ordinatio* (cf. le Prologue) que nombre d'arguments philosophiques (naturels) sont tout à fait valables. Pour une analyse de cette ambiguïté, voir O. Boulnois, *Duns Scot. La rigueur de la charité*, *op. cit.*, pp. 29–57. Cette équivoque existe aussi chez Luther, dans de moindres proportions, cf. S. M. Daeck, « Gott der Vernunft, Gott der Natur und persönlicher Gott », 2/ « Natürliche Theologie bei Paulus, Luther und Barth », in S. M. Daeck & H. Riedlinger (Hg.), *Kann man Gott aus der Natur erkennen ?*, Freiburg, Herder, 1990, p. 138–141. Il est vrai que Luther (se référant à Rm 1, 19 et 2, 14) reconnaît qu'il est possible d'avoir une connaissance naturelle de Dieu, puisque l'action de ce dernier se déploie dans la nature.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et encore dans sa *Dogmatique*[28], critique sévèrement la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu. Il n'est pas possible d'envisager Dieu comme créateur et en même temps nier son statut de rédempteur. Pour Barth, il est hors de question de scinder l'idée de Dieu, comme il est impensable de faire abstraction de la Révélation. Arrêtons-nous un instant sur les positions barthiennes et essayons de montrer comment le théologien interprète le passage de l'Épître aux Romains à partir duquel Luther, pour sa part, reconnaît qu'il peut y avoir une connaissance naturelle de Dieu, même si celle-ci doit nécessairement être subordonnée à la théologie de la Révélation. En Romains 1, 19–21 on lit :

{19} Car ce qui se peut connaître de Dieu est pour eux manifeste : Dieu le leur a manifesté {20} Depuis la création du monde, en effet, ses œuvres rendent visibles à l'intelligence ses [attributs] invisibles : sa puissance éternelle et sa divinité. Ils sont sans excuses {21} puisque que connaissant Dieu, ils ne l'ont ni glorifié ni remercié comme Dieu ; ils se sont au contraire égarés dans leurs vains raisonnements, et leur cœur inintelligent s'est enténébré[29].

Dans son *Römerbrief*, Barth titre ce passage « la perte » [*Abfall*]. Comprenez que croire que l'on peut connaître Dieu par des voies naturelles est littéralement « notre perte », comme il ponctue les pages consacrées à ces versets. En vérité, Barth se livre à une réduction transcendantale de la théologie naturelle exposée dans ces versets. Le Dieu de la Bible est la condition a priori de toute expérience et de toute connaissance de Dieu. En réalité, la théologie naturelle n'existe pas. L'insondabilité [*Unerforschlichkeit*] de Dieu n'est pas le fait de l'état naturel [*natürliche Stand*], mais de la Révélation elle-même[30]. Seulement, nous n'en avons pas conscience. De sorte que ce que certains appellent « la vitalité de la théologie naturelle » est en fait pour Barth « la vitalité de l'homme [chrétien] comme tel »[31]. Un homme chrétien qui,

[28] Bien sûr, si Heidegger a été influencé par Barth, ce ne peut être que par le *Römerbrief*, dont la première édition est parue en 1919 chez Verlag Bäschlin & Co. Tirée à seulement 1000 exemplaires, l'édition originale est très rare ; elle a néanmoins été reprise comme telle en 1963 par EVZ-Verlag à Zürich.

[29] Nous utilisons la traduction du Chanoine Osty et de J. Trinquet (1964).

[30] K. Barth, *Römerbrief* (1919/1963), *op. cit.*, p. 14.

[31] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, p. 185. Phrase qui résume de manière concise la réflexion exposée dans le *Römerbrief* (*op. cit.*, p. 15) : « Weil Gott aus unsern Augen

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans sa « pensée, sa volonté, son sentir », tombe sous le coup de la Révélation et dont la nature même est de reconnaître ou plutôt de ne reconnaître que Dieu[32]. Selon Barth, à trop vouloir « penser » Dieu, « déduire » son existence, nous avons oublié que « Dieu peut être vu », et que d'ailleurs, Lui voit en nous ; et ce préalablement à toute tentative de saisie rationnelle de notre part[33]. Barth n'est pas tendre lorsqu'il déclare : « Inexcusable est notre fausse religiosité, car les œuvres du Créateur parlent à notre raison de la "force éternelle" du Dieu invisible »[34]. Et pourtant notre raison se glorifie de pouvoir découvrir l'essence de Dieu sans Dieu.

Barth milite pour une religiosité authentique, celle-là même dont Heidegger confie l'étude à la phénoménologie de la religion. Il y a donc en un sens une communauté de pensée entre Barth et Heidegger, bien qu'ils n'opèrent pas sur le même plan. D'une certaine façon, Heidegger est dépendant de Barth. En effet, il n'est pas possible pour Heidegger d'analyser la religiosité authentique tant qu'elle n'a pas été établie ou rétablie par des théologiens de la trempe de Barth. Une fois encore, cela ne signifie nullement la dépendance absolue de la phénoménologie à la théologie. Cependant, on est forcé de reconnaître que la phénoménologie de la religion travaille sur le vécu de « théologiens authentiques et radicaux » dont l'expérience est indissociable de leurs productions et du message qu'ils ont voulu transmettre.

La réponse de Bultmann

À côté de Barth, il est un autre grand théologien dialectique qui s'est exprimé sur « le problème de la théologie naturelle ». Une brève analyse

sieht, und das Mass unsrer Masse ist und denkt in unsern Gedanken – darum erschauen wir im "Innern der Natur" zu gleich uns selbst und in uns selbst sein unlichtbares Wesen [...] ».

[32] K. Barth, *Römerbrief*, *op. cit.*, p. 14.

[33] *Ibid.* Il y a déjà dans cet argument les prémisses de l'analyse barthienne du *Proslogion* par laquelle il montre que l'argumentation d'Anselme présuppose nécessairement l'adhésion à la parole de Dieu. Pour Barth, il faut être clair : Anselme est un philosophe dans la foi et c'est Dieu qui lui accordé la faveur de la connaissance par le philosopher. Cf. son *Fides Quaerens intellectum*..., in *GA* II, Zürich, 1981, p. 158.

[34] *Ibid.*, p. 15. Nous soulignons.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la position de Bultmann peut nous aider à préciser le propos heideggerien[35]. Il s'agit peut-être d'un nouveau « kairos » pour soutenir la possibilité d'une herméneutique théo*logique*, dont la fonction serait de réduire la distance expérientielle entre phénoménologie de la religion et théologie. Rappelons que l'herméneutique théo*logique*, telle que nous l'avons conçue, ne dénature pas la tâche phénoménologique en ce qu'elle protège le primat du philosophique, i.e. du *logos*, dans l'analyse de la religiosité. En même temps, sa familiarité avec le divin, i.e. le *theos*, lui permet d'aller chercher les motifs originaires des phénomènes religieux à la source. Ainsi, l'herméneutique théo*logique* interprète phénoménologiquement la foi *de l'intérieur*, sans pour autant obligatoirement participer à l'engouement religieux lui-même.

Bultmann est précisément le représentant de l'option de l'herméneutique théo*logique*. Il s'oppose à la théologie naturelle traditionnelle (catholique) en même temps qu'il reconnaît l'existence nécessaire d'une précompréhension [*Vorverständnis*] de Dieu. Celle-ci ne traduit pas une réhabilitation de la théologie naturelle, mais plutôt un déplacement de la question vers la dimension herméneutique du vécu religieux. Il y a plusieurs manières d'approcher la contribution de Bultmann au problème de la théologie naturelle. On peut le lire en pur théologien, ou au contraire en athée convaincu. Notre parti est encore autre : il consiste à comprendre Bultmann à travers le filtre du jeune Heidegger.

Pour Bultmann, même dans la perspective de la nouvelle théologie protestante, le débat sur la théologie naturelle n'est pas clos et ce pour trois raisons[36] : 1. le *fait du comprendre* montre que le kérygme chrétien peut être compris par des non-croyants ; 2. le *phénomène de la religion* prouve que, même en dehors du christianisme, un discours sur Dieu existe bel et bien ; 3. le *phénomène de la philosophie* (ici Bultmann parle implicitement du Heidegger de *Sein und Zeit*) revendique également la compréhension de l'existence et de la foi comme mode d'existence du *Dasein*. Pour Bultmann, le fait que la *prédication chrétienne puisse être comprise* montre que l'homme en a forcément une précompréhension.

[35] R. Bultmann, « Das Problem der "natürlichen Theologie" », in *Glauben und Verstehen*, Bd. I, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1933, pp. 294–312.
[36] *Ibid.*, p. 295.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La cohésion de la vie se constitue dans le comprendre seulement, et dans chaque comprendre précoce réside une compréhension du comprendre à venir. Pour Bultmann, il y a donc bien une continuité de et dans la cohésion de la vie. Avant même que l'homme comprenne la foi, il en possède une pré-compréhension[37]. Il n'y a donc pas seulement une pré-donation de Dieu dans la foi, mais également une pré-donation de la foi en l'homme, dirait Heidegger. Insistons surtout sur un point : la théologie naturelle n'est pas réintroduite pour autant. La précompréhension indique simplement un état de fait : l'homme a la foi, la « pré-comprend » toujours, mais il n'en vient à la vivre que dans un comprendre nouveau que la prédication chrétienne seule rend possible ou actualise. L'homme religieux est donc d'un seul tenant. Il ne se décompose pas en un homme incroyant qui connaîtrait Dieu par les voies naturelles et qui pourrait ensuite décider à son gré d'ajouter la foi à son expérience comme un surplus de connaissance ou un complément affectif.

Le jeune Heidegger et Bultmann sont donc d'accord sur un point : la conscience religieuse est absolument originaire. Si elle connaît une modification du comprendre en regard de la foi prise comme événement de la vie historique [*Ereignis im geschichtlichen Leben*][38], l'intentionnalité de la conscience religieuse n'en demeure pas moins originaire. Cette modification et toutes celles qui jalonnent la vie religieuse sont assimilables à ce que le jeune Heidegger nomme la « multiplicité des situations [*Situationsmannigfaltigkeit*] herméneutiques »[39] que la conscience religieuse est amenée à vivre dans la temporalité historique qui est la sienne. Bultmann décrit la foi comme un événement de la vie historique et Heidegger définit la situation herméneutique comme un événement vivant qui se comprend par et dans l'histoire[40]. La phénoménologie de la religion du jeune Heidegger est bien proche de Bultmann, ou

[37] *Ibid.*

[38] *Ibid.*

[39] Ces diverses situations forment un ensemble [*Zusammenhang*] qu'il importe absolument de ne pas disloquer.

[40] GA 56/57, p. 216 et GA 58, p. 256. Et aussi Bultmann : « La théologie n'enseigne pas seulement le *concept* de la justification, mais elle l'enseigne en tant qu'*événement* » (*op. cit.* [*G&V*, I], p. 309).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'inverse, lorsque celui-ci écrit : « En tant qu'événement eschatologique, dans lequel la réconciliation devient réelle, la foi reconduit à la création originaire »[41]. La ressemblance entre le *Vollzug* de la foi dans la théologie bultmanienne et dans la phénoménologie de la religion heideggerienne est frappante.

Ainsi le point de ralliement de la théologie de Bultmann et de la phénoménologie de la religion du primo-Heidegger se situe à la croisée de l'historicité – celle-ci est placée par Heidegger au cœur de l'interprétation de la vie religieuse et par Bultmann au centre de sa démythologisation[42] – et de l'herméneutique – chez Heidegger, sa nécessité émerge dès l'esquisse et les KNS sous la forme d'une « herméneutique du moi historique » ou d'une « intuition herméneutique » immergée dans « l'historicité immanente de la vie »[43]. Et sa tâche est déjà de remonter aux motivations et aux tendances originaires de la vie. Chez Bultmann, l'herméneutique tient un rôle similaire dans l'action conjuguée de l'exégèse biblique (la découverte de la vraie chose [*Sache*]) et de l'explicitation des existentiaux chrétiens fondamentaux.

À côté de Barth et de Bultmann, on peut trouver d'autres motifs à la critique heideggerienne de la théologie naturelle. Il est fort probable que Heidegger accompagne également le geste de Schleiermacher qui, malgré l'équivoque qui nous a servi à introduire le problème de la théologie naturelle, en a précisément sonné le glas en « séparant la "positivité" et la détermination propre et catégoriale de la religion, des domaines de la métaphysique et de la morale »[44].

Enfin, si nous soutenons que Heidegger ne tenait pas la théologie naturelle en grande estime, c'est parce que : 1. l'attaque barthienne qui a certainement influencé Heidegger est fondamentalement anti-catholique, contre Vatican I et E. Przywara[45]. 2. La démonstration bultmanienne, même nuancée, s'attache à montrer que la théologie naturelle, en tant que soubassement fondamental de l'Église catholique, est impossible à

[41] R. Bultmann, *op. cit.* [*G&V*, I], p. 311. Nous soulignons.
[42] GA 60, p. 31.
[43] GA 56/57, p. 117. Cf. T. Kisiel, *Genesis*, p. 55.
[44] C. Link, art. « Natürliche Theologie », in *RGG* (nouvelle édition), p. 121.
[45] Il serait intéressant de savoir comment Heidegger a reçu la thèse de l'*analogia entis* de ce penseur catholique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

admettre *comme telle* pour la théologie protestante[46]. 3. Heidegger est lui-même en pleine poussée anti-catholique, comme en témoigne la célèbre lettre à son ami le Chanoine Krebs, datée du 9 janvier 1919 et dans laquelle Heidegger avoue que le « système du catholicisme » lui est devenu « problématique et inacceptable »[47]. Ces trois arguments éclairent donc l'opposition – radicalisée par Heidegger – qui suit immédiatement ce passage, entre la foi catholique comme « tenir-pour-vrai », laquelle, à la fin des années dix, semble ne plus rencontrer d'écho chez lui, et la foi protestante comme « *fiducia* », modèle qui semble désormais avoir ses faveurs.

2. Le « duel » de la foi : quelle différence ?

La suite de l'analyse menée par Heidegger tend à montrer comment la foi comme *objet* [*Gegenstand*] est applicable à la « théologie », scolastico-catholique avant tout ; tandis que la foi de la « religiosité », celle de certaines théologies – telle la *theologia crucis* de Luther – peut, semble-t-il, être prise comme *phénomène* [*Phänomen*] et donc tenir un rôle de tout premier plan dans la recherche du pré-théorétique. C'est en substance ce qu'écrit Heidegger en parlant de la foi – protestante surtout : « Phénomènes [*Phänomene*] qui viennent à la compréhension dans la théorie ou la doctrine [*Lehre*] de la constitution du monde religieux en général ».

Dans la continuité de la rupture biographique que nous avons déjà pointée, il est remarquable que Heidegger cherche à radicaliser l'opposition entre foi catholique et foi protestante qui, selon lui, diffèrent *fondamentalement*. On doit donc en déduire que le « duel » de la foi dans la tradition chrétienne masque en fait deux types d'expériences radicalement différentes. Il faut aller chercher dans la constitution historique de ces deux genres de vécus pour s'apercevoir que le « tenir-pour-vrai »

[46] R. Bultmann, *op. cit.* [*G&V*, I], p. 294 : « In der *katholischen* Tradition bedeutet "natürliche Theologie" die Lehre von Gott, soweit sie dem Menschen ohne die Offenbarung möglich ist [...] Für die *protestantische* Theologie ist eine solche natürliche unmöglich ».

[47] Citée par H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, Paris, Payot, 1990, p. 112.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

catholique et la *fiducia* protestante se séparent sur le plan du monde comme sur le plan de la conscience. Comme Heidegger le fait remarquer, ce sont deux « expériences vécues noétiquement et noématiquement distinctes ». Le problème du pluriel de la foi appelle normalement de lourds développements théologico-historiques que nous ne sommes pas en mesure de restituer dans leur ensemble. Nous allons donc essayer de nous focaliser sur deux points-forces de cette distinction afin d'assurer le minimum explicatif requis.

Le rapport à l'expérience originelle

Selon Heidegger, la séparation de la foi catholique et de la foi protestante sur le plan noético-noématique repose avant-tout sur le rapport – catégoriquement différent – que ces « deux [types de] foi » entretiennent avec l'*expérience* religieuse comme telle.

1. Dans le catholicisme scolastique et néo-scolastique, l'expérience de la foi repose en grande partie sur le raisonnement. Le champ philosophique s'élargit considérablement et ce au détriment du domaine de la foi. L'expérience de la foi, si elle demeure bien sûr centrale, n'est plus régulatrice de l'expérience religieuse comme telle. Il est impossible de passer en revue les positions, toutes plus nuancées les unes que les autres, des différents auteurs scolastiques qui contribuent à la rationalisation du vécu de la foi. La question de l'*intellectus fidei* a été traitée par de nombreux médiévaux parmi lesquels Anselme, Abélard, Pierre Lombard, Gilbert de la Porée et dernier, mais non des moindres, Thomas d'Aquin[48]. La réception d'Aristote par la théologie médiévale implique une redéfinition de la théologie comme « discours rigoureux ». La noèse, pour le théologien scolastique, n'est pas un « vivre » la religiosité, mais un « raisonner » sur une *quaestio*. Le fait que le *logos* de la théologie et celui de la logique

[48] Cette série de théologiens est à la fois incomplète et inégale. Nous ne saurions donc trop souligner l'importance des nuances doctrinales entre ces différents auteurs. Mais ils dessinent tous à n'en point douter une période de la réflexion théologique médiévale au cours de laquelle la raison fut l'outil privilégié de la science théologique. Cette période connaît, à partir de Duns Scot, un tournant non négligeable qui marque l'abandon progressif du « tout-rationnel » ; voilà pourquoi nous stoppons l'énumération à Thomas.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

philosophique aient partie liée entraîne nécessairement un déplacement des actes intentionnels de la conscience, qui ne visent plus des objets purement religieux, mais des objets « contaminés » par une autre forme de savoir. En retour, la foi n'informe plus et n'est plus informée de manière originairement religieuse. L'immédiateté de la donation du phénomène de la foi, fondamental dans la vie religieuse, est court-circuitée par les effets profanes d'une *scientia* conçue comme une connaissance théorique de Dieu. Ce que nous venons de décrire est le type de corrélation qui régit la foi catholique.

2. Avec Luther, le retour à l'expérience de la religiosité est total et radical. En opposition aux théologies qui l'ont précédées, la théologie luthérienne se veut libre d'accointances avec les spéculations philosophiques. Elle se définit comme une théologie ramenée à son centre : le Christ crucifié de la théologie paulinienne. Heidegger voit dans la *theologia crucis* de Luther l'apogée de ce qu'il est convenu d'appeler une « théologie expérientielle ». La théologie luthérienne scelle le passage d'un discours de la foi en quête d'intelligence (*fides quaerens intellectum*) à un discours de la foi en quête de salut[49]. La corrélation noético-noématique s'en trouve, de fait, radicalement bouleversée. L'acte intentionnel n'est plus le même en tant que les intuitions remplissant la conscience religieuse naissent ou renaissent du monde religieux et assurent simultanément l'uniformité et l'authenticité de l'expérience vivante de la foi. La conscience religieuse donne un *sens* fort à la foi, qui se constitue dans le monde environnant du sujet, un monde qui porte un sens profondément religieux[50].

   Si Heidegger privilégie la *theologia crucis* de Luther, c'est parce que pour ce dernier, « la foi n'est pas un point de vue, mais un mouvement perpétuel » qui accompagne la vie religieuse et ses

[49] J.-Y. Lacoste, art. « Théologie », in *DCT*, p. 1143. Luther rejette ainsi successivement la « foi morte », la distinction entre *fides quae* et *fides qua* (Augustin), *fides catholica* et *fides cum caritate* (Pierre Lombard), *fide infusa* et *fide acquisita*. Pour des références aux écrits de Luther, cf. R. Slenczka, « Glaube », in *Theologische Realenzyklopädie [TRE]*, G. Krause & Müller (Hg.), Berlin, 1976, pp. 321–322. Luther n'en reste pas moins lui aussi à la recherche d'une certaine intelligence, qui n'est autre que la compréhension de l'Écriture.

[50] Cf. D. Franck, « L'objet de la phénoménologie », in *Critique*, mars 1989, pp. 180–196

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tribulations [*Anfechtungen*][51]. Le phénoménologue admire le théologoumène luthérien selon lequel la foi elle-même expérimente (ce n'est pas seulement l'expérience qui « connaît » la foi) le doute, la tribulation, la colère de Dieu, la misère, mais aussi et surtout la vérité de la Parole de Dieu[52]. La foi est tellement vivante qu'elle en vient presque à se « confondre » avec la conscience. Du moins la dirige-t-elle dans sa rencontre – qui est souvent une opposition – avec le monde[53]. La connexion phénoménologique entre religion et théologie expérientielle [*theologia experimentalis*] s'explique aussi, techniquement, par l'équivalence entre le *sapere* luthérien et l'*Innewerden* de la phénoménologie heideggerienne inspiré de Dilthey. D'un côté, la foi est ce qui motive l'expérience religieuse du monde dans tous ses aspects. De l'autre, le devenir intérieur est mû par l'expérience[54]. Mais le point culminant de l'intérêt de Heidegger pour cette théologie est encore ailleurs, aux origines mêmes de la constitution de Dieu dans la conscience religieuse.

L'affinité de Heidegger avec Luther sur la question de la foi peut finalement se résumer à la déclaration de Luther selon laquelle « *Fides est creatrix divinitatis, non in persona, sed in nobis* »[55]. La foi comme lieu nodal, lieu de naissance et de constitution du sens de Dieu pour et dans la conscience religieuse. Nous avons là un exemple inédit de la particularité du vécu religieux. L'intentionnalité de la conscience religieuse est portée par l'omniprésence du phénomène de la foi dans l'ensemble des actes du sujet religieux : aussi bien lorsqu'il s'agit de connaître ou de re-connaître la vérité de la parole de Dieu, que dans l'agir rituel (prière), l'intersubjectivité religieuse (vivre ensemble, communauté, congrégation), l'éthique, et enfin, ce qui nous mène vers le second plan de la distinction foi protestante et catholique : le rapport à la tradition.

[51] P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1962/1975, p. 40.
[52] Martin Luther, *WA* 26, p. 155 (ligne 16).
[53] P. Althaus, *op. cit.*, p. 63.
[54] Il y a donc une connexion d'effets [*Wirkungszusammenhang*] entre les deux éléments.
[55] Martin Luther, *WA* 40/1, p. 360 (ligne 5*sq*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le rapport à la tradition

Le rapport de la foi à la *tradition* est le second grand critère qui permet à Heidegger de diviser les expériences vécues de la foi catholique et de la foi protestante. C'est d'ailleurs ici que l'opposition entre les fondements du « für-wahr-halten » catholique et de la *fiducia* protestante devient réellement manifeste.

1. Dans le catholicisme, le rapport foi/tradition est complexe, et malgré les apparences, il a connu de nombreuses phases avant d'être fixé dans son état actuel. Il n'est pas vrai que le rapport figé du catholicisme à la tradition est imputable à la scolastique uniquement, même si cette dernière a finalement contribué à le consolider. La raideur des positions catholiques prend ses sources dans la patristique. D'abord chez Tertullien, qui fut le premier à défendre la foi chrétienne au moyen de la rhétorique judiciaire. Ainsi la peur de l'innovation finit par jeter la suspicion sur l'activité vitale du christianisme et conduisit l'Eglise à s'enfermer dans un rapport unilatéral à son passé. Sa temporalité en fut, par voie de conséquence, profondément bouleversée, et les penseurs qui ont suivi en portent directement les traces. Le « tenir-pour-vrai » invoqué par Heidegger pour définir la foi catholique est une expression forgée par Vincent de Lérins, qui formule la règle de la tradition ainsi :

> Dans l'Église catholique même, il faut veiller avec le plus grand soin à *tenir pour vrai* ce qui a été cru partout, toujours et par tous [*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*]. Car n'est vraiment catholique, au sens fort du terme, que ce qui saisit le caractère universel de toute chose[56].

Heidegger n'ignore certainement pas que cette définition n'a véritablement posé problème qu'à partir du XVI^e^ siècle et du débat naissant avec la Réforme. On va alors s'appuyer sur la formule du moine de Lérins pour renvoyer à ce qui, dans l'Église, « a été cru partout, toujours et par tout le monde » et élever cette foi antique et universelle au rang de dogme divin, céleste, ecclésial ; établissant l'interdiction d'innover sur le plan fondamental et vital de la dogmatique[57]. Le « tenir-pour-vrai »

[56] Vincent de Lérins (mort en 450 ?), *Commonitorium*, 23, 3, in *Corpus Christianorum*, Series Latina, ed. Turnhout, 1953, 64, p. 149 ; cité par B. Sesboüé, *Histoire des dogmes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985, p. 63.

[57] Cf. W. Kasper, *Dogme et Évangile*, Tournai, Castermann, 1967, p. 34.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la foi catholique devient un problème pour la phénoménologie de la religion pour deux raisons principales.

(a) Il empêche l'interprétation des Écritures et, par extension, de l'expérience vécue chrétienne, de se développer en posant l'existence d'un dogme officiel auquel tout doit être rapporté et à l'aune duquel tout doit être jugé. Chez Vincent de Lérins et ses partisans tardifs, le dogme occupe une place théologique centrale. Il représente l'enseignement de l'Église catholique [*dogma divinum, caeleste, ecclesiasticum, catholicum*] qui fournit la norme de l'interprétation de l'Écriture et doit donc être distingué de la doctrine des maîtres d'erreur [*novum dogma*]. Dès lors, comment *interpréter* les Écritures, et par suite la foi – phénomène central du vécu religieux – sans tomber dans l'hérésie, le condamnable, l'interdit ? Interdire l'interprétation de la vie revient pour Heidegger à interdire la vie elle-même. Or, c'est là le péché phénoménologique absolu. La vie est herméneutique[58]. Est-ce utile de rappeler que mobilité de la vie et mobilité de l'interprétation sont nécessairement liées ? Dans le catholicisme, la sclérose interprétative se propage inévitablement et rend inexploitable et stérile le sens qui parvient au phénoménologue. Pour le coup, on peut dire que la foi dogmatique comme résultat du tenir-pour-vrai éloigne de la vérité phénoménologique, c'est-à-dire de la signification véritable de l'expérience vécue religieuse. Le tenir-pour-vrai ce que l'on n'a pas préalablement compris est la marque d'un désordre certain du vécu religieux et de sa compréhension.

(b) La seconde raison est en connexion directe avec la première. Il s'agit du rapport problématique qui s'installe entre la foi et l'histoire lorsque la première est définie comme un « tenir-pour-vrai ». Nous avons déjà souligné le fait que le tenir-pour-vrai enchaîne la foi à un rapport unilatéral au passé. Cela aussi est, du point de vue phénoménologique, absolument tragique. Étant donné que la vie facticielle chrétienne possède une historicité immanente, la cristallisation de sa substance, c'est-à-dire la foi, ne peut que causer la perte de sens des phénomènes religieux dans leur ensemble. Le jeune Heidegger déplore que le tenir-pour-vrai instaure un rapport vicié entre le sujet religieux et son histoire. Certes, le catholicisme n'est pas une religion sans histoire, au sens où Heidegger

[58] Cf. T. Kisiel, *Genesis,* p. 249 et surtout GA 56/57, p. 117 qui marque une espèce d'identité entre l'historique et l'herméneutique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

décrit des « peuples sans histoire » et sans tradition[59]. Mais il entretient un rapport non-originaire avec ses documents originels [*Urkunden*], de telle sorte qu'il perd sa connexion et sa cohésion de sens avec le christianisme primitif (cf. notre passage lui-même). L'esprit ultra-protecteur du catholicisme l'a malheureusement conduit à pérenniser cette relation ambiguë avec son passé et à ne pas prendre toute la mesure de l'intégration du passé signifiant [*bedeutsamen Vergangenen*] dans la sphère facticielle de la vie chrétienne. Heidegger est donc catégorique : le catholicisme a une « tradition très riche », c'est-à-dire qu'il vit et qu'il a vécu en référence à elle, mais il ne s'est pas donné les moyens de « connaître le passé en sa teneur matériale »[60]. La tradition catholique, selon l'analyse qu'en fournit Heidegger, illustre tristement la prétention à la vérité d'une foi en partie ignorante d'elle-même, c'est-à-dire d'une tradition que nous recevons du passé, une croyance, une persuasion, une conviction, i.e. une manière déformée de tenir-pour-vrai, « selon le génie du mot allemand *für-wahr-halten*, qui signifie croyance »[61].

2. Comme le note Heidegger, avec le protestantisme, c'est une toute autre compréhension de la foi qui émerge et se déploie dans le monde religieux. La conception protestante de la foi comme *fiducia* [« Vertrau » – confiance] est « fondée d'une tout autre manière » que la croyance catholique. La signification de la *fiducia* s'appuie sur un rapport entièrement différent à la tradition chrétienne. Autrement dit : sa « connexion de sens » avec le christianisme primitif est autrement plus originaire que l'est celle du « tenir-pour-vrai » catholique. À cet égard, il est remarquable que le Concile de Trente, au cours duquel l'Église redécouvre le *Commonitorium* de Vincent de Lérins, commence un an à peine avant la mort de Luther[62]. C'est parce que le catholicisme s'est senti attaqué par Luther et le luthéranisme qu'il a jugé nécessaire de remettre sa dogmatique en chantier. Quelle est donc l'originalité de la *fiducia* protestante et comment apparaît-elle dans la pensée de Luther ? C'est à cette question qu'il nous faut répondre afin de prendre toute la mesure de la

[59] GA 59, p. 43.
[60] *Ibid.*, p. 46.
[61] P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. III, *Le Temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 322.
[62] Luther meurt en 1546. Le Concile de Trente est lancé en 1545.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cohésion de sens que la « confiance » luthérienne déploie dans le monde de l'expérience religieuse.

Selon Althaus, Luther ne réinvente pas une nouvelle conception de la foi, mais participe à la restauration de la foi originaire. Il s'accorde sur le principe de la foi catholique tout en marquant une différence de taille : derrière le dogme ne se tient pas l'autorité de l'Église, mais celle de l'Écriture (« *was Gott selbst sagt und lehret* »)[63]. Si donc Luther met en chantier une *destructio* de la tradition, c'est uniquement au nom de la conformité avec l'Écriture. Par où l'on retrouve le fameux adage *sola Scriptura*. Il y a là un premier motif de la confiance, une dimension profondément herméneutique de la *fiducia*.

À travers le principe de l'« Écriture seule », la foi luthérienne se fait en un sens phénoménologique, en tant qu'elle consiste à *décrire* le dépôt du christianisme primitif et à se le réapproprier d'une manière authentique. Luther écrit dans l'une de ses lettres qu'il est en quête d'une théologie « qui recherche à l'intérieur de la noix, le cœur du grain de blé et la moelle des os »[64]. Le rapprochement entre théologie luthérienne et phénoménologie de la religion heideggerienne s'autorise de cette communauté dans la tâche : la remontée vers l'originaire, le noyau [*Kern*], la chose en chair et en os, le Christ selon la chair [*kata sarka*]. La théologie que sous-tend la *fiducia* s'inspire donc d'une herméneutique de l'Écriture qui lui assure une proximité de signification avec l'expérience vécue chrétienne primitive et lui permet de viser une authenticité incontestée. La *sola Scriptura* nous rapproche aussi considérablement de la *fiducia* en propre, car elle fait référence au « Christ comme *sens* fondamental »[65]. En effet, *en* Christ, toutes les paroles sont une seule Parole[66]. Par conséquent, « la relation du texte avec l'individu – le sens tropologique de l'Écriture [...] ne peut que viser la foi qui saisit Christ »[67]. Or, la foi qui saisit Christ n'est autre que la *fiducia*.

[63] P. Althaus, *op. cit.*, p. 55.
[64] Martin Luther, *WA Briefwechsel* 17, n°5, p. 40–44 (lettre du 17. 3. 1509). À propos de cette lettre, Ebeling (*Luther*, *op. cit.*, p. 87) suggère un rapprochement avec l'herméneutique de la Parole, dont il est d'ailleurs l'un des porte-paroles.
[65] G. Ebeling, *op. cit.*, p. 93.
[66] Martin Luther, *WA* 3, p. 12 (ligne 32–35).
[67] G. Ebeling, *op. cit.*, p. 93.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La « Vertrau » en tant que telle [*als solche*] décrite par Heidegger fait écho à la célèbre parole : *sola fide est fiducia*. Si, par le truchement de Luther et par-dessus la scolastique, Heidegger peut remonter à la foi originaire, c'est-à-dire à la foi comme « phénomène non-encore intellectualisé » (323), c'est en vertu du lien qui unit chez Luther logique de la confiance et logique de le re-connaissance de Dieu manifesté *im-médiatement* aux hommes sur la croix de Jésus. Le soubassement commun à ces deux logiques, ainsi que la nuance qui les distingue de la scolastique, est magistralement expliqué par le théologien Pannenberg, qui met en relief la différence entre la pensée luthérienne de la *fiducia* et le « für-wahr-halten » catholico-scolastique :

[…] La conception luthérienne de la foi se démarque de la compréhension de la foi dans la scolastique latine, conçue comme approbation de l'autorité divine de l'Église. Certes, Saint Thomas a lui aussi tenu à ne pas rapporter l'acte d'approbation de la foi au seul "tenir-pour-vrai" le contenu de l'enseignement et a insisté pour qu'on le rapporte également à Dieu lui-même qui, en tant que plus haute vérité, est l'objet formel de la foi. C'est la raison pour laquelle, d'après Thomas, l'amour de Dieu, qui meut la volonté d'autorité, doit être considéré comme le motif véritable de la foi (*Summa Theologiae* II/2, 4, 3). Mais Luther va plus loin. L'autorité de la doctrine de l'Église va être approuvée, mais à la lumière de la relation de la volonté à Dieu et à partir de l'amour pour Dieu. Ainsi, la doctrine de l'Église n'est accessible que par l'action effective et personnelle de Dieu sur l'homme. Ce cas de figure, manifeste dans la parole de la promesse [*Verheissungswort*], explique que la foi, dans sa relation à la promesse, comprise en tant que son objet matériel, soit directement reliée à Dieu. L'*adhaere Deo* (ou *credere in Deum*) se mue ainsi en *fiducia promissionis*. L'amour de Dieu n'est alors plus seulement un motif en raison duquel l'acte d'approbation de la foi se dirige vers autrui et vers les choses ; la foi se dirige im-médiatement vers Dieu et sa Parole. Ainsi, objet formel et objet matériel de la foi coïncident. C'est la raison pour laquelle la foi n'est plus seulement décrite en tant que *fides caritate formata* comme c'est le cas chez Thomas (*ST*. II/2, 4, 3), mais comme *fiducia promissionis*. La grâce divine est reçue im-médiatement dans la Parole de la *promissio* et plus seulement à travers un intermédiaire sacramentel[68].

Après cet aperçu systématique sur la conception luthérienne de la *fiducia*, il reste encore à préciser cette définition dans le cadre de l'analyse

[68] W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, Bd. III, « Glaube als Vertrauen », p. 162. Une autre présentation intéressante est exposée dans J. Imbach, *Kleiner Grundkurs des Glaubens*, Düsseldorf, Patmos, 1990, pp. 59–63.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

phénoménologique. Nous avons relevé quatre « connexions de sens » de la foi protestante comme *fiducia* qui intéressent la phénoménologie de la religion et l'herméneutique théo*logique* du jeune Heidegger.

1. La première connexion est celle qu'il est possible d'établir entre *fiducia* et *fides justificans* ; la première pouvant être considérée comme un corrélat direct de la seconde[69]. La conception luthérienne de la foi comme *fiducia* permet de revenir à proximité du Nouveau Testament. Il est en effet possible de dire que notre justification par la grâce de Dieu manifestée en Jésus-Christ (Rm 3, 24) précède ontologiquement le phénomène de la confiance ; mais qu'en retour, c'est par le fil de la *fiducia* que le phénoménologue retourne à la justification par la grâce. Par où s'explique la phrase suivante de Heidegger : « Par là [la distinction tenir-pour-vrai et *fiducia*] se différencie [et donc s'éclaire] le concept de grâce, et avec lui la relation complète entre grâce et liberté, nature et grâce [...] la doctrine de la iustificatio ... ». À ce propos, Ebeling explique : « Der Sachverhalt wird aber nur dann richtig erfasst, wenn die tiefe Veränderung des Glaubensbegriffs berücksichtigt wird »[70]. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, la théologie luthérienne part de la situation réelle et effective [*wirklicher Sachverhalt – dicit quod res est*][71]. Or la situation réelle et effective du vécu religieux, base de travail de la phénoménologie de la religion comme de la théologie, prend forme à travers la *fiducia*, elle-même motivée dans la grâce. La grâce confère à la foi son sens, et la foi l'attribue à son tour à l'expérience vécue religieuse. À des connexions d'effets correspondent des connexions de sens que le phénoménologue doit suivre pour retourner à l'*eidos* du vécu religieux.
2. La seconde connexion de sens est celle qui relie la foi à l'acte de dévotion [*Hingeben*][72] et qui n'est pas non plus sans rapport avec le problème de la grâce. Selon Bultmann, la relation que nous avons décrite entre *fiducia* et *fides justificans* doit aussi être comprise de manière

[69] R. Slenczka, art. cit., in *TRE*, p. 329.
[70] G. Ebeling, *Lutherstudien*, Bd. III, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1985, pp. 201–202.
[71] « Le problème du péché chez Luther », art. et trad. cit., p. 251.
[72] Heidegger reviendra sur ce problème plus loin en rapport avec les Psaumes et avec un article de Troeltsch dans le *RGG*. Voir aussi T. Kisiel, *Genesis*, pp. 87–88.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dialectique. Certes, ontologiquement, la grâce de Dieu précède la *fiducia*. Mais il faut également comprendre que les effets de la grâce ne se font sentir qu'à travers l'abandon [*Hingabe*]. Or un homme qui s'abandonne à Dieu est un homme qui Lui accorde une confiance « sans garantie ». Ainsi Bultmann peut écrire que la *fiducia* « n'est pas une confiance en Dieu banale [...] mais l'abandon radical à la volonté de Dieu, que je ne connais avant qu'elle se produise, comme il est expliqué par Luther dans la scolie à Rm 9, 26 : *"Semper ita fit, ut opus nostrum intelligamus, antequam fiat, Dei autem opus non intelligimus, donec factum fuerit"* »[73]. Dans le droit fil de ce que nous avons dégagé à propos de la foi depuis le début de notre étude, ce développement amène à reconnaître la foi comme le prisme de la donation des phénomènes religieux.

3. La troisième connexion est d'allure plus biblique et nous l'exposons à titre d'hypothèse et de variation. Elle concerne les rapports entre le « voir » et le « croire », notamment dans l'Évangile johannique. En nous appuyant sur les réflexions de O. Cullmann dans un article intitulé « Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. La vie de Jésus, objet de la "vue" et de la "foi" d'après le quatrième Évangile »[74], nous voudrions montrer brièvement – si cela n'est pas encore clair – qu'il est possible d'établir un lien tout particulier entre le voir phénoménologique et la foi chrétienne. On peut dire que, dans l'Évangile de Jean, le voir et le croire se complètent[75]. En Jean 20, 21, on lit : « Parce que tu m'as vu, tu as cru ; heureux ceux qui croient sans voir ». Ce passage recèle un paradoxe. Thomas a cru car il a vu. Cependant, ceux qui croient sans voir seront tout de même heureux. Ainsi, de la même manière « qu'il est nécessaire que du temps de Jésus, il y en ait qui aient vu ; il est nécessaire aussi que les chrétiens qui n'ont pas vu

[73] R. Bultmann, « Gnade und Freiheit » (1948), in *Glauben und Verstehen*, Bd. 1, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1958, pp. 155–156. La foi « ist nicht ein allgemeines Gottvertrauen, d. h. bei diesem und jenem, helfen wird, sondern die radikale Hingabe an Gottes Willen, den ich nicht kenne, bevor es geschieht, wie Luther in den Scholien zu Röm. 8, 26 sagt : <*Semper ita fit, ut opus nostrum intelligamus, antequam fiat, Dei autem opus non intelligimus, donec factum fuerit*> ».

[74] O. Cullmann, in *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à Maurice Goguel*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1950, pp. 52–62.

[75] Et cela même si le témoignage oculaire peut apparaître secondaire.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

eux-mêmes puissent se fonder sur le témoignage de ceux qui ont réellement vu de leurs propres yeux »[76]. Certes, le voir originaire est une caractéristique du christianisme primitif. Cependant, c'est bien la foi qui rend possible une chaîne de transmission authentique ; autrement dit, une connexion de sens qui protège, à travers la temporalité profane comme sacrée, l'authenticité du voir originaire. La foi devient l'outil de la compréhension de phénomènes dont le voir ne nous est plus accessible. Faire de la foi un « organe herméneutique », est-ce, pour la phénoménologie, faire trop de concessions à la théologie ? Il semble que non, puisque nous avons établi que la foi est un élément lui-même historique, et non pas un phénomène importé, incompréhensif, qui serait de l'ordre de la pure contemplation anhistorique et intemporelle. En tant qu'élément historique, la foi est susceptible d'être expliquée et d'expliciter à son tour. Entre le « voir » et le « croire », il n'y a donc pas seulement une « juxtaposition »[77] mais une connexion phénoménologique essentielle. Au cœur de cette connexion réside l'identité imprédictible entre le Jésus de l'histoire et le Jésus crucifié.

4. La quatrième et dernière connexion est peut-être, à première vue, la moins évidente, mais elle n'en joue pas moins un rôle déterminant. Il s'agit du lien paradoxal qui unit dans la théologie luthérienne *fiducia* et *Anfechtung*[78]. Nous avons vu plus haut avec Bultmann que la *fiducia* est un abandon total à un Dieu que l'on ne connaît pas, mal ou pas encore. Le sujet religieux est l'objet d'une tension permanente entre le monde dans lequel il évolue et le Royaume de Dieu qu'il porte en lui. La tribulation est, au même titre que la confiance qui s'abandonne, une marque distinctive de la christianité. Elle est donc justement placée au cœur de la théologie de la croix. Qu'est-ce qui rapproche la *fiducia* de l'*Anfechtung* ? Comment les deux notions peuvent-elles coopérer sur le plan théologique et faire l'objet d'une analyse phénoménologique ? Le génie luthérien est peut-être alors de poser une sorte d'identité

[76] O. Cullmann, art. cit., p. 54. ; et 1 Jean 1, 1 *ss.*
[77] *Ibid.*, p. 55.
[78] Nous avons consacré de plus longs développements au thème de l'*Anfechtung* dans notre étude « Souci de soi, souci du salut ? ». Nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur une nouvelle fois.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

entre « foi » et « tribulation » par l'intermédiaire de la « croix », et ce en vertu du principe de la convertibilité des transcendantaux[79], doctrine proprement médiévale. On lit chez Althaus :

La théologie de la croix est théologie de la foi, la théologie de la foi est et reste une théologie de la tribulation. La pensée et le discours théologiques ne s'accomplissent pas dans un lieu au-delà de la tribulation et du mouvement de la foi, mais sont et restent une pensée et un discours qui se meuvent à l'intérieur même de ce mouvement, c'est-à-dire aussi une pensée et un discours *dans* la tribulation ou *en* tribulation[80].

On comprend que la phénoménologie de la vie religieuse, par le biais de son herméneutique théo*logique*, doit forcément se faire christologique. Étudier la vie religieuse – c'est-à-dire des phénomènes tels que la croix, la foi, la tribulation, etc. –, c'est d'abord étudier la vie du Christ, le foyer ontologique[81] de ces expériences, avant de pouvoir comprendre les formules « la foi *en* Christ » et la « tribulation *en* Christ ». Une phénoménologie christologique peut très bien rester fidèle aux principes phénoménologiques de base si elle prend la peine de s'affirmer comme « phénoménologie christologique *ab imo* », qui part de l'homme Jésus, dans l'histoire elle-même. Elle considère la situation historique (et donc herméneutique) de Jésus Christ qui a vécu *dans* la tribulation et *en* qui la foi s'abandonne. Phénoménologiquement *et* théologiquement, la foi et la tribulation participent donc d'un même mouvement religieux, un même élan du soi vers et en Christ, une même puissance désirante d'être sauvée. La tribulation n'est pas une exception, mais la règle même de la foi. La mobilité phénoménologique conjointe entre foi et tribulation implique que le phénoménologue ne se penche jamais sur l'une sans considérer l'autre. Ainsi, Heidegger pourra écrire que l'abandon de la foi, le

[79] Martin Luther, *WA* 9, p. 73 ; *WA* 4, 600 : « *bonum, verum, esse convertuntur* ». La foi comme *verum* et la tribulation comme *esse* ; et donc également la foi comme *esse* et la tribulation comme *verum*.

[80] P. Althaus, *op. cit.*, p. 41 : « Die Theologie des Kreuzes ist Theologie des Glaubens, die Theologie des Glaubens ist und bleibt Theologie der Anfechtung. Das theologische Denken und Reden geschieht nicht an einem Ort jenseits der Anfechtung und der Bewegung des Glaubens aus ihr heraus, sondern es ist und bleibt ein Denken in eben dieser Bewegung, also auch ein Denken in der Anfechtung ».

[81] H. Blocher, *Christologie*, Premier Fascicule, Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine, 1991, p. 8.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

δέκεσθαι [*Annehmen* ou l'acceptation] est un « entrer dans l'angoisse »[82] absolument constitutif du monde propre [*Selbstwelt*] de la vie religieuse chrétienne. De cette esquisse dessinée par la croix, la foi et la tribulation ressort une nouvelle fois avec puissance le motif eschatologique qui va devenir une constante de l'esquisse. En effet, la foi décrite par Heidegger fait signe vers une temporalité spécifique au sein de laquelle la foi est endurée et donc véritablement vécue. Nous aurons l'occasion de montrer plus loin que la conscience intime du temps chrétien est précisément ce qui permet de créer le cadre analytique propre à la phénoménologie de la vie religieuse[83].

[82] GA 60, pp. 97–98.

[83] Pour un commentaire de la lecture heideggerienne de la phrase catholique « gratia supponit naturam », formule également citée par Heidegger dans la note, voir notre explication sur la théologie naturelle ; ainsi que H. Ott, « Zu den katholischen Wurzeln im Denken Martin Heideggers. Der Theologische Philosoph », in C. Jamme & K. Harries (Hg.). *Martin Heidegger. Kunst-Politik-Technik*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1992.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE VI

IRRATIONALISME

Cette nouvelle note sur l'irrationalisme fournit des éléments associés à l'analyse de « l'irrationalité chez Maître Eckhart » (315–318), ainsi qu'à l'examen du livre *Le Sacré* de Rudolf Otto (332–334), exposés dans deux autres notes. Heidegger souhaite que le problème de l'irrationalisme soit reposé. Selon lui, tous les camps de la philosophie de la religion qui se sont préoccupés de la mystique se sont trompés dans la manière de *poser* le problème et donc d'approcher le phénomène même de la mystique. Que ce soit les *pro* – comme Otto – qui accordent une valeur prédominante et positive à l'élément irrationnel contenu dans toute expérience mystique ; ou les *contra* – tel Troeltsch – qui cherchent absolument à réduire cet élément à néant dans leur tentative de fonder une *Religionsphilosophie*[1], tous font fausse route.

1. La question de la forme

L'objet de cette note est donc d'exposer, sur un ton nettement polémique, qui fait écho aux positions des différents acteurs qui ont pris part au débat, un tableau de la situation herméneutique sur l'interprétation du phénomène clé de la mystique. Ce qui fait débat, c'est tout d'abord la prétendue absence de forme de l'expérience mystique. Pour Heidegger, il faut remettre les pendules à l'heure : ceux qui soutiennent que la mystique est « sans forme » ne font qu'amplifier « un bavardage fondé sur des méthodes non-scientifiques, des " oppositions " truquées ou purement conceptuelles ». À première vue, Heidegger ne

[1] Nous développerons plus à fond les implications des différentes positions le moment venu, lorsque Heidegger les prendra lui-même explicitement à témoin. Pour l'instant, nous nous contentons, selon ce que Heidegger écrit dans cette note, d'esquisser les conceptions générales que la phénoménologie de la religion doit d'abord écarter (« détruire ») avant de se lancer dans une re-constitution authentique du problème.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

semble pas contredire Rudolf Otto, qui écrit pour sa part : « Par irrationnel nous n'entendons pas ce qui est *informe* »[2]. Bien que Husserl écrive à Otto – sur un ton fortement nuancé – qu'avec *Das Heilige*, il a peut-être posé les premiers jalons d'une phénoménologie de la religion, ses explications sont encore loin d'être assez précises et pénétrantes pour contenter Heidegger. Ce dernier n'entend rien laisser au hasard. Il s'agit pour lui de construire un véritable discours phénoménologique sur le triptyque « mystique – forme – irrationalisme », irréductible à des « formules » abstraites ou à des « dogmes » figés.

Que la mystique ne soit pas « *formlose* », Heidegger le fait remarquer très tôt, en 1915, dans sa thèse d'habilitation sur Duns Scot. À l'époque, s'exprimant à propos du « monde vécu » de l'homme médiéval et particulièrement du mystique, il parle déjà de « la *forme* déterminée de l'existence intérieure, ancrée dans le primitif rapport transcendant et originel de l'âme à Dieu »[3]. Du point de vue phénoménologique, le refus de considérer la forme de l'expérience vécue mystique est absurde, puisque c'est précisément la forme qui permet de différencier[4], de caractériser le vécu mystique et même de consacrer l'unicité du monde religieux en regard de la série des différents mondes de la vie. On peut même aller plus loin et dire qu'il y a une « forme immanente » à l'expérience mystique, et que c'est à travers celle-ci que la contemplation mystique se constitue un « sol » religieux propre[5]. Ce serait donc une erreur fondamentale que de continuer à comprendre la mystique « en tant que " sans forme" ». Le très jeune Heidegger voit déjà avec acuité la tâche qu'il lui faudra accomplir et les obstacles qu'il lui faudra surmonter afin de mener à bien une étude des « fondations philosophiques de la mystique médiévale ». Il résume cela en une phrase lapidaire : « La philosophie, quand elle devient produit rationnel, coupé de la vie, est

[2] R. Otto, *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* (1917), trad. fr. A. Jundt, Paris, Payot, 1995, p. 93. Nous soulignons.
[3] GA 1, p. 351 ; trad. fr., p. 229. Nous soulignons.
[4] *Ibid.*, pp. 228–229, note de Heidegger qui rapporte le débat Lask/Külpe – prématurément arrêté à cause de la mort de Lask – sur les implications ultimes de la pensée de Lask, en l'occurrence : la « différenciation par la forme ».
[5] E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1911/1993, p. 128n.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sans force, tandis que la mystique comme vécu irrationnel est *sans but* »[6]. Par où s'explique la nécessaire existence d'une forme de l'expérience mystique qui en précise les contours en même temps qu'elle justifie que l'on s'y intéresse phénoménologiquement. Dire que la forme confère un but au vécu irrationnel signifie que la conscience religieuse du sujet mystique est bien intentionnelle et qu'en tant que telle, il faut s'intéresser à ses noèmes spécifiques et s'efforcer de les comprendre correctement. Le vécu mystique n'est jamais « connu » de prime abord. Il est toujours vécu [*erlebt*] avant toute chose ; et s'il peut l'être, c'est en vertu de sa *forme*, si inchoative soit-elle. L'immédiateté de l'expérience vécue mystique est littéralement « chargée » de signification et de valeur, c'est-à-dire de forme[7]. L'expérience de la vie facticielle mystique est donc – au moins partiellement – irrationnelle, mais elle n'est pas sans forme pour autant[8].

Que la forme soit précisément ce qui rend possible la *compréhension* n'est pas un fait négligeable. L'herméneutique du vécu mystique implique de poser préalablement qu'il existe une forme de l'expérience religieuse et, qu'en outre, elle lui est absolument propre. Lask a décrit avant Heidegger l'expérience immédiate du non-empirique en termes quasi-mystiques, comme un « quelque chose théorétique » et/ou « une forme originaire [*Urform*] »[9] que nous *vivons* avant que la question de sa connaissance ne se pose. Heidegger va plus loin encore. Selon lui, « le vécu religieux n'est pas théorétique ». L'immédiateté du vécu mystique n'est donc plus un « quelque chose théorétique » au sens de Lask mais un « archi-quelque chose pré-théorétique [*vortheoretische Ur-etwas*] », selon le schéma des KNS. Heidegger et Lask se rejoignent cependant sur la question cruciale du statut de l'*Urform*. Pour Lask, l'*Urform* est

[6] GA 1, p. 352 ; trad. fr., p. 231.
[7] T. Kisiel, *Genesis*, p. 27.
[8] E. Lask, *Gesammelteschriften*, Bd. II, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1923, p. 78.
[9] *Ibid.*, p. 202. La lecture que fait Kisiel de Lask pose problème. Il cite un passage dans lequel Lask parlerait d'un « pretheoretical something » (*Genesis*, p. 28) ; or le terme « vortheoretisch » n'apparaît semble-t-il pas chez Lask. L'intention de Kisiel de rapprocher l'*Urform* de Lask (que Lask glose par *theoretisch*) du *Vortheoretisch* heideggerien est louable, mais on ne peut les confondre pour autant. Car cette différence marque précisément le pas supplémentaire accompli par Heidegger par rapport à Lask, même si le jeune phénoménologue de la religion creuse le même sillon que lui.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le « fondement le plus primitif du mystère »[10], pour Heidegger c'est « le moment fondamental de la vie ». Et pour les deux philosophes, la forme originaire est « paradoxalement » le moment et le fondement qui rendent la compréhension possible. Pourquoi « paradoxalement » ? Parce que l'*Urform* du vécu religieux, si inchoative soit-elle, une fois constatée ou « vue », ne peut plus « échapper » au processus de la connaissance, l'*Erkennen* chez Lask, la comprendre [*Verstehen*] chez Heidegger[11]. Notons que chez ce dernier, l'*Urform*, le pré-théorétique, est ce qui s'appelle aussi « facticité »[12] !

De l'hypothèse de départ, absurde, d'une mystique « sans forme », on arrive ainsi à la thèse ferme et établie d'une *Urform* du vécu religieux, c'est-à-dire la thèse d'une facticité de la vie religieuse, fondamentale et première pour la phénoménologie herméneutique de la religion. Reconnaître l'*Urform* revient donc aussi et avant tout à se pencher sur la question de la donation des phénomènes de la mystique, et ce préalablement à tout engagement dans un processus catégorial (Lask) ou bien épistémologique (néokantisme). Nous pouvons alors reconnaître que le polémique chez le jeune Heidegger n'est jamais gratuit ni infondé. Bien au contraire, il sert toujours les intérêts de la philosophie en général et l'authenticité de l'analyse en particulier.

2. Comprendre des intuitions irrationnelles

Le problème de l'irrationalisme entraîne ainsi inévitablement le traitement de la différence entre théorétique et pré-théorétique. Le traitement en question n'emprunte qu'une seule voie, la voie royale, celle du « *comprendre* » dit Heidegger. Encore une fois, la *clavis hermeneutica* s'impose comme le viatique nécessaire du phénoménologue de la religion. On sait que le « comprendre » se décline de manières multiples chez le jeune Heidegger. Inséré entre le problème de l'irrationalisme et le couple théorétique/pré-théorétique, il est, en plus de ce qu'il prédique en

[10] *Ibid.*, Et pour Heidegger, cf. schéma KNS (reproduit dans T. Kisiel, *Genesis*, p. 22).
[11] *Ibid.*, p. 202n. L'*Urform* du vécu « religieux » en particulier est une idée présente chez Lask également. Il cite l'exemple de la religion à plusieurs reprises (*op. cit.* [*GS*] pp. 191, 56, 85, 103, 129, 132 ; passages cités par T. Kisiel, *Genesis*, p. 28).
[12] T. Kisiel, *Genesis*, p. 23.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

général, une « instance discriminante » entre les deux champs précités. Il sépare le théorétique et le pré-théorétique avant de se saisir du second – le plus originaire – et de l'interpréter. Mais il ne faut pas croire que cette tâche soit aisée ou gagnée d'avance. Nous avons vu que la remontée vers le pré-théorétique mène tout droit à la donation inchoative, et donc en partie irrationnelle. Heidegger doit alors éviter bien des écueils et s'appliquer à « briser la domination du théorique/théorétique sans que son analyse elle-même tombe dans l'irrationnel *pur et simple*[13] ». Il ne faut pas croire qu'en s'attaquant à la mystique, la phénoménologie dérive invariablement vers l'irrationnel grossier. Cela n'est pas vrai. Il faut bien noter que « la multiplicité des significations de la raison, ratio, λόγος, et sa transformation à travers l'histoire conditionne la multiplicité des significations du mot " irrationnel " » [*die Vielfalt der Bedeutungen von Vernunft, ratio,* λόγος *und ihr geschichtlicher Wandel bedingt die Vielfalt der Bedeutungen des Wortes <irrational>*][14]. Et nous pourrions ajouter « und umgekehrt » : la pluralité des significations du terme irrationnel conditionne en retour les différents sens de la notion de raison.

Que la phénoménologie ne soit pas un irrationalisme, cela semble évident, en tant que l'« irrationalisme » se définit comme une doctrine dans laquelle l'« irrationnel » pur et simple est posé en tant que principe de toute chose[15]. Mais il faut bien préciser également que ce que la phénoménologie *de la religion* entend mettre au jour, c'est « le *logos* du phénomène, *logos* au sens de " *verbum internum* " (pas au sens de logicisation) »[16]. Cet argument de 1920 se trouve déjà en puissance dans l'esquisse : « les concepts compréhensifs, ainsi que tout comprendre au sens authentique, n'ont pas le moindre rapport avec la rationalisation [ici la logicisation] » (311). Et en retour, si l'irrationnel est ce qui ne se laisse pas appréhender par la raison *pure et simple*, alors la phénoménologie est susceptible de se saisir du phénomène de l'irrationnel ; car le *logos* de la phénoménologie n'est pas celui des rationalistes, philosophes ou théologiens, mais le *verbum internum*.

[13] GA 56/57, p. 59. L'écueil est pointé par S.-J. Arrien, « Vie et Histoire. Heidegger (1919–1923) », in *Philosophie*, 69/2001, p. 52.
[14] W. Wieland, art. « Irrational », in *RGG* (ancienne édition), p. 897.
[15] *Ibid.*, p. 896.
[16] GA 60, p. 63.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ainsi, la définition du *logos* du phénomène comme « verbe intérieur » laisse la porte ouverte à l'interprétation du phénomène de l'irrationnel qui hante de diverses façons le vécu mystique. Il y a donc bien du *logos* dans l'*alogon*, mais pour le trouver, ou mieux, pour le rejoindre, il faut sauter au cœur de la vie, à l'endroit même où le phénomène de l'irrationnel « se donne » dans l'expérience mystique. En un mot, il faut considérer la *situation* propre au mystique pour voir et comprendre les intuitions originaires qui sont les siennes (318). Car en fin de compte, la « catégorie » de l'irrationnel n'est « *erfassbar* » qu'à l'intérieur du domaine des « intuitions »[17].

Le traitement phénoménologique de l'irrationnel s'autorise de la fusion de deux binaires qui possèdent un terme commun et qui, de fait, donne naissance à un ternaire unique : (1) le binaire général « comprendre/intuition » que nous avons déjà maintes fois rencontré ; (2) le binaire « intuition/irrationnel » que nous venons de dégager dans le champ mystique ; ce qui permet de tirer (3) le ternaire « comprendre/intuition/irrationnel », que l'on peut presque lire littéralement comme le mot d'ordre de la phénoménologie du vécu mystique : comprendre des intuitions irrationnelles.

Ce n'est pas un hasard si l'opposition rationnel/irrationnel se déroule pour la première fois « sur le terrain de la phénoménologie de la religion »[18]. L'esquisse se démarque encore une fois des écrits qui l'entourent, et notamment des *Grundprobleme*. Ces derniers opposent, comme nous l'avons déjà mentionné, « concepts d'ordre » et « concepts expressifs », les premiers cherchant à tout prix à rationaliser et universaliser, tandis que les seconds cherchent l'établissement d'un sens. Dans l'esquisse, Heidegger fait preuve d'une originalité précoce en ce qu'il met en place ce que l'on pourrait appeler le « concept compréhensif », chargé d'interpréter la vie religieuse à partir d'elle-même, et ce dans tous ses aspects, y compris irrationnels. Sa tâche préfigure celle qui sera attribuée au « concept expressif » puisque l'établissement du sens repose sur une prise de connaissance préalable, un travail de compréhension premier ou primaire.

[17] W. Wieland, art. cit., p. 896.
[18] Cf. J. Greisch, *AV&AS*, pp. 138–140.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le concept compréhensif est l'exact contraire de la rationalisation. Il ne cherche pas à « irrationaliser », mais à saisir certaines intuitions irrationnelles du vécu religieux *comme telles*. Et c'est cela qu'il faut finalement retenir : un respect absolu de la particularité de la vie religieuse qui ne saurait être « réveillée » ou « stimulée » par une philosophie de la religion, rationaliste en particulier.

Il n'est pas non plus fortuit que la question « Que signifie " détruire " le vécu ? » apparaisse pour la première fois dans cette esquisse, avant que la GA 59 (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*) y apporte une réponse dans le champ de la phénoménologie « générale »[19]. Il n'est pas impossible que Heidegger ait découvert cette question en se confrontant au vécu religieux, et particulièrement au vécu mystique. À cette époque, il ne se demande pas encore explicitement comment régler le « problème de la maîtrise rationnelle de l'irrationnel »[20] et ne se pose donc pas non plus la question de l'éventuelle appropriation philosophique de la teneur des éléments religieux analysés par la phénoménologie ; question qui sera plus ou moins résolue par la suite (à partir de 1920) par la mise en place de l'indication formelle. Eu égard à son travail constant pour isoler l'expérience vécue religieuse, la particularité de ses phénomènes et l'originarité propre de son intentionnalité, il est fort probable que Heidegger ait pensé séparer la phénoménologie de la religion du reste de ses analyses. On nous objectera que cette thèse est osée, et que Heidegger n'était ni théologien ni historien des religions. Mais ne peut-on pas penser qu'il a lui-même pu considérer sa phénoménologie de la vie religieuse comme une alternative radicale aux disciplines sus-nommées ? Nous soutenons une fois encore que l'esquisse est remplie de *logia* qui vont servir à la constitution de l'ensemble de sa phénoménologie de jeunesse et que pour cette raison, l'étude du religieux chez le jeune Heidegger est à séparer de tout le reste et à comprendre comme un hapax dans ses écrits de jeunesse.

[19] GA 59, pp. 87–198.
[20] GA 59, p. 88.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE VII

PRÉ-DONATION HISTORIQUE ET DÉCOUVERTE DE L'ESSENCE

1. Passivité et historicité : en venant de Husserl, au-delà de Husserl

Dans notre commentaire de la note « Mystique au Moyen Âge », nous avions déjà livré quelques éléments de réflexion sur la notion de pré-donation, d'origine husserlienne mais reprise par Heidegger dans le cadre plus spécifique de sa phénoménologie de la religion. En effet, Heidegger parlait de la possibilité d'une « pré-donation *religieuse* de Dieu dans la *foi* », une formule extra-ordinaire pour une raison qui devient de plus en plus claire au fur et en mesure que nous avançons dans notre commentaire. S'il existe une *Lebenswelt* spécifiquement religieuse qu'il est impossible de réduire au monde a-religieux, il doit y avoir une phénoménologie capable de la traiter selon des critères spécifiques, ou mieux : une phénoménologie paramétrée tout particulièrement pour explorer ce monde aussi original qu'originel.

Il est tout à fait remarquable que Heidegger ne réutilise pas dans cette note l'expression « pré-donation *religieuse* » mais décide de parler de « pré-donation *historique* ». L'emploi de cette nouvelle expression n'est certainement pas anodin. Il semble que Heidegger nous invite à penser les rapports de la pré-donation religieuse à la pré-donation historique. En réalité, il faudrait ici parler d'*un* rapport au singulier et non pas de *rapports* au pluriel. En effet, nous avons toutes les raisons de penser que pré-donation religieuse et pré-donation historique ne font qu'un et ce en vertu de l'identité entre histoire et religion que Heidegger insiste pour poser dans l'ensemble des notes de l'esquisse[1]. Dans ce qui suit, nous allons tenter de mettre cette identité à l'épreuve et de montrer en quoi

[1] Cf. notamment GA 60, pp. 322–323, en rapport à Schleiermacher.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

elle appelle une radicalisation de la phénoménologie eidétique-génétique husserlienne *dans son ensemble*.

La « part d'ombre » de la phénoménologie husserlienne (A. Montavont)

Nous avons déjà montré plus haut que la question de la pré-donation invitait à se replonger dans la phénoménologie husserlienne et à comprendre comment le jeune Heidegger trouvait dans l'analyse de la vie religieuse un exemple parfait de ce que Husserl appelle la synthèse ou constitution passive. Il nous faut maintenant montrer encore un peu plus le bien-fondé de cette hypothèse de lecture. Dans cette tâche, nous pouvons nous aider du remarquable travail effectué par Anne Montavont, qui a cherché à cerner dans l'ensemble du corpus husserlien les différentes interprétations de la passivité[2]. Montavont considère que cette notion constitue la part d'ombre de la phénoménologie husserlienne de la constitution, et ce des *Recherches Logiques* à la *Krisis*[3]. Au regard de l'évolution de Husserl, la passivité est « part d'ombre » en un double sens. D'une part lorsqu'on la rapporte à la première période de Husserl, celle de la phénoménologie statique ; ici elle est véritablement implicite et cachée, bien qu'on en décèle sans peine l'absente présence[4]. D'autre part lorsqu'on la rapporte à la seconde période de Husserl, i.e. après le tournant génétique de la phénoménologie husserlienne autour de 1920 ; ici elle est explicite et discutée au grand jour, mais ici apparaissent aussi les limites de la pensée husserlienne face à cette notion entrée dans sa phénoménologie presque comme un « imprévu ».

Notre hypothèse est que la phénoménologie de la religion du jeune Heidegger a investi cette « part d'ombre », au croisement même des deux périodes précitées, c'est-à-dire entre 1916 et 1919. Nous précisons bien que l'intérêt de Heidegger pour la notion husserlienne de passivité concerne uniquement sa proto-phénoménologie de la religion. En effet, rien dans les KNS, les *Grundprobleme*, la *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression* et ses cours sur Paul et Augustin – écrits suivant tous

[2] A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1996.
[3] *Ibid.*, p. 11.
[4] Pour une archéologie de la naissance de la phénoménologie et une analyse de ses différents tournants pendant cette première période, cf. J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913)*, Paris, PUF, 2004.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de près l'esquisse – ne fait état de ce problème dans les termes que nous pouvons lire dans sa première phénoménologie de la conscience religieuse. Quelles conséquences pouvons-nous tirer de cela pour l'étude de la présente note ? C'est ce qu'il nous faut tenter de définir dans ce qui suit.

L'analyse de la vie religieuse sous le signe de la passivité

L'analyse du « Je » religieux planifiée par Heidegger rencontre *naturellement* le thème de la passivité, élément qui fait obstacle à la transparence du sens des phénomènes religieux qui se donnent à la conscience. Lorsque Heidegger écrit que la « pré-donation » religieuse-historique « a précisément grandi dans la constitution essentielle », il y a tout lieu de penser que cette « constitution essentielle » coïncide avec la constitution passive. Comme nous le verrons plus loin, la passivité religieuse opère à la jonction entre la *gratia operans* et la *gratia cooperans*. Elle n'est donc ni totalement une qualité de l'objet (Dieu) ni totalement une qualité du sujet (le « je » ou le « moi » religieux), mais un « rapport de sens entre le sujet et l'objet, c'est-à-dire un mode intentionnel de conscience, une façon d'être présent au monde »[5]. En effet, nous avons toutes les raisons de penser que Heidegger, suivant en cela Husserl, enracine la simple réceptivité des phénomènes dans une passivité encore plus originaire : la pré-donation religieuse. Cet état de fait pointe chez Husserl comme chez Heidegger ce que Montavont appelle une « fragilisation du sujet »[6]. Mais celle-ci n'a pas le même sens chez l'un et l'autre penseurs. Chez Husserl, « plutôt que d'ouvrir le champ d'une phénoménologie a-subjective, la passivité vient élargir le règne de l'*ego* au sein d'une egologie transcendantale »[7]. Chez Heidegger, s'il est également vrai que la passivité religieuse n'écarte pas le « je » du processus de constitution du sens, la *Ichbeteiligung*, la participation du moi, est entièrement à redéfinir (à la baisse pourrait-on dire) en tenant compte du déplacement notable du processus du constitution sur l'axe qui met face-à-face la conscience avec Dieu. On est en effet forcé de reconnaître que, dans le cadre d'une phénoménologie de la vie religieuse, la dimension de passivité que le

[5] A. Montavont, *op. cit.*, p. 10.
[6] *Ibid.*, p. 11.
[7] *Ibid.*, p. 9.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sujet porte en lui l'empêche de disposer entièrement de lui-même pour des raisons que la phénoménologie husserlienne ne peut pas réellement admettre. Tentons de détailler quelques unes de ces raisons.

Phénoménologie de la religion génétique

Comme nous l'avons suggéré plus haut, la constitution essentielle, lieu de la pré-donation historique-religieuse, peut être caractérisée par une certaine passivité. Le fait que Heidegger situe clairement le *topos* de la pré-donation dans un type de constitution, en l'occurrence une « constitution *essentielle* », laisse penser que l'une des prérogatives fondamentales de sa phénoménologie de la religion doit être l'analyse génétique des vécus religieux. C'est en tous cas ce que l'on peut admettre lorsqu'il pose la question : « Doit-on se livrer à une genèse de la couche fondamentale dans le religieux ? » (304). La présente note indique qu'il faut répondre à cette question par l'affirmative. Mais qu'est-ce qui nous assure que nous sommes dans le vrai lorsque nous avançons que la phénoménologie de la religion telle que la conçoit le jeune Heidegger doit inévitablement comporter une dimension génétique ? Pour s'assurer de cela, il suffit de faire retour à Husserl et à sa conception propre de la phénoménologie génétique, elle-même occupée de manière essentielle par le problème de la constitution que Heidegger met ici en exergue. « Expliquer l'origine génétique de quelque chose revient, selon Husserl, à montrer ce qui doit l'avoir précédé génétiquement eu égard à sa constitution » écrit Montavont[8]. Pour Husserl, cela revient à se pencher tout particulièrement sur les notions de « situation », d'« unité de la temporalité », d'« histoire » et de « genèse temporelle ». Force est de constater que l'on se meut ici dans une sphère très proche de celle dans laquelle opère le jeune Heidegger avec sa phénoménologie de la religion. Ce constat est confirmé à la lecture de cet autre passage de Montavont : « D'emblée, nous voyons que nous n'avons plus affaire à des possibilités aprioriques, mais à une situation et à une unité qui définissent une individualité ayant une histoire particulière »[9]. Que le lecteur veuille bien se rappeler ce constat concernant Husserl tout au long de la lecture de notre travail, et il n'aura aucun mal à déceler la proximité entre les deux penseurs,

[8] *Ibid.*, p. 38.
[9] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nonobstant le fait que l'un évolue sur un terrain a-religieux, l'autre sur un terrain ouvertement religieux. En effet, ce qui vient d'être dit de Husserl est absolument caractéristique de la phénoménologie heideggerienne des vécus religieux. La question se pose de savoir si Heidegger importe des éléments de la phénoménologie génétique husserlienne dans sa phénoménologie de la religion. À l'évidence, c'est bien le cas. Mais nous aurions plutôt tendance à nuancer ce jugement en rajoutant que Heidegger s'engouffre dans une brèche ouverte par Husserl peut-être à son insu, et qu'il prend le maître de vitesse en développant dans sa phénoménologie de la conscience religieuse des analyses que l'on retrouvera pour ainsi dire sécularisées dans les travaux de Husserl à partir des années vingt, c'est-à-dire postérieurement à la rédaction de l'esquisse. Nous devons maintenant continuer à démontrer ce rapprochement en développant l'analyse comparative des phénoménologies génétiques heideggerienne et husserlienne amorcée plus haut.

Chez Husserl, « l'ordre de fondation génétique est un ordre temporel de motivation ». Ainsi « la phénoménologie de la genèse s'occupe du devenir dans le flux temporel et des motivations qui opèrent dans ce flux ». De plus, on sait que chez Husserl encore, ce flux est plus ou moins ouvertement apparenté au « flux héraclitéen »[10]. Chez Heidegger, on trouve un cas de figure très proche, mais cependant modifié. La phénoménologie génétique de la conscience religieuse s'occupe de la mobilité de l'historique et des motivations qui opèrent dans cette mobilité. On observe ici deux déplacements fondamentaux : 1) le flux devient mobilité [*Bewegtheit*], un concept forgé par Heidegger lui-même pour l'analyse des oscillations [*Schwingungen*] qui se donnent à voir dans le monde de la vie religieuse et par conséquent dans les vécus religieux eux-mêmes (331) ; la mobilité ne doit en effet rien à Héraclite, elle est le propre de la relation originaire de l'âme à l'esprit absolu (336). 2) L'ordre temporel se fait plus nettement *ordre historique de motivation* ou *ordre des motivations historiques*. Ainsi, la notion de pré-donation se voit naturellement adjoindre le qualificatif essentiel d'historique. La conscience intime du temps, opérant dans un espace absolument pré-objectivant chez Husserl, est plus fondamentalement encore conscience intime de l'historicité

[10] Cf. sur ce point S. Luft, « Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt », in *Phänomenologische Forschungen*, Felix Meiner Verlag, 2005, p. 23.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du vécu, qui opère dans un espace absolument pré-théorétique chez Heidegger. Selon ce dernier, donc, toute activité de conscience dérive en dernière instance de la synthèse de la conscience de l'historique. Heidegger rectifie en quelque sorte le jugement de Husserl. Le maître n'a pas vu, ou pas assez tôt, que ce qu'il appelle « temps » [*Zeit*] ou « temporalité » [*Zeitlichkeit*] est en réalité assimilable à l'« historique » [*Historische* ou *Geschichtliche*] ainsi qu'à l'« historicité » [*Geschichtlichkeit*][11]. Il a mis trop longtemps à comprendre que les dangers et les limites de l'« historisme » [*Historizismus*], imputables avec raison à Hegel comme il le souligne dans son article « La philosophie comme science rigoureuse » (1910–1911) dans la revue *Logos*[12], pouvaient facilement être dépassés si tant est que l'on accepte de repenser l'histoire en terme de facticité. La phénoménologie de la religion génétique de Heidegger devrait ainsi permettre de remonter à la facticité religieuse, c'est-à-dire à la couche fondamentale du religieux (304), intégralement pré-théorétique et essentiellement historique. Ainsi, la genèse de la conscience religieuse n'est rien d'autre que la remontée husserlienne jusqu'aux « couches les plus élémentaires de la constitution » [*die tieferen Schichte, die genetischen Unterstufen*][13], mais opérée par le truchement de la conscience de l'historique.

Vie et histoire

La phénoménologie génétique de la conscience religieuse nous invite donc à repenser le « Je » religieux dans son mode d'être originaire, qui est présence vivante, affective et effective à Dieu. Mais pour ce faire, elle doit affronter

[11] Husserl en viendra en effet à une analyse proche de celle de Heidegger, mais plus tardivement que lui. C'est ce que confirme l'article de S. Luft (art. cit.) dans son ensemble.

[12] Cf. J. A. Barash, *Heidegger et le sens de l'histoire*, trad. fr. S. Taussig, Paris, Galaade, 2006, p. 77 et pp. 99–100. Husserl fustige l'historisme comme « soit un *affaiblissement*, soit une *corruption* de la dynamique visant à constituer une science philosophique rigoureuse ». Cf. E. Husserl, « Philosophie als strenge Wissenschaft », in *Aufsätze und Vorträge* (1911–1921), p. 7. Précisons que l'attaque de Husserl contre l'historisme comme « relativisme historique » est parfaitement légitime d'un point de vue heideggerien ; mais il n'empêche que le premier Husserl a raté la compréhension de l'histoire au sens de l'histoire d'une vie.

[13] Cf. E. Husserl, *Hua* XV, resp. p. 613 et p. 171. On note que Heidegger glose « Unterstufen » par « Grundstufe ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la passivité, ce que nous avons défini plus haut avec Montavont comme sa propre part d'ombre. La passivité a trait au double problème de la donation et de la constitution. Lorsqu'on s'interroge avec Husserl et Heidegger sur ce double problème, on prend conscience d'un fait fondamental : « il n'y a de donation que sur fond de pré-donation ; de même il n'y a de constitution que sur fond d'inconstituable »[14]. Cela conduit à reconnaître « sous le nom de "facticité" les limites d'une pensée de l'intentionnalité »[15]. Mais il subsiste une différence fondamentale entre le traitement husserlien et le traitement heideggerien de la notion de facticité. Pour Husserl, elle est d'abord apparue comme une limite (et cela avant tout) en ce que le maître est forcé de reconnaître que l'*ego* transcendantal n'est pas la source absolue de la donation (la *Selbstgegebenheit*) et de la constitution du sens. Pour Heidegger, la facticité, plus particulièrement celle de la vie religieuse, est une véritable chance en ce qu'elle permet d'expliquer *comment* le sujet religieux est initialement affecté par autre chose que lui-même, plus précisément par Dieu – on parlerait ici volontiers d'hétéro-affection. Alors que la *Vorgegebenheit* place la phénoménologie husserlienne « face à ses propres limites – qui sont celles d'une donation qui s'est toujours déjà précédée, d'une donation dont le sens est d'être déjà donnée »[16] ; cette même *Vorgegebenheit* ouvre littéralement la voie à l'analyse heideggerienne de la conscience religieuse. Une conscience dont le propre est d'être religieuse en vertu de quelque chose qui n'est pas elle, qui l'a toujours déjà précédée dans l'ordre de l'être comme dans l'ordre du sens – à moins que ces deux ordres ne fassent qu'un.

De manière claire et évidente chez Heidegger et de manière quelque peu forcée et confuse chez Husserl, le concept de pré-donation, symbole par excellence de la passivité de la conscience, n'est compréhensible qu'en regard du thème central de la vie. Le thème de la vie est assez discret dans les premiers écrits de Husserl, lequel préfère s'attarder sur la notion d'acte de conscience. Sa présence est souvent diffuse et ne se donne à voir que dans certaines expressions connexes plus ou moins proches sur le plan terminologique[17]. On s'aperçoit tout de même qu'il prend de plus en plus de poids au fur et à mesure que Husserl découvre

[14] A. Montavont, *op. cit.*, p. 11.
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*, p. 12.
[17] Cf. sur ce point A. Montavont, *op. cit.*, pp. 15–16.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'importance de la passivité dans l'ensemble des types de constitution. En ce qui concerne Heidegger, nous avons déjà commencé à entrevoir le poids de la *vie* dans sa proto-phénoménologie de la religion ; constat qui se poursuivra tout au long de notre commentaire. Une fois encore, on est forcé de constater que le jeune Heidegger a pris Husserl de court et qu'il a développé avec une formidable acuité ce qui, dans les premiers écrits du maître, ne se trouvait qu'à l'état d'intuitions primaires et non développées, intuitions géniales mais confuses. En somme, Heidegger fait *effectivement* de la vie un concept thématique, ce que Husserl n'a jamais réussi ou qu'il n'a jamais voulu entreprendre pour des raisons d'ailleurs énigmatiques[18]. Et si la vie a posé tant de problèmes à Husserl, c'est peut-être car elle est l'élément qui l'oblige « à déplacer la frontière traditionnelle qui sépare l'activité de la passivité »[19]. On est frappé des correspondances entre le propos heideggerien et la manière dont Montavont résume le déplacement quelque peu forcé que Husserl est amené à opérer au sein de sa propre phénoménologie : « du sens de l'acte de la conscience vers la vie intentionnelle, de l'acte isolé à l'acte pris dans l'enchaînement de la vie [*Lebenszusammenhang*] »[20].

Husserl veut « prendre sur le fait la vie de la conscience transcendantale dans son accomplissement même »[21]. Heidegger veut prendre sur le fait la conscience *religieuse* dans son accomplissement [*Vollzug*] même. Ici, les parallèles ne trompent pas. Heidegger reconnaît avant le Husserl de la maturité que l'intentionnalité est fonction d'un vivre avant d'être fonction de connaissance[22]. En effet, la passion de Heidegger pour le pré-théorétique préfigure le revirement de Husserl qui reconnaîtra que l'expérience se déroule effectivement avant que le moi ne la

[18] Tout au long de son livre, Anne Montavont expose certaines hypothèses sur « l'absence d'un concept thématique de la vie dans la phénoménologie husserlienne » (*op. cit.*, p. 16). On trouvera un bon résumé de ces hypothèses dans la conclusion de son ouvrage « Husserl contre Husserl. Fécondités et limites » (pp. 273–283).

[19] A. Montavont, *op. cit.*, p. 17. Citons encore la page 18 : « Il n'y a pas *un* vécu séparé mais *des* vécus qui s'enchaînent les uns aux autres pour constituer l'ensemble de la vie, le *Lebenszusammenhang* ». On croirait lire Heidegger !

[20] *Ibid.*

[21] Formule de E. Fink, « Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit », in *Edmund Husserl 1859–1959*, Den Haag, Nijhoff, 1959, p. 114.

[22] Cf. A. Montavont, *op. cit.*, p. 21.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

reprenne pour en faire un objet de connaissance. La sphère de vécu pré-théorétique de Heidegger, sphère gouvernée majoritairement par la passivité, est assimilable à la sphère pré-réflexive que Husserl cherchera également à mettre au jour. Dans la religion plus qu'ailleurs, la mobilité du vécu est centrée autour du *hic & nunc* auquel Heidegger attribue un privilège insigne en tant que phase absolument originaire. L'originaire est ici compris historiquement comme présent ou maintenant historique, c'est-à-dire comme facticité religieuse. Et le présent facticiel du vécu religieux est lui-même motivé dans l'appel de Dieu (332), le *fiat* producteur en lequel l'opération de conscience jaillit originellement. Or l'appel de Dieu se déroule entièrement dans le champ de passivité de la conscience. L'appel est affection, dit Husserl[23]. Cela est également vrai pour Heidegger, si et seulement si l'on prend la peine de préciser que l'appel est appel par un (Tout-)Autre ; c'est-à-dire que l'appel est *hétéro-affection, affection divine* et non pas auto-affection, affection hylétique, affection mondaine ou affection associative, etc. comme le soutient Husserl parfois avec entêtement[24]. En somme, dans la phénoménologie de la religion heideggerienne, vivre, c'est être déterminé par autre chose que soi, plus précisément par Dieu dont l'appel m'affecte passivement dans une pré-donation qui informe ma première foi, ma croyance originelle, mon *Urdoxa* (329).

On touche ici aux limites de notre approche comparative entre Husserl et le jeune Heidegger. Les parallèles ne peuvent être conduits à leur terme en raison d'une divergence fondamentale entre les deux auteurs. Husserl pense la pré-donation et la facticité en rapport au divers hylétique, tandis que Heidegger pense la pré-donation historique-religieuse de Dieu dans la foi en rapport au pur *eidos* (307). La phénoménologie heideggerienne opère une recentration radicale sur l'essence et entend ainsi doubler son entreprise génétique d'une entreprise eidétique qu'elle considère comme fondamentale pour son projet. Husserl et Heidegger sont d'accord sur un point : la *hylè* est irréductible à tout *eidos*. Pour cette raison, la phénoménologie de la religion, qui se meut dans la sphère des essences, doit dépasser la conception husserlienne trop imprécise de la pré-donation passive d'une affection quelconque dans le monde

[23] Cf. A. Montavont, *op. cit.*, pp. 222–229, qui cite *Hua* XI, p. 166 *et passim*.
[24] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pour atteindre à une conception de la pré-donation passive d'une affection particulière – l'affection divine – dans la foi. Cela explique enfin pourquoi Heidegger juge nécessaire « d'exclure toutes les difficultés inauthentiques et *présumées* » qui, chez Husserl, recouvrent le noyau du problème de la pré-donation et empêchent de fait de se concentrer sur l'eidétique invariable de la conscience religieuse. Eidétique au centre de laquelle réside le phénomène *essentiel* de la foi[25].

2. « DONATION ABSOLUE » HUSSERLIENNE ET « *AUTHENTIQUE* DONATION ABSOLUE » HEIDEGGERIENNE

Réaffirmer l'indépendance de la phénoménologie de la religion

Dans la suite de la note, Heidegger revient sur un problème déjà évoqué auparavant, à savoir la détermination de la posture phénoménologique par rapport à la posture religieuse. L'*homo religiosus* est-il le seul apte à *comprendre* la vie religieuse ? Ou bien est-ce que le phénoménologue peut lui aussi apporter sa contribution à l'herméneutique des vécus religieux ? On pourrait même retourner la question : l'homme religieux n'est-il pas trop impliqué pour comprendre son propre vécu ? Le phénoménologue n'est-il pas mieux placé, lui qui se situe au niveau des essences mais qui est néanmoins censé travailler de manière radicale, c'est-à-dire avec un certain recul « scientifique » que lui procure notamment le geste de réduction ? Citons ce que Heidegger écrit à ce sujet avant de tenter une brève interprétation :

> La question de savoir si les hommes non religieux comprennent cette analyse, doit être distinguée de la question de savoir si seuls des hommes religieux peuvent bénéficier d'une authentique donation "absolue". Plus loin, la question de savoir si la manière du comment limite la "validité essentielle" de l'analyse, est totalement indépendante du nombre de ceux qui reconnaissent et comprennent.

Une première manière de comprendre cet extrait consiste à suivre Greisch qui explique que, au lieu de se demander si la philosophie doit faire la promotion de la religion, on ferait mieux de s'interroger sur les capacités des hommes non religieux « d'admettre la pertinence

[25] Cette considération doit être complétée avec l'analyse de la note « Foi » (329) que nous livrons plus loin, au chap. XVI.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'une analyse phénoménologique de la conscience religieuse, et ce indépendamment de la question de savoir si seuls des hommes religieux peuvent bénéficier d'une authentique donation absolue »[26]. Ce n'est pas prendre un risque que de déclarer que, dans l'optique particulière de Heidegger, les hommes non religieux auraient tort de rejeter la pertinence d'un examen phénoménologique de la vie religieuse. Husserl lui-même, farouche défenseur de la plus haute probité scientifique en phénoménologie – toute compromission avec son objet d'étude invalide l'analyse qui en est donnée – reconnaît qu'il y a des régions de conscience et que chaque vécu reçoit une coloration spécifique en fonction de son monde environnant, de sa sphère d'existence[27]. Heidegger confirme ce jugement en lançant un « bas les pattes à ceux qui, sur le sol religieux, ne se sentiraient pas sur un sol authentique » (305). Il est donc clair que la phénoménologie ne doit montrer aucune inhibition à porter son attention sur la vie religieuse, quand bien même elle se verrait reprocher soit par des hommes non religieux soit par des hommes religieux de ne pas être à sa place dans cette aire analytique.

L'authenticité comme spécificité de la donation absolue religieuse. De Marion à Heidegger

Il y a dans le passage que nous avons cité plus haut une question ouverte par le propos heideggerien qui mérite que l'on s'y attarde. Nous faisons ici référence à la mention d'une « donation absolue authentique ». Pour comprendre cette mention à première vue banale, il faut de nouveau faire retour à Husserl. Selon toute vraisemblance, lorsque Husserl parle de « donation absolue », il ne signifie rien d'extraordinaire, comme on peut le lire dans *L'idée de la phénoménologie* de 1907[28]. Comme le note Grondin, la « donation absolue » [*absolute Gegebenheit*] est en fait un terme dont Husserl se sert pour désigner les phénomènes de la conscience passés

[26] J. Greisch, *BA* III, p. 540.

[27] Cf. par exemple J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, *op. cit.*, p. 21 : « [...] Husserl avait réintégré au phénomène tout donné intuitionné en tant qu'intuitionné – donc légitimé la validité du vécu religieux en tant que donné intuitivement – [...] ». Cf. aussi J. Greisch, *BA* II, p. 34 et pp. 38–41.

[28] Cf. *Hua* II, p. 44 ; trad. fr., p. 68.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par la réduction phénoménologique[29]. Sur la base de cette constatation, Grondin reproche au livre *Étant donné* de Marion de « surdéterminer un concept – celui de donation absolue – qui ne jouit pas d'un poids particulier chez Husserl »[30]. Plus encore, « c'est chez Husserl que Marion cherchera les traces d'une pensée plus originaire de la donation », essayant par là de faire droit à ce qu'il nomme les « phénomènes de révélation » ou de « Révélation » dans sa phénoménologie théo-logique. En quoi la controverse Grondin-Marion intéresse-t-elle notre interprétation de Heidegger ? Nous pensons que Grondin a entièrement raison de reprocher à Marion d'aller chercher chez Husserl les moyens d'analyser les phénomènes saturés par excellence que représentent les phénomènes de révélation. En effet, Marion aurait plutôt eu intérêt à aller chercher des appuis du côté du jeune Heidegger. Pourquoi donc ? Car il semble qu'en parlant de « donation absolue *authentique* », Heidegger dise plus que Husserl parlant de « donation absolue » tout court. Bien que Heidegger se désintéresse de la question de savoir si seuls les hommes religieux peuvent bénéficier d'une authentique donation absolue, il marque cependant, à son insu, l'existence d'une donation absolue authentique apparemment propre à la spécificité de la sphère religieuse. En d'autres termes, il n'est pas impossible que Heidegger ait implicitement reconnu l'existence de phénomènes de révélation au sens où Marion les définit[31].

Seulement, pour Heidegger, même si cette donnée selon laquelle une donation absolue religieuse, que caractériserait son authenticité, était avérée, cela ne changerait rien aux prérogatives de la phénoménologie pour la simple et bonne raison que la phénoménologie heideggerienne de la conscience religieuse ne considère pas la mise entre parenthèse de Dieu et des phénomènes religieux comme un préalable méthodique nécessaire, comme c'est le cas chez Husserl. La phénoménologie de la religion ne peut pas procéder à la fameuse *Ausschaltung* de Dieu commandée par

[29] Cf. J. Grondin, « La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion », in *Dialogues*, 38/1999.

[30] *Ibid.* : « Au surplus, il ne lui est pas spécifique (à Husserl), car Kant, comme plusieurs autres, se servait déjà de cette notion [...] Cette conception générale de la *Gegebenheit* correspond aussi vaguement aux "données" de la science, aux *data* des positivistes et de tous ceux qui ont affaire à des "données" [...] » (p. 8).

[31] Cf. J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, p. 8.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Husserl, ou du moins, elle ne peut le faire de façon identique à celui-ci[32]. Il paraît tout de même difficile de se tirer une balle dans le pied ainsi ! Rayer Dieu aussi simplement du tableau de la situation herméneutique de la phénoménologie de la religion, c'est adopter une présupposition pour le moins illégitime qui fragilise – voire neutralise – la possibilité qu'il existe une intuition d'une authentique donation religieuse absolue. Or Heidegger, par respect pour l'authenticité de la conscience religieuse et de son monde, semble se refuser à nier une telle possibilité. Tout laisse effectivement à penser que la mise hors circuit de la transcendance divine doit être opérée sensiblement différemment dans une phénoménologie de la religion et dans une phénoménologie orthodoxe, de type purement husserlienne.

Voilà en quoi nous sommes autorisé à écrire qu'une phénoménologie de la religion du type de celle que Marion souhaite mettre en œuvre est susceptible de trouver dans la glose heideggerienne sur l'« authentique donation absolue » des éléments de la plus haute utilité, quand bien même Heidegger lui-même avait décidé à ce moment précis de ne pas rentrer dans des considérations de détail. À son insu, le jeune Heidegger a donc ouvert des voies qu'il n'est pas interdit d'emprunter pour éclairer son propos et tester les présupposés d'une phénoménologie comme celle de Marion.

Ce constat appelle encore une dernière remarque en écho à une autre question posée par Heidegger dans cette note. En regard de ce qui vient d'être dit, on peut en effet soulever la question suivante : « dans quelle mesure une intégralité ou complétude [*Vollständigkeit*] de la détermination essentielle [*Wesenbestimmung*] peut-elle être atteinte à partir d'une ou plusieurs formations historiques ? ». Cette interrogation nous assure

[32] Marion ouvre des possibilités interprétatives illimitées en écrivant dans *Étant donné* (p. 106, note 1) : « Encore faut-il noter qu'ici le "Dieu" mis entre parenthèses ne se définit que comme le fondement de la facticité du monde, donc selon sa seule acception métaphysique d'étant transcendant hors du monde. Cette acception étroite laisserait donc intacte toute définition qui ne s'appuierait pas sur une transcendance de ce type (métaphysique) ; or il se trouve précisément que la théologie révélée définit Dieu aussi bien par l'immanence que par la transcendance : ainsi, selon Saint Augustin, Dieu se découvre-t-il comme "interior intimo meo" (*Confession*, III, 6, 11). Cette immanence plus radicale que la région-conscience tomberait-elle encore sous le coup de la réduction ? Il faudrait le démontrer, à tout le moins ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que Heidegger a pensé l'authentique donation absolue non pas dans l'optique de la conscience pure husserlienne – qui implique la réduction phénoménologique de Dieu lui-même – mais dans celle de la conscience pure historiquement constituée (303). Grondin reproche avec raison à Marion d'avoir trop simplement et naïvement accentué le sens de la donation absolue husserlienne pour l'intégrer à sa propre phénoménologie de la religion. Il a délibérément mal lu Husserl qui, en vertu du principe de l'intentionnalité, conçoit la donation absolue comme « toujours investie de visées, de strates ou de couches d'intentionnalité », i.e. « de l'histoire, du discours, des valorisations canoniques, perceptives, actives ou passives »[33]. Grâce à sa pensée de l'historicité de la conscience, Heidegger, pour sa part, est en mesure de concevoir une *authentique donation religieuse absolue historique* de part en part, sans que cela ne pose de problème sur le plan de la méthode ni ne fasse de l'ombre à l'absoluité de la donation en question sur le plan du contenu. L'« intégralité de la détermination essentielle » de l'authentique donation religieuse absolue est même précisément réalisée sur la base de la prise en compte de la conscience historique et de ses « différentes caractéristiques ou formations » [*Ausprägungen*] au sein d'un comprendre originel. En fin de compte, l'authentique donation religieuse absolue de Heidegger rejoint et complète la définition de la donation absolue que livre Husserl dans un appendice à un texte de 1917 : la donation absolue, écrit-il, est : « le vécu phénoménologiquement réduit en tant qu'*événement* dans le temps phénoménologique »[34]. Chez Heidegger, l'événement en question est originairement religieux et le temps phénoménologique fondamentalement historique.

Nous avons déjà fait remarquer plus haut que les rares commentateurs de l'esquisse ne disent pas mot de notre note, comme si son opacité interdisait de trop se prononcer. Les raisons qui ont poussé Greisch, Kisiel, Capelle, Van Buren et les autres à contourner les difficultés sont parfaitement compréhensibles : la brièveté des indications fournies par Heidegger ne permet pas de comprendre précisément ce qui est signifié. Ce constat vaut avant tout pour ce qui est dit de l'essence [Wesen] *à la fin de la*

[33] J. Grondin, art. cit., p. 9.

[34] E. Husserl, Beilage V au texte « Phänomenologie und Erkenntnistheorie » (1917), intitulé « Über ursprüngliche Zeitbewusstsein. Absolutgegebenheit und ihr Gegebensein durch Erscheinungen », in *Hua* XXV, pp. 219–225, ici p. 225.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

note. Ainsi, à l'instar des chercheurs précités, il nous est apparu plus sage pour cette fois de ne proposer aucune interprétation concernant ces lignes. Nous donnons tout de même la traduction française du passage en question, afin que le lecteur se rende compte par lui-même des difficultés insolubles auxquelles nous avons été confronté. Comprenne qui pourra !

Heidegger écrit : « Essence : détermination essentielle-constitutive (constitutive de l'essence) [*wesenkonstituierende Bestimmtheit*], c'est-à-dire essentiellement, [comme] appartenant à l'essence. *Et* essence : totalité comme plénitude essentielle et réalisation [*Vollendetheit*] essentielle de la cohésion essentielle de ce qui appartient à l'essence. Et les corrélats constitutifs correspondants, et les modes de comportement et d'attitude ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE VIII

PHÉNOMÈNES RELIGIEUX

Dans cette note, Heidegger pense bon de citer quelques phénomènes de la vie religieuse qui mériteraient une explication, sans pour autant s'étendre sur l'interprétation qu'il s'agit de leur donner. Nous allons essayer de détailler quelques-unes des implications de cette analyse phénoménologique *appliquée*.

1. Petite phénoménologie du silence religieux

Le premier phénomène cité est le silence qui, précise Heidegger, devra être pris « en connexion avec le problème de l'*irrationalité* ». Le choix du silence est judicieux. Ce phénomène se situe au cœur de la vie mystique et, même s'il peut et doit être traité pour lui-même, sa mention permet bien souvent d'ouvrir sur d'autres connexions de sens primordiales au sein de la vie religieuse. Ainsi le rapport à la prière, au culte, à l'ascèse ou à l'*Abgeschiedenheit*. L'histoire du phénomène du silence est aussi intéressante en ce qu'elle croise trois dimensions particulièrement fécondes pour la phénoménologie : la dimension (purement) mystique et contemplative, la dimension philosophique et la dimension liturgique. Du point de vue de l'histoire des religions, ce phénomène a un passé religieux chargé. Présent dans les sectes et religions orientales, le judaïsme et l'islam, le silence est aussi exploité de manière particulièrement intéressante par les différentes traditions chrétiennes occidentales et orientales[1].

Une analyse phénoménologique du silence doit donc essayer d'embrasser du regard, et ce simultanément, la multiplicité des modes d'apparition et des directions de sens du phénomène. Impossible dans

[1] Pour un aperçu, cf. R. Neu, J. Kreuzer, A. Heinz, art. « Schweigen », in *RGG* (nouvelle édition) ; G. Mensching, E. Hertzsch, art. « Schweigen », in *RGG* (ancienne édition) ; G. Mensching, *Das Heilige Schweigen*, 1926 ; F. Heiler, *Das Gebet*, *op. cit.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le cadre de ce travail de se substituer à Heidegger et d'entreprendre une étude exhaustive du phénomène du silence. Mais nous pouvons tout de même tracer quelques voies interprétatives afin de montrer en quoi le silence a pu intéresser le jeune Heidegger et en quoi il intéresse la phénoménologie de la religion en général.

Nous pensons tout d'abord à une série religieuse présente dans la vie mystique. Il s'agit de la série « Foi – Ascèse – Prière – Silence – Détachement – Amour – Charité ». Cet alignement reprend des phénomènes que nous avons tous croisés au moins une fois depuis le début de cette étude, ce qui nous assure que nous ne nous aventurons pas totalement hors des sentiers battus par le jeune Heidegger. L'enchaînement de ces termes forme un concentrisme qui culmine dans le phénomène *événemential* du silence. En effet, nous avons bien plus de cinq termes disposés de manière concentrique autour d'un élément central. Nous pouvons donc affirmer que nous sommes en présence d'une telle figure[2]. Cette figure que nous empruntons à la rhétorique permet de montrer selon nous la richesse de la vie mystique ainsi que la manière dont les différents phénomènes qui la composent s'imbriquent et s'orientent souvent autour d'un pôle en particulier.

Si l'on décompose le processus de l'enchaînement précité, on obtient quelque chose comme suit. Le vécu mystique résulte avant tout d'un geste spirituel qui se traduit par une vie théologale « en Christ »[3]. Notons que nous rencontrons une fois de plus le *in Christo* qui intriguait tant le jeune Heidegger. Il faut bien remarquer que si les phénomènes nommés sont distincts, l'expérience vécue mystique en tant que telle ne peut absolument pas être disloquée, sous peine de perdre sa signification. Le sujet mystique s'engage sur un chemin qui commence avec la *foi* (découverte en Christ). Comme nous l'avons déjà esquissé, la foi est le lieu nodal de l'expérience religieuse qui assure, sinon la donation des phénomènes religieux elle-même, tout au moins leur recueillement et leur cristallisation. Il n'est donc pas surprenant que nous la rencontrions au début de la série. Le sentiment mystique grandit en quelque sorte *à travers* la foi. L'*ascèse* ensuite, comme expression de la foi et motivée

[2] R. Meynet, *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et exposé systématique*, Paris, Cerf, 1989, pp. 327–331.
[3] J.-Y. Lacoste, art. « Monachisme », in *DCT*, p. 753.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en elle, contribue à bâtir une nouvelle temporalité pour l'être-devenu-mystique, plus originaire et plus proche du christianisme primitif[4]. Dans le cadre de cette nouvelle temporalité, il est désormais possible de s'adonner à la construction d'une relation consciente *et* constante avec Dieu. Cette relation passe par la *prière*. La prière est un acte liturgique qui occupe une place très importante dans la vie mystique. Il s'agit d'une pratique religieuse essentielle en ce que l'homme s'adresse directement à Dieu sous la forme d'une requête ou d'une demande. Mais pour le mystique, elle se transforme vite d'un acte liturgique en un acte purement mystique. C'est là le second aspect de la prière que Heidegger semble avoir privilégié. Celui qui comprend que ce phénomène a une face cachée qui, une fois découverte, est susceptible de conduire à la réelle communion, à l'union avec Dieu[5], enrichit considérablement son vécu religieux. C'est au cœur de la prière qu'intervient l'élément culminant (dans l'intériorisation) et fulminant (irrationnel) du *silence*. La prière est un état intérieur préalable[6] qui va permettre l'avènement, ou plutôt l'événement de la donation de ce nouveau phénomène. La teneur hautement mystique du silence tient au fait qu'il consiste en une ascèse de l'usage de la parole. Il *est* littéralement *le* passage de l'acte liturgique à l'acte mystique. Il fait cesser la demande en même temps qu'il appelle à l'union avec Dieu. Pourquoi avons-nous défini plus haut le silence comme phénomène *événemential* ? Parce qu'il ne se réduit pas à l'absence d'émission vocale. Il est bien plutôt jaillissement. Il « communique les suprêmes profondeurs de la révélation »[7]. Par où l'on peut dire que le silence rejoint le *Grund* originaire de la vie religieuse. Cet événement qui « pénètre la potentialité divine » est ainsi identifiable à l'intuition mystique de Dieu elle-même[8]. Le silence est l'*essentiel* de la vie mystique

[4] À l'époque médiévale, beaucoup de monastères finiront par adopter le rythme des sept célébrations quotidiennes, en conformité avec une exhortation des Psaumes (118, 164) et la « volonté de prier sans cesse » de Saint Paul (1 Th 5, 17).

[5] Ces deux aspects de la prière sont ceux qui transparaissent chez Jean Damascène, *Expositio fidei*, 68. C'est à partir de cette définition (qui reprend déjà ce qui l'a précédé) que la duplicité de la prière sera « canonisée ».

[6] G. Mensching, art. « Schweigen », in *RGG* (ancienne édition), p. 1606.

[7] G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion* (1933), trad. fr. J. Marty, Paris, Payot, 1948, p. 424.

[8] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et paradoxal en ceci que, bien qu'il opère *per viam negationis*, il recouvre un sens absolument positif dans et pour le vécu mystique[9].

On peut dire ensuite que l'événement du silence ne « retombe pas », et que d'autres phénomènes viennent s'y donner. C'est le cas du détachement et de son corrélat direct, le délaissement. Nous avons déjà entrevu l'importance du sens de ces termes dans la mystique eckhartienne ainsi que dans la théologie luthérienne. Le détachement et le délaissement présupposent tous deux le silence comme *atmosphère* du monde propre [*Selbstwelt*], comme ce qui prépare au dépouillement progressif en vue de l'union à Dieu. Si la percée en retour de l'âme vers Dieu est une méditation qui demande la rigueur des enchaînements (de la foi à l'amour, en passant par l'ascèse, la prière, etc.) et l'unité du tout[10], alors on peut dire que l'élément central « silence » du concentrisme prend précisément la forme de l'*Urform* de cette méditation et, plus loin, de cette unité. Le détachement et le délaissement s'opèrent *dans* le silence irrationnel qui communique le secret de la révélation. Cela signifie également qu'il n'est pas nécessaire de s'absoudre du silence, puisque celui-ci n'est rien d'autre que la forme originaire irrationnelle de l'élément mystique. Du détachement et du délaissement, nous l'avons vu, ne subsiste que l'*amour*. La kénose est amour et consiste en un « devenir-rien » dont la finalité est tout simplement l'union avec Dieu lui-même. « L'amour nous fait devenir ce que nous aimons » comme le dit Augustin et après lui Maître Eckhart[11]. Or, lorsque ce que nous aimons est Dieu, nous en venons à rejoindre Dieu et ne faire plus qu'un avec lui. Cet amour n'est pas non plus sans rapport avec l'événement du silence. Comme c'était déjà le cas pour le détachement et le délaissement, le silence peut également se muer en *Urform* de l'amour. Maître Eckhart insiste sur le fait que, dans la recherche de Dieu, il ne faut privilégier aucune voie et ne s'en tenir qu'à ceci : n'avoir que Dieu en vue et ne chercher que Lui[12]. Ce serait donc une erreur phénoménologique que de considérer le silence comme

[9] Voir à ce sujet les vues très stimulantes de B. Welte, *Religionsphilosophie*, Frankfurt/M., Knecht, 1997, pp. 241–246.
[10] Maître Eckhart, *Du Détachement*, *op. cit.*, p. 11.
[11] Cf. Saint Augustin, *Sermons*, « In epistulam Johannis ad Parthos » ; Maître Eckhart, Sermon 5a, traduit en français par J. Verain, *L'amour nous fait devenir ce que nous aimons*, Paris, Mille et une nuits, 2000, pp. 9–16, ici p. 12.
[12] M. Eckhart, *Du Détachement*, p. 15.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une voie qui mène à Dieu car, comme le dit Maître Eckhart, privilégier une voie, en l'occurrence le silence, c'est avoir la voie, mais ne pas avoir Dieu[13]. Vu phénoménologiquement, le silence ne fonctionne pas par exclusive. En tant que forme originaire, il ouvre à toutes les voies qui conduisent à Dieu sans jamais s'identifier à l'une d'entre elles. *Urform* de l'amour, le silence « mène » à Dieu. Reste enfin un autre degré, ultime, du vécu mystique qui s'exprime à travers le silence : la charité. Autre forme d'amour, le pur *agapê* se distingue de l'*éros* en ce que le premier vient de Dieu alors que le second est purement humain[14]. Pourquoi revenir finalement vers la charité, et ne pas s'en tenir à l'amour *éros* ? Cela traduit une volonté de retour au christianisme primitif [*Urchristentum*] et donc aussi aux textes néo-testamentaires : « Dieu {est} *agapê* » (1 Jean 4, 8).

2. Les linéaments d'une phénoménologie de la liturgie

Une autre voie qui s'offre à nous consiste à se concentrer sur la teneur liturgique du silence et à insister sur ses conséquences. Selon J.-Y. Lacoste, philosophe, théologien et auteur d'une phénoménologie de la liturgie[15], le liturgique est absent de la phénoménologie de la religion du jeune Heidegger[16]. Dans son analyse comparative entre le jeune Heidegger et Lacoste, Jean Greisch ne remet pas ce constat en cause et déplore également l'absence de dimension liturgique dans la phénoménologie de la religion du jeune Heidegger. Nous sommes forcé de constater que ni Greisch ni Lacoste ne se sont préoccupés de la présence explicite de phénomènes radicalement liturgiques dans notre texte. Que font-ils des mentions du silence, du culte, de l'admiration et de l'étonnement dans l'esquisse ? Pour nous, il ne fait aucun doute que Heidegger planifie une phénoménologie de ces différents éléments. Même s'il ne mènera jamais cette entreprise à son terme, il n'a pas fait l'impasse sur la dimension liturgique de la vie religieuse en général et de la vie mystique en particulier. Par conséquent, on peut dire qu'il y a bien chez le jeune Heidegger

[13] *Ibid.*
[14] C'est la thèse principale de l'ouvrage de A. Nygren, *Eros och Agapê*, Stockholm, 1930/1936.
[15] J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu, op. cit.*, p. 2.
[16] J. Greisch, *AV&AS*, pp. 214–215.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les linéaments d'une phénoménologie de la liturgie, bien qu'elle ne parte évidemment pas des mêmes présupposés que celle de Lacoste[17].

Certes, le face-à-face qui oppose les deux phénoménologies religieuses de la liturgie mériterait un examen approfondi de cette différence de présupposés. Mais cela nous entraînerait trop loin du jeune Heidegger. On peut donc se contenter de noter que (a) pour Lacoste, la « logique liturgique » est « immédiatement seconde » (*op. cit.*, p. 126) car le *coram Deo* liturgique doit surmonter le monde de la vie pour arriver à la monstration (*ibid.,* p. 125) ; alors que (b) chez Heidegger, la liturgie peut très bien faire partie de l'immédiateté première de la vie religieuse et elle ne saurait être transposée hors des limites du monde de la vie religieuse qui, par ailleurs, s'étend partout et en tout *pour* une conscience religieuse[18].

Si donc Greisch s'étonne que la liturgie n'apparaisse pas dans le cours sur Paul, malgré la mention du *coram Deo*, ce n'est pas une lacune ou un oubli de la part de Heidegger comme il le laisse entendre[19]. Il faut bien plutôt reconnaître que ce jugement tient surtout au fait que Greisch continue de comprendre le *coram Deo* au sens où Lacoste le définit, c'est-à-dire en termes de topologie. Or la topologie de Lacoste n'est pas exempte de présupposés philosophiques en ce qu'elle comprend le passage vers le lieu liturgique comme un passage de l'athéisme au religieux. Lacoste pose un « athéisme de la vie » (suivant en cela Husserl), ainsi que de la facticité[20], comme lieu préalable à la liturgie. Or, pour

[17] De même, Greisch trouve « troublant » que dans le cours de 1920 sur Saint Paul, Heidegger dressant un tableau récapitulatif des phénomènes, ne fasse aucune allusion à la liturgie alors même que le *coram Deo* est « une catégorie constitutive de la facticité chrétienne » (*AV&AS*, p. 215, en réf. à GA 60, pp. 95–96). À cela nous répondons qu'en 1920 en effet, la liturgie n'est plus au centre de ses préoccupations. Mais si l'on considère que l'explicitation de la mystique médiévale livrée dans l'esquisse est toute entière placée sous le signe du *coram Deo* – ce qui se vérifiera tout au long de notre analyse –, alors le constat de l'absence du liturgique dans la phénoménologie de la religion se révèle faux.

[18] Si tel n'était pas le cas, pourquoi Heidegger aurait lié son analyse du vécu mystique à celle de l'expérience religieuse en général ?

[19] J. Greisch, *AV&AS*, p. 215. L'esquisse prouve magistralement le contraire.

[20] J.-Y. Lacoste, *op. cit.*, p. 126, sur la facticité, p. 105 ; voir aussi J. Greisch, *BA* II, p. 269.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le jeune Heidegger – nous ne cessons de le répéter – la vie, pour la conscience mystique, est *originairement religieuse*, dans son immédiateté première, et non seconde, pour reprendre la terminologie de Lacoste.

3. Trois phénomènes liturgiques liés : « Anbetung », « Bewunderung » & « Verwunderung »

L'analyse du silence que nous avons livrée a posé les premiers jalons pour une phénoménologie de la religion orientée vers les actes liturgiques. Nous l'avions déjà annoncé : Heidegger ne se limite pas au silence. Il continue à explorer la connexion de sens et d'effets qui se déploient à partir de ce premier phénomène[21]. C'est ainsi qu'il en vient à considérer la question de l'*adoration* [*Anbetung*]. Si l'on en croit A. Heinz, le lien avec le silence n'est pas fortuit, car dans le christianisme, « l'adoration silencieuse est ce qui répond à la présence-réelle du Christ intensément vécue » [*die intensiv erlebte Realpräsenz Christi wurde mit* schweigender Anbetung *beantwortet*][22]. Sans doute Heidegger sait-il que le silence sacré est l'une des formes privilégiées de l'adoration et que cette connexion peut se révéler particulièrement féconde pour sa phénoménologie de la religion[23]. Par ailleurs, le lien entre silence et adoration renaît avec force pendant la période médiévale et atteint son apogée dans la mystique de la piété, laquelle décline le silence comme la forme adéquate de l'adoration de l'*ineffabile* divin[24]. Mais consumons le passage de l'un à l'autre de ces phénomènes, afin de nous concentrer sur la teneur propre de l'adoration ainsi que sur son rapport à l'admiration [*Bewunderung*] ainsi qu'à l'étonnement [*Verwunderung*].

[21] Si l'on s'efforce de se mouvoir dans l'originaire uniquement, les connexions de sens et d'effets peuvent être prises dans n'importe quel sens. Heidegger a choisi de partir du silence, puis d'aller vers l'adoration, l'étonnement et l'admiration ; on aurait aussi bien pu remonter la « chaîne » dans l'autre sens.
[22] A. Heinz, art. « Schweigen », in *RGG* (nouvelle édition), p. 1062. Nous soulignons.
[23] F. Heiler, art. « Anbetung », in *RGG* (ancienne édition), p. 357.
[24] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Contexte – nouveau retour au christianisme primitif

L'adoration est un phénomène qui appartient indéniablement à la matrice originaire de la religion[25]. On la trouve dans l'Ancien Testament (*hischtachawâh* ou *sôgad*) où elle joue un rôle important dans le culte rendu à Dieu et se comprend comme un acte d'*admiration* de Dieu et de sa vérité[26]. La présence de l'adoration est aussi manifeste dans le Nouveau Testament. Dans ce dernier, elle se dit proskynèse [προσκύνησις] et reprend le sens que lui attribue déjà les LXX. L'adoration néotestamentaire renvoie de nouveau à la figure du Christ en ceci qu'elle donne des indications sur la manière dont Dieu peut être présent à la conscience religieuse, présence qui passe ou doit passer par Jésus Christ. Ainsi chez Saint Paul, en 1 Cor 14, 25 : « les secrets de son cœur sont dévoilés, et ainsi, tombant sur la face, il *adorera* Dieu, en déclarant que *Dieu est réellement parmi vous* ». Si Heidegger ne s'est pas étendu sur la figure du Christ, il semble certainement que l'adoration s'y rapporte directement[27].

Le mouvement de l'adoration

L'adoration se définit comme un « sombrer » [*Versinken*] et un « se rabaisser » [*Kleinwerden*] jusqu'au « Rien » [*Nichts*][28]. Le rapport à la mystique, notamment eckhartienne, se précise. D'autant plus que Heidegger insiste sur le fait que ce « rien » doit être différencié de tout ce qui n'est pas lui. Soyons conscients que le Rien [*das Nichts*] chez Eckhart est radicalement différent du Néant [*das Nichtige*] ; il ne néantifie pas mais ouvre sur l'espace de l'être. Il faut alors bien comprendre le mouvement décrit par Heidegger : (a) l'adoration nous entraîne vers le Rien ; (b) le Rien ouvre sur l'espace de l'être ; (c) par contraste, l'adoration, selon Heidegger,

[25] *Ibid.*, p. 356.

[26] J. B. Bauer, art. « Anbetung », A. Altes Testament, in J. B. Bauer, *Bibeltheologiches Wörterbuch*, Bd. I, Graz/Wien/Köln, Verlag Styria, 1959/1967, p. 41. Cf. Gn 22, 5 ; Ex 4, 31 ; Dt 26, 10 ; Ps 5, 8.

[27] D'autres citations de l'adoration dans le Nouveau Testament indiquées dans H. Zimmermann, art. « Anbetung », B. Neues Testament, in J. Bauer, *op. cit.*, pp. 42–49, avec un tableau synoptique bien utile. NB : une seule occurrence chez Paul, celle que nous avons citée dans le corps du texte.

[28] F. Heiler, art. « Anbetung », p. 356.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« accentue » tout ce qui n'est pas le « rien [le non-être, la non-valeur] », c'est-à-dire qu'elle fait ressortir l'« être, la plastique, l'existentialité » de toutes les choses et de toutes les valeurs de la vie religieuse. Cette manière d'opérer est bien phénoménologique. Nous sommes en présence d'un mouvement qui remonte délibérément le courant de la mystique pour arriver au noyau de la vie religieuse.

L'adoration en son sens psychologique

Le phénomène de l'adoration doit aussi être situé sur le plan de la perception d'un fait de l'intérieur, l'*Innerwerden*[29]. Or sur ce plan, l'adoration se caractérise par un double effet que rend bien le latin *reverentia*, qui implique à la fois le « révérer » et le « craindre », le *tremendum* ou « l'effroi mystique » tel que le définit R. Otto[30]. L'adoration du Tout-Autre se traduit simultanément par un « être-repoussé-par » et un « être-attiré-vers »[31]. La duplicité de ce mouvement doit être étudiée – et sauvegardée – comme telle par la phénoménologie de la religion. Cette expression extra-ordinaire de la proskynèse explique peut-être pourquoi Heidegger la qualifie comme « une forme excessive de l'étonnement ». Au départ, l'étonnement est compris comme un « état psychologique provoqué par des phénomènes inattendus ou que l'on est incapable d'expliquer »[32]. Que peut-on dire alors de l'étonnement *hyperbolé* qui se donne dans l'adoration religieuse ? Le point crucial dégagé par Heidegger peut être résumé de la façon suivante : la rencontre de la conscience et du Tout-Autre dans l'adoration passe pour un hapax phénoménologique puisque, précisément, les possibilités d'explicitation sont d'emblée limitées. La phénoménologie va donc devoir, pour une fois, composer avec son objet d'étude. Pour Heidegger, il est en effet possible que le phénoménologue ne puisse jamais comprendre totalement le mystère divin[33] – ce qui

[29] W. Dilthey, *GS* XIX, p. 339.
[30] R. Otto, *Le Sacré*, *op. cit.*, p. 29.
[31] F. Heiler, art. « Anbetung », p. 356 : « Abgestossen und Angezogenwerden ».
[32] G. Almeras, art. « Étonnement », in *EPU*, Notions 1, p. 886.
[33] À cet égard, la citation de Tersteegen qu'Otto place en exergue de sa partie « L'élément du mystère » (*op. cit.*, p. 44) : « Un dieu *compris* n'est pas un dieu ». Nous soulignons.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

expliquerait son silence relatif quant à la figure du Christ, ainsi qu'au Dieu révélé en général –, mais cela ne barre en rien la route à l'exégèse (littéralement : l'examen du contenu) de la conscience religieuse[34].

Le croisement de l'adoration et de l'admiration

Pour étudier la pertinence de l'association de l'adoration et de l'admiration dans le propos de Heidegger, nous partons d'une définition philosophique simple de l'admiration : « En admirant celui qui me dépasse et que je me propose comme modèle, j'envie en même temps, et sans nécessairement me l'avouer, la position qu'il occupe et qui n'a de prix à mes yeux qu'en raison, précisément, de la distance qui m'en sépare »[35]. Dans le champ religieux, cela donne une sorte de tautologie : j'admire Celui que j'adore, j'adore Celui que j'admire. Quelles conséquences phénoménologiques ? Il nous faut faire un pas en avant et relire le trop peu connu protocole de Heidegger sur le problème du péché chez Luther. Tout commence avec la thèse 27 de la *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517) de Luther que Heidegger paraphrase ainsi : « L'homme ne peut pas vouloir de lui-même que Dieu soit Dieu, bien au contraire l'homme veut qu'il soit-lui même Dieu. Mais c'est là justement la nature du péché : *velle se esse deum et deum non esse deum* »[36]. Cette glose correspond bien à la définition que nous avons donnée de l'admiration, qui vaut particulièrement pour la mystique. Dieu me dépasse, je l'admire parce qu'Il est « plus haut que »

[34] Certes, la portée de l'investigation devra peut-être être revue à la baisse, mais la facticité est toujours là, toujours donnée, et donc toujours susceptible d'être interprétée. On peut dire qu'en un sens, le religieux est un véritable *challenge* pour la phénoménologie en général, et pour le jeune Heidegger en particulier. Il n'est pas surprenant qu'il se soit lancé dans une telle entreprise. En tant que jeune philosophe, il a peut-être vu dans le traitement de la religion le moyen de s'imposer dans le monde de la phénoménologie. C'est d'ailleurs ce que lui suggère également Husserl. Tenter l'impossible ou, du moins, l'une des opérations les plus périlleuses en phénoménologie, pouvait lui assurer un certain prestige.

[35] G. A. Tibergthien et C. Margat-Barbéris, art. « Admiration », in *EPU*, Notions 1, p. 47.

[36] M. Luther, *WA* 1, p. 225.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

moi comme l'écrit Heidegger. Ensuite : j'envie la position qu'Il occupe, sans me l'avouer ; ce que Luther traduit par : « il [l'homme] veut être lui-même Dieu ». Le point culminant de cette comparaison est atteint lorsqu'on comprend que cette situation de l'homme se comparant à Dieu est pourtant une « relation à Dieu »[37]. On se retrouve face à un paradoxe : l'admiration de Dieu ne va pas sans l'envie d'idolâtrer et de prendre sa place. Pourtant, il n'en reste pas moins que ce rapport ambigu est *constitutif* du rapport à Dieu *comme tel*[38]. L'adoration cache donc dans l'admiration une relation à la fois essentielle et paradoxale à Dieu qui éclaire le double mouvement d'*aversio* et de *conversio* caractérisant la conscience religieuse dans la catégorie fondamentale du *coram Deo*.

Liturgie, Eschatologie, Topologie

Dans le tableau synoptique qui suit, nous montrons comment les différentes perspectives développées pour cerner le phénomène de l'adoration mêlent des plans à la fois distincts et complémentaires. L'adoration devrait être un phénomène central de toute phénoménologie de la religion qui se respecte. De fait, ce n'est pas un hasard si nous la retrouvons dans celle de Heidegger. Liturgie, eschatologie et topologie nous ont semblé les trois dimensions essentielles en vue d'un traitement phénoménologique de l'adoration.

[37] Cf. trad. cit. Nous remplaçons « l'homme *s'éloignant* de Dieu » (trad. cit., p. 253) de Heidegger, par « l'homme *se comparant* à Dieu », afin de pouvoir nous réapproprier le résultat : « la relation à Dieu ».

[38] Cf. GA 63, p. 27. À propos de Luther également. Notons au passage que le rapport à l'admiration n'est pas du tout le même chez les mystiques rhénans et chez Luther. Chez les premiers, la déification est ardemment désirée ; chez le second, elle est absente, ou du moins prend-elle une forme passablement différente en raison du péché notamment.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Liturgie	Eschatologie	Topologie
L'adoration est une réponse obéissante au message notifié par Dieu à travers la Parole et les sacrements. Par où est rendu compréhensible le fait qu'en elle, ce n'est pas une simple manifestation humaine qui a lieu, mais le véritable « rencontrer » Dieu. Pour la mystique, le sens liturgique de l'adoration est principalement kénotique. Cela revient à reproduire (*Imitatio Christi*) le mouvement d'élévation du Christ, qui arrive seulement au terme d'une descente et d'un anéantissement (relaté notamment par Jean dans le christianisme primitif et suivi par Eckhart). L'adoration est donc intimement liée à la vie du Christ – *opus salutis* de Dieu, pour Dieu et en Dieu – qui représente enfin le destin qui sauve. Voilà pourquoi l'adoration, au sens liturgique, doit être comprise comme une	L'adoration est une attente [*Erwartung*] tendue vers le futur envisagé par Dieu, c'est à dire la parousie. La signifiance [*Bedeutsamkeit*] de l'adoration est donc aussi tournée en partie – si ce n'est totalement – vers l'*eschaton*. Elle comporte un aspect eschatologique indéniable. L'adoration est ainsi élevée au rang d'élément central de ce que Lacoste appelle une anthropologie eschatologique. Celui qui adore accorde une prééminence notable à l'*eschaton* sur le temps présent. Heidegger est cependant conscient qu'à l'instar des autres types d'expériences chrétiennes, l'adoration est une « réalité *pré* eschatologique ». Pour Lacoste, « le désir de signifier l'*eschaton* n'a pas le pouvoir de réaliser ce qu'il signifie »[39]. Heidegger se contente sans problème de la signifiance eschatologique de	L'adoration, particulièrement dans le christianisme primitif, s'adresse à Dieu *in Christo*, comme c'est le cas dans la Didachè (VI, 1). Mais c'est surtout dans l'Évangile de Jean (5, 23) que l'on trouve le meilleur exemple de la topologie de l'adoration. En réalité celle-ci est double : « Pour que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. Celui qui n'honore pas le Fils n'honore pas le Père qui l'a envoyé ». Conséquence : Jean pose une identité entre le *coram Deo*, le plus souvent réservé au Père, et le *in Christo*, qui est la particularité du Fils. Dans l'adoration, les deux lieux ne font plus qu'un « aux yeux » de la conscience religieuse. Nous fermons la boucle en revenant sur 1 Cor, 15–24 : « il adorera Dieu, en déclarant que Dieu est réellement *parmi* vous ».

[39] J.-Y. Lacoste, art. cit., in *DCT*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

véritable « consécration du temps ». Ce rapport particulier au temps, nous l'expliquons à côté.	l'adoration, qui suffit à expliciter l'un des modes de remplissement de la conscience religieuse.	(NB : dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, l'adoration, la proskynèse, est topologiquement liée avec un lieu en particulier : Jérusalem)[40].

4. Phénoménologie et mystique de la lumière

Une question terminologique pour commencer : on ne comprend pas bien pourquoi Heidegger choisit de s'exprimer sur le registre de la lumière avec un ensemble de termes dérivé de *Helle*, en l'occurrence *Helligkeit* et *Erhellungen*. Non pas que ces termes soient inappropriés, mais ils sont considérablement moins usités que *Licht* par exemple, quoique les deux termes traduisent tous deux le grec « φώς ». On note aussi que l'on ne trouve aucune trace de ces trois mots dans le *Historisches Wörterbuch der Philosophie* ainsi que dans le célèbre *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Cela mis à part, l'étude du thème de la lumière, de la luminosité et de l'illumination s'inscrit assez bien dans la continuation des analyses précédentes. Écoutons ce que Heidegger écrit à ce propos : « Chaque *Dasein* est alors aussi une luminosité, qui grandit au travers d'illuminations particulières – *concept de la lumière* primaire ».

La lumière dans la tradition

Il faut d'abord donner un aperçu du thème de la lumière dans la mystique néoplatonicienne et ses prolongements. Comme Heidegger le suggère lui-même, le thème de la lumière dans la mystique doit être rapproché du problème de l'être. Il y a dans le néoplatonisme un souci d'unité entre la Lumière, l'Être et l'Un[41]. Prenons la Lumière originaire [*Urlicht*] chez Proclus, que l'on pourrait assimiler à ce que Heidegger appelle « lumière primaire ». Chez Proclus, ce n'est pas encore au *Dasein*,

[40] Sur ce point, voir la solution intéressante apportée par Lacoste à l'« alternative topique Athènes ou Jérusalem ». Cf. *Le monde et l'absence d'œuvre*, Paris, PUF, 2000, p. 141.
[41] W. Beierwaltes, art. « Licht », in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 283.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mais à l'étant, que sont transmises des « illuminations particulières » qui le conduisent ou le re-conduisent à la Lumière originaire. En d'autres termes, la réception fractionnée de la lumière fait progresser le *Dasein* mystique dans une participation toujours plus accrue à l'« Être divin »[42]. La lumière sert donc la déification désirée par le mystique, comme nous l'avons déjà noté plus haut. Peut-être plus proche du propos heideggerien est la métaphysique de la lumière développée par Saint Augustin. Pour ce dernier, Dieu peut être compris comme « Lumière intelligible » au sens propre, dans et par laquelle tout s'éclaire[43]. Augustin pense Dieu comme « *lucifica lux* », lumière qui éclaire et qui resplendit. Dans le même ordre d'idée, on peut éventuellement dire que cette lumière intelligible et primaire irradie le *Dasein* et fait grandir sa connaissance de Dieu. Dieu est « Lumière sur Lumière »[44], car en fin de compte, Augustin lui aussi fait intervenir la figure du Fils comme « Médium » des illuminations qui parviennent au *Dasein* en provenance de la lumière primaire. Le *Dasein* n'est donc *Helligkeit* qu'en vertu d'une Lumière supérieure qu'il reçoit, pour ainsi dire, après qu'elle ait été préalablement filtrée *in Christo*. Dans le prolongement de cette tradition, Maître Eckhart tente de concilier les vues néoplatoniciennes avec l'augustinisme. Selon Eckhart, il faut comprendre que Dieu est « *lux simpliciter et absolute plena et vera* »[45]. Le Père est lumière qui, à travers la lumière du Saint-Esprit, se déploie comme lumière dans le Fils[46]. Selon A. de Libéra, « la noétique eckhartienne est donc en sa réalisation même une théologie de la lumière : " *homo* " veut dire " humilité " et signifie " celui sur qui se répand la grâce ", c'est-à-dire que l'homme humble reçoit immédiatement l'influx de la grâce. Dans cet influx de la grâce, la lumière de l'intellect s'élève immédiatement, alors que Dieu rayonne dans une

[42] Proclus, *De malorum subsistentia* 41, in *Theologia Platonica*, I, 14, éd. Safrey et Westerink, Paris, 1968, p. 48 ; cité dans W. Beierwaltes, art. cit.
[43] Augustin, *Soliloquia*, I, 1, 3.
[44] Coran XXIV, 35.
[45] Maître Eckhart, *Lateinische Werke*, 3, 60, 9 ; cité par W. Beierwaltes, art. cit. Voir aussi le Sermon 71, traduit avec *Du Détachement*, *op. cit.*, pp. 87–101. Celui-ci commente le foudroiement de Saint Paul par la lumière qui lui fit perdre la vue.
[46] W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt/M, Vittorio Klostermann, 1972, p. 47.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lumière que l'on ne peut dissimuler »[47]. L'âme qui avance toujours plus dans la lumière contient de plus en de plus de Dieu en elle.

Ce qui intéresse l'analyse heideggerienne dans cette pensée médiévale de la lumière réside peut-être dans le fait que la théologie mystique se sert de la métaphore de la lumière pour justifier la possibilité pour l'intelligence ou l'intellect – et donc pour la compréhension – de grandir et de s'élever à la *vision* de Dieu. Cependant, il faut garder à l'esprit que ce processus résulte d'un don initial de Dieu : une conjugaison de la *lumen gloriae* et de la *lumen gratia*. Ainsi, la compréhension du *Dasein* est placée sous l'absolue dépendance à Dieu, plus exactement à la grâce de Dieu.

« Ein Schritt zurück » : la lumière dans le christianisme primitif

Comment est comprise la lumière dans le christianisme primitif, notamment à partir des écrits néo-testamentaires ? Cette direction interprétative nous a semblé particulièrement intéressante. D'une part en raison de sa richesse intrinsèque de sens, d'autre part parce qu'elle est fidèle au souhait de retour au christianisme primitif que Heidegger manifeste dès cette esquisse. L'*Urchristentum*, en même temps qu'il fournit tout naturellement un cadre structurel aux développements des différentes mystiques, notamment d'inspirations néoplatoniciennes, recèle des arguments bien plus originaires que ceux de la mystique médiévale, et donc susceptibles d'expliciter plus correctement le mode de remplissement de la conscience religieuse s'agissant de la lumière.

Plusieurs éléments étayent notre thèse. La lumière dans les écrits néo-testamentaires s'attachent à souligner la « force de la vie » et l'« orientation » qu'il s'agit de lui donner. Exemple en Mt 5, 14 et Phil 2, 15 : les chrétiens sont désignés tour à tour comme « lumière du monde » et « foyers de lumière dans le monde ». Cette concentration explicite sur le sujet religieux marque une nette mise en relief de la luminosité immanente au *Dasein* que Heidegger cherche également à établir. L'originalité qui caractérise le « *Dasein* religieux » lui confère un rôle central dans le monde de la vie religieuse. Mais il faut préciser immédiatement que si la facticité chrétienne « brille », elle le doit à

[47] A. de Libéra, *La mystique rhénane*, *op. cit.*, pp. 271–272.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Celui qui est « lumière du monde » en soi et initialement : le Christ (Jn 8, 12 ; 9, 5). Il existe donc entre le Christ et le *Dasein* religieux un lien vital. La métaphore johannique de la Lumière (Jn 1, 4–9) le montre : elle interprète Jésus comme « celui qui donne la vie » [*Lebensbringer*][48]. Or la vie est la pièce clé du dispositif phénoménologique heideggerien.

On peut regretter une nouvelle fois que Heidegger ne parle pas de cette communication *essentielle* entre le Christ et l'être-là religieux, mais on peut se consoler en se satisfaisant d'avoir dé-couvert l'existence de ce lien qui, à coup sûr, devrait faire l'objet d'un débat long et agité. Car lorsque Heidegger revendique un retour aux motifs originaires, cela implique la prise en compte du christianisme primitif, lequel met en lumière une proximité avec le Christ comme source de la facticité chrétienne *dans sa totalité*, y compris telle qu'elle se donne aujourd'hui[49]. Pour finir, évoquons cette métaphore employée par Saint Matthieu (6, 30)[50] qui pourrait presque passer pour une maxime de la phénoménologie de la religion : « La lampe du cœur, c'est l'œil. Si donc ton œil est sain, ton corps tout entier sera dans la lumière ».

Le thème de la lumière possède une équivoque dont Heidegger joue très largement dans cette note : il désigne à la fois l'illumination [*Erhellung*] et l'élucidation [*Erhellung*]. Phénoménologie, mystique ; mystique phénoménologique ou phénoménologie mystique ? La question est ouverte.

[48] Selon l'interprétation de K. Erlemann, art. « Licht », in *RGG* (nouvelle édition), p. 331. Pour une analyse plus approfondie, on consultera H. C. Hanh, art. « φώς », in *Theologisches Begriffslexikon zum Neues Testament*, L. Coenen (Hg.), Budapest, Brockhaus, 1971/1993, p. 887–891 ; ainsi que l'article « φώς, φωτιζω, φωτισμος » de Conzelmann dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, R. Kittel (Hg.), Stuttgart, Kohlhammer, 1978.

[49] Nous rejoignons exactement l'analyse de Kisiel. Cf. *Genesis*, pp. 190–191.

[50] On la trouve de manière quasi-identique chez Saint Luc 11, 34.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE IX

L'A PRIORI RELIGIEUX

On trouve ici un exposé du sort nuancé que le jeune Heidegger réserve à la notion d'a priori religieux, qui fait son apparition dans la philosophie de la religion chez le théologien Ernst Troeltsch dans son étude sur la philosophie de la religion kantienne[1]. Mais il ne faudra pas oublier que l'a priori religieux sera exploité par d'autres penseurs avec lesquels Heidegger dialogue dans cette esquisse : le néokantien Windelband, qui s'est également fait philosophe de la religion, le théologien et historien des religions Otto, et, dans un style différent, Scheler[2].

1. Présentation de l'a priori religieux

« Le problème n'a pas de place en dehors d'une philosophie transcendantale. Dans la psychologie moderne de la religion, il est généralement falsifié et mal fondé » écrit Heidegger. Cela est un état de fait. Le concept d'a priori religieux est, chez Troeltsch et Windelband en premier lieu, construit, de manière analogique, sur le concept kantien d'a priori. Si l'on s'en tient à la terminologie kantienne, nous nous retrouvons face à un problème majeur : le transcendantal et l'a priori sont deux termes qui signifient la même chose : « indépendant de l'expérience ». Or, Heidegger cherche précisément à décrire l'*expérience*

[1] E. Troeltsch, « Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchung über Kants Philosophie der Geschichte », in Hans Vaihinger & Bruno Bauch (Hg.), *Kant-Studien*, 9/1904, pp. 21–154 ; paru séparément, Berlin, 1904 ; réédité à Würzburg, 1963. À la même époque, l'a priori religieux est aussi utilisé par Hermann Cohen, mais Heidegger ne semble pas s'en préoccuper.

[2] On le retrouve aussi plus tard chez K. Rahner sous la forme de l'« existential transcendantal ». Il serait intéressant de confronter les vues de Heidegger et de Rahner sur ce point, et ce pour deux raisons : 1) Rahner est un disciple de Heidegger ; 2) Rahner est catholique, et Heidegger fustige le catholicisme dans ce même passage.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mystique et religieuse[3]. Que kantisme et religion ou mystique ne fassent pas bon ménage, il fallait s'y attendre. Mais de retour à l'a priori religieux que discute Heidegger, il faut préciser que la conception de Troeltsch, si elle s'inspire de la philosophie de la religion kantienne, aboutit cependant à une « profonde différence » avec la pensée kantienne[4].

La critique de Heidegger selon laquelle le problème de l'a priori est « généralement falsifié et mal fondé » peut d'abord laisser penser qu'il défend Troeltsch, lequel a largement été mal compris par ses contemporains, notamment par les théologiens dialectiques[5]. Cela ne veut pas dire pour autant que Heidegger suit Troeltsch aveuglément. Le détracteur avisé cherche bien souvent à prouver qu'il a parfaitement compris l'argumentation de celui que sa critique vise, de sorte que cette dernière n'en ait que plus de poids. Nous avons nous-mêmes besoin de définir l'a priori religieux correctement pour comprendre la critique que Heidegger va lui adresser. Cette définition, comme l'a montré Greisch, est double :

> [L'a priori religieux] exerce une double fonction : il est à la fois l'expression de l'autonomie de la religion et de son universalité trans-psychologique. Dans la première optique, il fonde la dualité indépassable de l'universel nécessaire et des données empiriques ; dans la seconde, il fournit la base d'une théorie des valeurs culturelles[6].

L'a priori religieux de Troeltsch est donc une « extrapolation » de la notion kantienne, qui s'émancipe des contraintes posées par Kant et de son inhibition relative quant à la place qu'il convient d'accorder à une philosophie de la religion dans la totalité du système du savoir.

[3] Cf. J. Greisch, *BA* I, p. 313. À propos de Kant, Greisch se demande à bon droit « s'il est légitime d'identifier l'idéal transcendantal avec le Dieu de la conscience religieuse ».
[4] D. Korsch, art. « A priori, religiöses », in *RGG* (nouvelle édition), p. 660.
[5] Sur ce débat et la réponse de Troeltsch, voir E. Troeltsch, « Zur religiösen Apriori », in *GS* II, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1992, pp. 754–768.
[6] J. Greisch, *BA* I, p. 407, se référant à Troeltsch, *GS* II, p. 756.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. Pseudo-philosophies – (A) : le cas du catholicisme (anti-moderniste)

Dans cette note, la critique dirigée contre le catholicisme n'est pas voilée. Heidegger s'en prend au « philosopher » catholique qui, selon lui, s'est depuis longtemps perdu dans les méandres de l'apologétique. Il écrit que le « caractère vif du problème ne se trouve pas dans les pseudo-philosophies *casuistiques* et dogmatiques, qui s'affichent comme étant celles d'un système religieux particulier (par exemple le catholicisme) et qu'on prétend les plus proches de la religion et du religieux »[7]. Selon Greisch, le catholicisme a été « incapable d'investir le champ de la philosophie de la religion, pour la simple et bonne raison que son système doctrinal le condamnait à voir dans les manifestations de la personnalité religieuse vivante une menace plutôt qu'une expression authentique de la vie »[8].

Première remarque : cette critique fait écho à la lettre que Heidegger écrit à Krebs en 1919 et dans laquelle il déclare sa rupture officielle avec un catholicisme qui lui est devenu « problématique et inacceptable »[9]. De façon purement négative, cela peut être interprété comme la préférence que Heidegger accorde désormais au protestantisme. La preuve en est ce que Capelle appelle la « sixième phase » dans le parcours théologico-religieux de Heidegger, et qui traduit simultanément la rupture avec le catholicisme et la lecture systématique des grands textes de la tradition protestante[10]. C'est ce qu'exprime également le jugement de Husserl dans une lettre à Otto datée du 15 mars 1919 : « Je n'ai pas exercé la moindre influence sur *le passage de Heidegger* et Ochsner *au protestantisme* »[11].

Mais l'explication ne peut pas s'en tenir là. Il faut chercher les raisons philosophiques de ce rejet, puisque c'est au nom de la philosophie elle-même que Heidegger s'en prend au catholicisme. Parmi ces motifs, il en est un qui fait son apparition très tôt, en 1914, dans une lettre virulente adressée elle aussi au Chanoine Krebs. À propos du Motu Proprio de

[7] Le terme « casuistique » est bien utilisé en tant qu'adjectif et ne semble pas devoir être rapproché de la discipline théologique que l'on nomme la Casuistique.
[8] J. Greisch, *AV&AS*, p. 193.
[9] Lettre citée, in H. Ott, *op. cit.*, pp. 112–113.
[10] P. Capelle, *Philosophie et théologie dans l'oeuvre de Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 171.
[11] Cf. H. Ott, *op. cit.*, p. 124. Nous soulignons.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pie X qui impose un strict enseignement thomiste dans les universités catholiques – et qui s'inspire en cela de l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII – Heidegger écrit : « Il ne manquait plus que le motu proprio sur la philosophie ! Peut-être pourriez-vous, en tant qu'universitaire, requérir un procédé encore meilleur : qu'on extirpe le cerveau de tous les gens qui se permettent d'avoir une pensée autonome et qu'on le remplace par de la salade italienne »[12]. Pour le jeune Heidegger, on peut dire que « la philosophie catholique ne pense pas ». Il s'agit maintenant d'examiner les fondements historiques et théologiques de cette critique.

Contra Aeterni Patris

C'est Léon XIII qui ouvre les hostilités avec la promulgation, le 4 août 1879, de l'Encyclique *Aeterni Patris* portant « Sur la philosophie chrétienne ». Nul besoin de se livrer à une analyse approfondie de ce texte pour se rendre compte que le Pape impose fermement le thomisme comme la seule voie viable pour la philosophie catholique. À grand renfort d'invocations traditionnelles (les Pères, Albert le Grand, maître de Thomas et plusieurs des anciens Papes), Léon XIII censure la *recherche* philosophique dans le cadre du catholicisme. Celle-ci n'a pas lieu d'exister puisque seul le *retour* à Thomas assure la philosophie d'être dans le *vrai*. Nous en prenons pour preuve deux citations très brèves extraites de l'Encyclique, qui sont reprises respectivement d'Innocent VI et de Saint Pie V :

> La doctrine de Saint Thomas a, plus que toutes les autres, le droit canon excepté, l'avantage de la propriété des termes, de la mesure dans l'expression, de la vérité des propositions, de telle sorte que ceux qui la possèdent ne sont jamais surpris hors du sentier de la vérité, et que quiconque l'a combattue a toujours été suspect d'erreur.
>
> Saint Pie V reconnaît que cette même doctrine [le thomisme], confond, terrasse et dissipe les hérésies.

La première citation est emblématique de la manière dont le catholicisme de la fin du XIX^e^ et du début du XX^e^ a coutume de poser le problème de la philosophie, ou plutôt de la non-philosophie. Et finalement, il ne fait que proposer une vision dichotomique aux allures philosophiques, en tant qu'elle pose une ligne de partage – entre le vrai

[12] *Ibid.*, p. 88.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et le faux, entre la mesure et la démesure, la propriété et l'aliénation – parfaitement assimilable à la logique grecque en général, et, c'est encore plus compréhensible, aristotélicienne en particulier.

La seconde citation prouve que ce retour au thomisme n'est pas seulement « réactif », c'est-à-dire qu'il ne répond pas seulement au désenchantement du monde ou à la sécularisation de la pratique religieuse. Il sert aussi à bloquer l'avancée de la philosophie elle-même, et c'est bien ce qui pose problème aux yeux du jeune Heidegger. L'entrave à la conscience est le péché impardonnable pour un philosophe naissant qui se donne pour tâche de clarifier *tous* les phénomènes, au premier rang desquels ceux « rencontrés » par la conscience religieuse.

Contra Motu Proprio

Ensuite, c'est le motu proprio de Pie X qui est visé. Fidèle à son prédécesseur immédiat, Pie X pense bon de réaffirmer que la « philosophie scolastique – notamment le thomisme – doit être mise à la base des sciences sacrées »[13]. Inacceptable pour Heidegger. Comment étudier l'authenticité de la vie religieuse au moyen d'un système sclérosé et dépendant d'une métaphysique foncièrement grecque ? Pie X : « Et que les professeurs sachent bien que s'écarter de saint Thomas, surtout dans les questions métaphysiques, ne va pas sans détriment grave »[14]. Selon Heidegger, c'est un ordre impossible à respecter, voire suicidaire. À l'origine des sciences sacrées, c'est la vie que l'on doit trouver ou retrouver, et à ce titre – c'est peut-être un comble pour Heidegger comme pour ses adversaires – la phénoménologie serait bien plus utile à l'Église que l'apprentissage canonique de la *Summa theologiae*. Parfaitement opposée à la mystique est la thèse n°XXIII proposée par la Congrégation Romaine des Séminaires et des Universités, ratifiée par Pie X :

> L'existence de Dieu, nous ne la percevons point dans une intuition immédiate, nous ne la démontrons pas *a priori,* mais bien *a posteriori,* c'est-à-dire par les créatures, l'argument allant des effets à la cause : [à] savoir, des choses qui sont mues et qui ne peuvent être le principe adéquat de leur mouvement, à un premier moteur immobile ; du fait que les choses de ce monde viennent de causes subordonnées entre elles, à une première cause non causée ; des choses corruptibles qui sont indifférentes à être ou à n'être pas, à un

[13] Cf. Pie X, *Encyclique Pascendi*, 8. 9. 1907, I, 63.
[14] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

être absolument nécessaire ; des choses qui, selon des perfections amoindries d'être, de vie et d'intelligence, sont, vivent, pensent plus ou moins, à celui qui est souverainement intelligent, souverainement vivant, souverainement être ; enfin, de l'ordre de l'univers, à une intelligence séparée qui a mis en ordre et disposé les choses et les dirige vers leur fin[15].

Cette thèse revient à nier l'existence d'expériences mystiques, ou ne serait-ce que la possibilité de celles-ci ; et donc à interdire à la philosophie d'accorder la moindre importance aux cas mystiques qui jalonnent l'histoire de la religion chrétienne. De plus, on remarque encore une fois que c'est Aristote qui se cache derrière cette *Weltanschauung* catholique, et non pas la christianité authentique. La question que le jeune Heidegger s'est sûrement posée est la suivante : pourquoi accorder tant de vie à Dieu, et si peu à l'homme, qui plus est religieux, si le second est créé à l'image du premier ?

Plus paradoxal encore est le rang auquel Thomas est élevé alors même que ce type d'exacerbation de la personnalité, lorsqu'il est attribué à des mystiques, est considéré comme dangereux. Pourquoi Pie x insiste-t-il tant sur le fait que l'œuvre de Thomas est « d'un génie presque digne des anges »[16] ? Nous ne voyons qu'une réponse à cette question : exalter Thomas en tant que *Doctor Angelici* a permis d'interdire l'accès à « la variété des expériences religieuses », et ce afin de maintenir le primat de l'Église Catholique Romaine dans le monde. Le plus triste, c'est que pour se maintenir, L'Église ait dû se couper de sa source théologique, c'est-à-dire du christianisme primitif et, dans une certaine mesure, de ce que l'on appelle le « proto-catholicisme »[17]. En d'autres termes, l'Église catholique a totalement brouillé la facticité chrétienne, de sorte que les philosophes de la religion catholiques – s'il n'y en a jamais eu de vrais – ne puissent pas ou plus penser la vivacité et la multiplicité des vécus que recèle le christianisme authentique. Des vécus qui perdurent

[15] Cf. par exemple Thomas, *Somme théologique*, I, q. 2 ; I *Contra Gentiles,* cc. 12 et 31 ; III *Contra Gentiles,* qq. 10 et 11 ; *De Veritate,* qq. 1 et 10 ; *De Potentia,* qq. 4 et 7.

[16] Pie X, *Motu Proprio. Doctor Angelici*, 29. 6. 1914.

[17] Le proto-catholicisme ou *Frühkatholizismus* désigne les tendances théologiques qui s'annoncent à la fin du premier siècle et qui, selon E. Käsemann (*Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, notamment la partie intitulée « Une apologie de l'eschatologie proto-chrétienne », pp. 137–157), sont fidèles à l'esprit du christianisme primitif, et donc à la vie religieuse comme telle.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cependant, cachés dans l'expérience de la foi originaire. Notons enfin que, « en face », ce sont les protestants que Heidegger lit et utilise dans ses analyses (Troeltsch, Harnack, Bultmann) qui, en se tournant vers la dimension existentielle ou existentiale du christianisme, traiteront cette problématique de manière authentique dans le champ de la théologie[18].

Par-delà le pur versant polémique, nous avons essayé de montrer que l'enjeu concerne aussi et surtout la définition même à donner à une philosophie de la religion et (ou) à une phénoménologie de la religion. La critique du catholicisme laisse apparaître que le jeune Heidegger a sans doute franchi une barrière entre deux conceptions du rapport philosophie/religion. Pour lui, le catholicisme n'a (même) pas de philosophie de la religion, car il n'a pas su en produire une digne de ce nom. C'est ce qui rend la tâche critique, la destruction, encore plus difficile. Comment dénoncer « les pseudo-philosophies » catholiques lorsque celles-ci n'ont ni existence ni système avérés ? En effet, elles ne sont que « casuistiques »[19]. Elles se nourrissent de théologie, ou devrait-on dire, d'apologétique et de dogmatique, disciplines qui brouillent le système d'expression et de transmission qui caractérise une philosophie traditionnelle. Face à ce type de pseudo-philosophies, on a vu apparaître non plus des philosophies de la religion, mais des « philosophies religieuses »[20], comme celle que Blondel inaugure avec *L'Action*. Mais celles-ci seront également sévèrement rejetées par les conservateurs du même camp[21].

Si donc Heidegger se dresse contre la philosophie de la religion, il ne semble pas être fondamentalement contre les philosophies religieuses. Il aurait même confié en 1950 à Henry Duméry qu'il avait lu Blondel en cachette alors qu'il étudiait encore chez les jésuites et que cette lecture

[18] On aurait aussi bien pu évoquer le débat avec ou entre certains philosophes et théologiens catholiques, certains anciens professeurs de Heidegger, comme J. A. Möhler, K. Adam, L. Schanzenbach, T. Dreher, C. Gröber bien sûr, Widder et l'École Catholique de Tübingen ; mais cela nous aurait emmené trop loin.

[19] Cela ne signifie pas pour autant que Heidegger ambitionne de faire de la phénoménologie une *philosophia perennis*.

[20] Cette distinction traverse l'énorme somme de J. Greisch dont nous nous servons régulièrement depuis le début de cette étude : *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*.

[21] Cf. sur ce point, P. Colin, *L'Audace et le Soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893–1914)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'avait passablement marqué[22]. Mais l'exemple le plus frappant est sans nul doute la « philosophie religieuse de Kierkegaard » qui constituera une source de pensée importante pour le jeune Heidegger, depuis Freiburg jusqu'à *Être et Temps*. Heidegger a beau déclarer (beaucoup plus tard) que « Kierkegaard n'appartient ni à la philosophie ni à la théologie » et qu'« il doit être laissé là où il est »[23], le penseur danois n'en représente pas moins l'exemple type d'une philosophie religieuse à laquelle le jeune Heidegger adhère presque sans restrictions – fait assez rare pour être remarqué.

En regard de tout ce que nous avons déjà été amené à considérer depuis le début de cette étude, notamment à propos de la nécessité (ou non) d'être soi-même un *homo religiosus* afin d'approcher la religion par la phénoménologie, nous commençons à entrevoir le fait que pour Heidegger, il n'en va peut-être pas seulement d'une phénoménologie de la religion, mais aussi d'une « phénoménologie religieuse ». En ce sens que la proximité et le degré d'érudition – voire de passion – que le jeune Heidegger manifeste et entretient vis-à-vis de la tradition religieuse va plus loin qu'un simple positionnement ontique. De plus, nous avons eu l'occasion de voir à plusieurs reprises que la phénoménologie de la religion ne présuppose ni le « Dieu extrême de la phénoménologie »[24] ni le moteur immobile aristélo-thomiste, mais le Dieu des Écritures, voire le Christ, même si la figure de ce dernier – et c'est pour l'instant le point noir de la recherche sur l'esquisse – reste en partie non élucidée. Pour autant, parler de « phénoménologie religieuse » ne doit pas nous faire perdre de vue la place centrale que le jeune Heidegger accorde au *logos*, car il est encore et toujours question de « science », et surtout parce que nous avons principalement à faire à une « herméneutique théo*logique* » – le bras armé de la phénoménologie de la religion de

[22] T. Sheehan, « Heideggers *Lehrjahre* », in J. C. Sallis (et collab.), *The Collegium Phaenomenologicum*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988, pp. 93–94.
[23] GA 49, p. 19 et GA 65, p. 204.
[24] Cf. sur ce point F. Dastur, « Le Dieu "extrême" de la phénoménologie. Husserl et Heidegger », in *Archives de philosophie*, 63, 2000/2, pp. 195–204 d'une part ; J. B. Lotz, *Martin Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*, Paris, PUF, 1988/2000 d'autre part. Voir aussi quelques éléments de réflexion chez J. Greisch, *BA* II, pp. 55–66, « le Dieu de la raison phénoménologique et le Dieu de la foi religieuse » (pp. 55–61) et les implications dans les « Questions » (pp. 61–66).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger. À cet égard, on peut citer la belle phrase de Lacoste : « *Le service de la signification exclut le culte du signifiant* »[25]. Cette déclaration n'est pas tant un argument *contre* une phénoménologie religieuse que *pour* une herméneutique théo*logique*.

3. Pseudo-philosophies – (B) : un point de vue phénoménologique et théologique

Selon Heidegger, le catholicisme est à la fois acteur et victime du mouvement de dévitalisation du monde religieux. Acteur car, comme nous l'avons montré, l'Église catholique s'est volontairement rendue incapable d'actualiser les potentialités de sa « sphère de réalisation ou, tout simplement, de *se réaliser* ». Il n'est donc pas impossible que le jeune Heidegger, fasciné par le christianisme primitif, se soit indigné à l'unisson d'Alfred Loisy qui fit en son temps, dans le catholicisme, pendant à la figure de Harnack dans le protestantisme. Loisy écrivait : « Jésus annonçait le royaume de Dieu, mais ce fut l'Église qui arriva »[26]. On ne peut pas nier que la thèse (protestante *et* catholique) de la déformation du message de Jésus par la communauté postpascale ait influencé simultanément la critique heideggerienne de la philosophie et de la théologie néothomistes et sa passion pour l'*Urchristentum*.

Victime, le catholicisme l'est aussi si l'on se place du point de vue du « troupeau » et de l'*Umwelt* que l'Église lui fournit[27]. Les croyants catholiques pâtissent de l'immobilité, du mensonge et de l'inauthenticité de l'Église. Les pseudo-philosophies de la religion, catholiques – mais pas seulement puisque Heidegger rectifie en même temps les conceptions de penseurs tels que Troeltsch ou Otto – souffrent donc « d'une absence totale de conscience originelle de la culture », en l'occurrence de la

[25] J.-Y. Lacoste, *Le monde et l'absence d'œuvre*, *op. cit.*, p. 149.

[26] Cf. U. Kuhn, art. « Église », in *DCT*, p. 374. Nous n'ignorons pas les différences irréductibles entre Loisy et Harnack qui ont fait l'objet d'âpres débats. Par ailleurs, remarquons avec Lacoste que l'Église – aussi bien que la théologie – est infidèle à sa *provenance* : « l'Église se définit étymologiquement comme exode [*ek-klèsia*] dont il serait surprenant que son langage ne porte pas les marques » (*Le monde et l'absence d'œuvre*, p. 141).

[27] Métaphore qu'affectionne tout particulièrement l'Église catholique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

culture du christianisme primitif. Certes, Heidegger ne s'attarde pas encore sur cette culture religieuse absolument spéciale, puisque ce sera précisément la tâche de son étude sur les Épîtres pauliniennes en 1920[28]. Mais l'urgence de cette étude est constamment sous-jacente à l'esquisse, laquelle ne fait qu'éveiller davantage le jeune Heidegger à la nécessité de ce retour aux sources.

Heidegger, Tillich : regards croisés

Il est intéressant de noter que le passage qui nous occupe se concentre autour d'une notion qui, dans l'esquisse, fait figure d'hapax. Il s'agit du concept de « culture ». Il est en effet question de « conscience originelle de la culture » et « d'acte culturel *organique* », deux expressions particulièrement fortes qui appellent une explicitation. Heidegger reproche : « *la structure du système* qui n'est pas issue d'un acte culturel *organique*, implique *a priori* que le contenu axiologique de la religion qu'il s'agit de vivre comme telle, avec sa sphère matérielle de signification, doit d'abord passer par un carcan d'énoncés et de démarches probatoires ». Qu'est-ce que recouvre la notion de culture ? Pour répondre à cette question, nous pensons qu'un détour par le théologien protestant Paul Tillich est bienvenu, et ce pour trois raisons. 1. Le jeune Tillich est l'auteur d'une conférence célèbre prononcée en 1919, *Über die Idee einer Theologie der Kultur*[29], qui pose les jalons pour une nouvelle théologie et fait précisément intervenir le concept de culture comme composante centrale d'une théologie revitalisée. 2. En 1920, dans son *Introduction à la phénoménologie de la religion*, Heidegger mentionne cette conférence, au côté d'une autre contribution de G. Radbruch, comme exemple de tentative pour fonder une philosophie de la religion[30]. Cette citation laisse à penser que Heidegger avait pris connaissance de cette conférence dès

[28] Les Épîtres pauliniennes sont considérées comme les textes canoniques les plus anciens. Ce facteur n'a sans doute pas échappé au jeune Heidegger.

[29] Repris dans P. Tillich, *Die religiöse Substanz der Kultur*, Gesammelte Werke, Bd. IX, Stuttgart, Evangelisches Verlag, 1967, pp. 13–31.

[30] Cf. GA 60, p. 20. Heidegger cite Tillich – dans l'édition originale de cette conférence – comme suit : *Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Entwürfe von Gustav Radbruch und Paul Tillich* (Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft Nr. 24), Berlin, 1919. Notons aussi qu'en 1921–22, Tillich et Heidegger font cause commune (même si de manière bien différente) en essayant de réhabiliter le *kairos*. Cf. J. Greisch, *BA* I,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sa parution en 1919 et montre que le travail de Tillich ne lui était pas indifférent[31]. 3. Tillich fait partie des philosophes et théologiens qui se sont exprimés sur le problème de l'a priori religieux dont il est précisément question dans cette note. Heidegger soutient en 1920 que Tillich a été influencé par Troeltsch et que, par conséquent, il doit lui aussi passer au crible de la destruction. Mais rien n'empêche de rapprocher le propos des deux auteurs sur la notion de culture, ne serait-ce que pour tenter d'y voir plus clair dans l'argumentation heideggerienne.

De nombreux éléments tendent à accréditer notre thèse de la proximité entre Tillich et Heidegger à cette époque. Tillich, comme Heidegger, pense la culture par le truchement de l'ontologie. Il existe pour Tillich une identité entre l'être et la signification. Le jeune Heidegger ne le suivrait peut-être pas aussi simplement, mais il ne pourrait remettre en cause le fait que Tillich, en opérant ainsi, se débarrasse des surplus d'explication particulièrement pesants dans la scolastique thomiste qu'il critique. L'être réside dans le sens et le sens réside dans l'être. Pour Tillich comme pour Heidegger, il importe de revenir à une ontologie essentielle, une ontologie significative qui donne les significations ontologiques. Heidegger revendique un « acte culturel *organique* » ; Tillich écrit que cet « acte culturel renferme la signification inconditionnée »[32], éclairant ainsi le propos de Heidegger. L'acte culturel organique renferme le sens originaire de l'attitude religieuse, puisque « la culture est la quintessence de tous les actes spirituels qui sont orientés vers l'accomplissement [*Vollzug*] des formes particulières de leur unité » et que « la religion est la quintessence de tous les actes spirituels qui sont orientés vers la saisie de la substance inconditionnée de la signification à travers l'accomplissement des formes particulières de leur unité »[33].

Dans le cours intitulé « Phänomenologie und Transzendentale Wertphilosophie », Heidegger livre une analyse intéressante du concept de

p. 416 ; M. Boss, « Tillich, Heidegger et la question du *kairos* », in *Études Théologiques et Religieuses*, 2001/1 ; K. v. Falkenhayn, *Augenblick und Kairos*, *op. cit.*

[31] Cependant, Heidegger n'a pas pu s'inspirer ici directement de Tillich, puisque notre note est datée par Denker et Kisiel de 1917.

[32] P. Tillich, *Religionsphilosophische Schriften*, J. Clayton (Hg.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, p. 135.

[33] *Ibid.* ; cf. J. Greisch, *BA* I, p. 427.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

culture [*Kulturbegriff*] au XIX^e^ siècle, qu'il n'hésite pas à qualifier de véritable « phénomène historique »[34]. Ces quelques pages font écho à ce qu'il appelle dans notre esquisse « la conscience originelle de la culture » et « l'acte culturel organique ». Heidegger commence par reprendre une formule de Windelband qui explique que « le comportement des philosophes dérive du système culturel dont ils sont issus »[35]. Il rajoute que « le centre de cette conceptualité s'est donné dans le concept particulier de *culture* »[36]. La position de Heidegger consiste à souligner, à l'instar de Windelband (même s'il fait part d'une ré-appropriation conceptuelle bien personnelle) que la culture doit être prise ou comprise comme la « *provenance authentique* » [*echte Herkunft*] [37] de la philosophie. Sur ce point, il est donc en pleine adéquation avec Tillich. Le second point important est que Heidegger voit dans le concept de culture un « moment significatif de l'historique »[38]. Cela permet de formuler l'équation suivante : un acte culturel organique = un acte historique organique. La culture est d'emblée herméneutique, elle pointe vers une situation du soi ou du je dans le monde, y compris dans le monde religieux, et se voit confier des performances ou des prestations [*Leistungen*] spécifiques qui s'avèrent essentielles, si toutefois on les comprend authentiquement. Ainsi, la culture doit également être considérée – dans un moment significatif que Heidegger qualifie de second – comme un outil herméneutique permettant de s'imprégner de « l'air du temps » (ici la trace de Dilthey est évidente). La culture médiévale permet de s'*enquérir* de la spécificité de monde religieux propre à cette époque [*Zeitalter*] ; et ainsi d'*acquérir* [*Errungenschaft*] les outils nécessaires à sa compréhension. Le travail qui s'impose peut donc être assimilé à la compréhension de la culture par et dans la « conscience historique »[39]. Cette attitude nous révèle que l'étude de la culture est une « composante authentique de la préparation qui prévoie l'enclenchement de la critique phénoménologique »[40].

[34] GA 56/57, p. 130.
[35] W. Windelband, « Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie (Vortrag) », in *Präludien* I, 5. Aufl., p. 145 ; cité par Heidegger en GA 56/57, p. 129.
[36] GA 56/57, p. 129.
[37] *Ibid.*
[38] *Ibid.*, p. 130.
[39] *Ibid.*, p. 131.
[40] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Là, nous touchons aux motifs originaires de la culture ainsi qu'à ses racines communes avec la religion. Il existe bel et bien dans cette motivation première de solides et essentielles ramifications (des connexions) de sens qui relient les deux domaines. Lorsque Heidegger déclare que « la conscience historique qui expérimente ou qui vit comprend [*erfasst*] le monde historique – auquel appartient également le présent propre – dans son développement, sa motivation, son organisation téléologique et sa performance »[41], il tend à se rapprocher encore une fois de Tillich qui voit dans la religion « la substance de la culture » et dans la culture « la forme de la religion »[42].

Si l'on peut admettre que Heidegger et Tillich ne recherchent pas exactement la même chose, on peut au moins reconnaître qu'ils regardent souvent dans la même direction. L'ontologie développée par Tillich l'a mené à s'intéresser davantage au « substantiellement religieux » plutôt qu'à l'« intentionnellement » religieux, ce que Heidegger n'a ou n'aurait peut-être pas totalement approuvé à cette époque. De même, Tillich manifeste, à travers la lecture de Troeltsch qui l'a profondément marqué, un certain enthousiasme à l'égard de la dialectique hégélienne, laquelle lui fournit un modèle pour sa propre dialectique entre religion et culture. Cela non plus n'était certainement pas réellement du goût du jeune Heidegger. Si les rapprochements sont bel et bien fondés, les différences sont elles aussi évidentes.

Nous nous permettrons de faire remarquer un dernier parallèle entre les deux penseurs en regard de remarques formulées par Jean Greisch. Pour Tillich comme pour Heidegger, parce que la religion « exerce une fonction fondatrice dans le champ de la signification », elle n'est pas « une fonction de signification à côté des autres »[43] et ne peut être confondue avec toutes les autres. Cette thèse rend selon nous justice à la singularité et à l'autonomie de la conjugaison entre le champ de la conscience et le monde religieux mise en relief dans notre esquisse. C'est

[41] *Ibid.*, p. 136 : « Das historische erfahrende Bewusstsein erfasst die geschichtliche Welt – und dazu gehört auch die eigene Gegenwart – in ihrer Entwicklung, Motivierung und teleologischen Gestaltung und Leistung ».

[42] P. Tillich, « Perspective d'une analyse religieuse de la culture », in *Théologie de la culture* (trad. Gabus & Saint), Paris, Éd. Planète, 1968, p. 92.

[43] J. Greisch, *BA* I, p. 428.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bien parce qu'« à travers la culture, nous pouvons expérimenter [*erleben*] des valeurs spécifiquement religieuses », que le phénoménologue peut espérer par suite comprendre comment, dans la conscience et le monde des sujets religieux, « l'État demeure Église, l'art un culte, la science enseignement de la foi »[44].

Heidegger, Tillich, Troeltsch : positions face à l'a priori religieux

Revenons maintenant vers le problème de l'a priori religieux. Heidegger déplore le passage obligé, « a priori », de la structure du système religieux par « un carcan dogmatique non organique, totalement non-élucidé ». Pour éclaircir cette proposition toujours à la lumière du tandem Heidegger-Tillich, il faut opérer un double passage par Schleiermacher et par Troeltsch. On sait que l'a priori religieux a pour fondement plus ou moins direct la théologie de Schleiermacher qui s'efforce de faire de la religion une « province particulière de l'âme humaine » afin de lui conférer autonomie et irréductibilité. Mais Tillich réplique que le religieux est présent dans toutes les provinces de l'âme humaine, et pas seulement dans une seule[45].

Sur ce point, la position de Heidegger et celle de Tillich se ressemblent : elles sont particulièrement ambiguës. Heidegger est très nuancé à l'égard de l'a priori religieux. Il tient absolument à se démarquer de celui qui l'a théorisé, c'est-à-dire Troeltsch, tout en lui reconnaissant une certaine légitimité, notamment à travers la citation positive de Windelband placée à la fin de la note. On observe une ambivalence similaire chez Tillich. La plupart des commentateurs ont pris Tillich au mot lorsqu'il a critiqué à plusieurs reprises Schleiermacher. C'est d'ailleurs le parti de Greisch dans son analyse de la pensée tillichienne[46]. Mais un réexamen de ses écrits permet de mettre en lumière un parallélisme avec le célèbre Romantique[47]. De même, la position de Tillich envers Troeltsch est double. Il écrit : « Troeltsch, sous l'influence de Schleiermacher et

[44] P. Tillich, *GW* IX, p. 27.
[45] *Ibid.*, p. 17.
[46] J. Greisch, *BA* I, p. 428.
[47] C'est ce qu'a montré Marc Michel dans un remarquable article : « Tillich, critique et héritier de Schleiermacher », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1978/1, pp. 27–36. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous étudierons le traitement heideggerien des *Discours* et de la *Foi chrétienne* de Schleiermacher.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de Ritschl, cherche pour la religion une fonction propre, un "a priori religieux" »[48], tâche dont il reconnaît la légitimité mais dont il refuse la présentation théorique, car Troeltsch entend déterminer la religion *par* le valide et *contre* la culture. Double critère que Heidegger rejette également, comme nous l'avons déjà montré. Cela n'empêche cependant pas Tillich de faire usage de la notion platonicienne de « réminiscence », le « *Wiedererkennen-s* » – que certains commentateurs le soupçonnent d'avoir emprunté à Otto – pour affirmer la primeur du sentiment religieux dans l'existence[49].

Par-delà ces nuances, dont il est quasiment impossible de déceler les nombreuses subtilités[50], Tillich et Heidegger veulent tous deux s'exprimer sur la question de l'*homo religiosus*. Tillich explique que « la conscience humaine trouve "en elle" l'expérience de l'inconditionné, avant de se diriger, à l'extérieur, vers la réalité »[51] ; ce que Heidegger peut très bien admettre, à condition de préciser que cette expérience est seulement potentielle et non formelle (Troeltsch). « La potentialité religieuse, qui est une certaine qualité de la conscience, doit être distinguée de l'acte religieux, qui est un processus théorique ou pratique indépendant incluant cette qualité »[52]. La potentialité religieuse [*religiöse Potenz*] tillichienne permet ainsi de comprendre en quel sens Heidegger a peut-être souhaité préserver la *possibilité* de l'étude phénoménologique du monde religieux, avant que celui-ci ne soit enfermé dans la sphère épistémologique façonnée par la raison raisonnante, qu'il ait perdu sa vitalité et sa vivacité

[48] P. Tillich, « Ernst Troeltsch. Son importance pour l'histoire de l'esprit », in *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919–1931)*, trad. N. Grondin et L. Pelletier, Paris, Cerf / Genève, Labor et Fides / Québec, Presses de l'Université Laval, 1992, pp. 215–224.

[49] W. Schlüsser, *Jenseits von Religion und Nicht-religion. Tillich*, Frankfurt/M, Athanäum, 1989, p. 49. Heidegger critique ce platonisme, et notamment l'*anamnesis* en GA 60, pp. 39–40.

[50] Pour un tableau de la situation, J. Richard, « Tillich lecteur de Troeltsch », in *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 28, 1999/3.

[51] P. Tillich, *GW* I, p. 179.

[52] P. Tillich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », in *La dimension religieuse de la culture. Écrits du premier enseignement (1919–1926)*, trad. N. Grondin, Paris, Cerf / Genève, Labor et Fides / Québec, Presses de l'Université Laval, p. 35 (trad. fr. de *GW* IX, p. 17).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et qu'il soit devenu par là méconnaissable au regard du phénoménologue. Se contenter du formel avec Troeltsch reviendrait à accepter et à subir le passage par le carcan dogmatique non-organique, puisque l'on ne part plus des motifs originaires de la vie, mais de motifs préétablis qui, de fait, échappent au processus d'élucidation phénoménologique ou théologique[53]. Ce que Troeltsch laisse « non-élucidé » dans sa conception de l'a priori religieux, c'est tout simplement l'inconditionné tillichien, le sacré d'Otto, le sentiment de dépendance de Schleiermacher, ce que Heidegger présente autrement comme *l'expérience religieuse originaire*. L'idée de Dieu qui préside à la conception troeltschienne de l'a priori religieux est une pensée de part en part rationnelle[54]. Or, ni Tillich ni Heidegger ne peuvent accepter l'idée d'un rationalisme immanent à l'expérience qui régirait la rencontre de la conscience et du monde dans le cadre de la vie religieuse. Idem pour la rencontre de la conscience et du divin. Celle-ci ne peut être de type rationnel. Ce rationalisme aveugle est ce « carcan » qui « opprime le sujet par la force policière émanant du droit de l'Église et qui vient obscurément l'accabler et l'écraser »[55].

Frapper fort, encore, contre le catholicisme

La suite de la critique heideggerienne se durcit passablement. Et cette fois, elle est clairement dirigée contre le « système » du catholicisme dans son ensemble, et non plus seulement contre certains personnages, papes, philosophes de la religion à la solde de l'Église ou penseurs ratiocinants d'obédience protestante. La thèse de Heidegger est la suivante : l'Église

[53] La philosophie de la religion de Tillich pourrait elle aussi très bien être qualifiée d'herméneutique théo*logique*, tout en précisant que la finalité de celle-ci demeure tout de même de déboucher sur une philosophie théonomique qui n'est autre qu'une véritable (mais nouvelle) théologie.

[54] H. Scholz, *Religionsphilosophie*, Berlin, Reuter & Reichard, 1921, p. 349.

[55] Il est intéressant de noter ce fait paradoxal : c'est précisément lorsque l'Église s'émancipe du pouvoir temporel et gagne en indépendance – avec Grégoire VII (1021–1085) et la querelle des investitures – qu'elle commence à se scléroser et à opprimer systématiquement les personnalités religieuses fortes et/ou atypiques, les mystiques en premier lieu. La cité de Dieu peut-elle se passer de la cité terrestre ? Si tel n'était pas le cas, cela impliquerait de reconsidérer l'attirance du sacré intrinsèque au monde (pour ainsi dire, alternatif, au sacré divin) dont nous sous-estimons sans cesse l'importance première selon J.-Y. Lacoste.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

catholique s'est constituée en une forteresse qui s'est fait un devoir quasi-divin d'étouffer systématiquement l'émergence de la personnalité religieuse en tant que telle. Dans un premier temps, on est tenté de penser que Heidegger frappe un peu trop fort. Mais après-tout, combien de mystiques authentiques peut-on compter dans le catholicisme depuis la Réforme ? Peu, très peu, du moins de la trempe des mystiques médiévaux tels que Maître Eckhart ou Bernard de Clairvaux. C'est la raison pour laquelle Heidegger écrit : « Là où, au sein d'une personnalité qui adhère à un tel système, la force élémentaire du vécu éclate malgré tout, le vécu axiologique ne déploie ses effets que de manière à ce que le système soit mis hors jeu pour tout ce qui relève de la sphère du vécu et à ce qu'on recherche une connexion de type nouveau ». Autrement dit, le sujet religieux catholique a beau décider résolument de s'émanciper, ses forces sont d'emblée sapées par le système. Le mouvement d'extraction épuise à lui seul la potentialité religieuse authentique. Le grief heideggerien est donc double : (a) contre la force policière et totalitaire qui retient un potentiel religieux extraordinaire pour des raisons injustifiables ; (b) le système rend la reconquête de l'authenticité par le sujet catholique quasi-impossible. Par conséquent, même si l'un d'entre eux arrive, envers et contre tout, à se procurer une nouvelle connexion, celle-ci portera les traces du système à vie. Il demeure cependant vrai que le vécu de la personnalité religieuse qui aura réussi à s'extraire du carcan du catholicisme deviendra, de fait, un modèle de puissance pour tous les philosophes de la religion et les théologiens. Mais cette personnalité a-t-elle jamais existée et existera-t-elle jamais ? On est en droit d'en douter.

Un vécu religieux libéré ?

Qu'à cela ne tienne, Heidegger est prêt à parier sur la possibilité d'une libération du joug autoritaire du catholicisme, trahissant ainsi l'espoir qu'il place implicitement ou indirectement dans son travail en phénoménologie de la religion. Il faut miser sur la force du sujet religieux, sur la richesse de son vécu et sa détermination à vouloir rencontrer le divin, « parce qu'il s'agit d'une *sphère de vécu et de prestation* authentique qui, en tant que telle, doit *appartenir au sujet* et résulter *du sujet* ». La ligne phénoménologique met donc en concurrence la conscience religieuse et son mode de remplissement avec tout ce qui lui est étranger ou l'aliène. Et il faut croire que le système catholique fait partie de ce type d'éléments.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

On observe de la part de Heidegger une concentration sur le propre, le soi, ce qui part *du* sujet, ce qui lui *appartient* et lui revient de fait et de droit. Cette concentration peut éventuellement s'expliquer par le fait qu'il s'agit là pour le vécu de la seule issue face à l'asservissement par un système qui le collectivise et le dépersonnalise. Du même coup, c'est la tâche d'une phénoménologie de la religion que d'étudier les vécus religieux qui auraient réussi à s'échapper de la prison dogmatique. On est de nouveau tenté, non sans raison, de lier le destin du vécu religieux et celui de la science phénoménologique qui l'étudie. Mais il y a tout de même un paradoxe. Pour Heidegger, la phénoménologie de la religion ne doit pas se fixer comme tâche le réveil de la vie religieuse (304). Mais peut-elle rester passive face à la menace catholique qui pèse sur l'existence même de la vie religieuse ? Si tel était le cas, la critique heideggerienne serait purement gratuite. Nous ne pouvons nous contenter de cette réponse. Nous tendons plutôt à penser que l'analyse du catholicisme provoque chez Heidegger un examen de conscience, également dû au fait qu'il est lui-même issu de cette confession chrétienne. Le simple fait qu'il prenne parti pour la théologie protestante, qui a su poser les problèmes correctement et sans laquelle la philosophie n'aurait pas même pris conscience de certains problèmes capitaux pour la phénoménologie[56], et *contre* le catholicisme, trahit son envie de « remuer » la vie religieuse. Lorsque que les « moutons », prisonniers de l'intérieur, ne peuvent rien faire, l'apparition d'une phénoménologie des Lumières n'est pas exclue. La haute opinion que le jeune Heidegger se fait de la phénoménologie (désignée comme « archi-science » [*Urwissenschaft*] ou « science des origines » [*Ursprungswissenschaft*][57]) autorise dans une certaine mesure à penser qu'elle n'est pas une discipline mécanique et insensible au malheur et à l'immobilité. Au contraire, elle peut naturellement, à travers son travail, réinjecter du mouvement et lutter contre le processus de dévitalisation[58]. On est ainsi amené à se demander si « le desserrement [*Auflockerung*] de la sphère subjectale » dont parle Heidegger n'est pas, en partie au moins, imputable au constant travail phénoménologique

[56] GA 60, pp. 81–82 ; GA 59, pp. 20–22.
[57] Sur ce point, voir le troisième chapitre de la première partie en GA 56/57, « Urwissenschaft als vor-theoretische Wissenschaft » ; ainsi que GA 58, pp. 1–6 (§ 1).
[58] Seulement cette tâche ne doit pas être son « but directeur ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de compréhension. Certes, comme Heidegger l'écrit plus loin : « Nulle religion authentique ne saurait être tirée du philosopher » (323) ; mais il ne s'est jamais agi de la production d'une religion par la philosophie (ce que Hegel rejette également), mais de la libération du vécu à travers la découverte du sens authentique. Lorsque je libère un prisonnier de l'ennemi, je ne cherche pas nécessairement à l'endoctriner. Au contraire, je l'aide simplement à recouvrir sa liberté et *le rend à la vie*. Tout est donc affaire de nuance et de formulation.

4. Pseudo-philosophies – (C) : le cas de l'aristotélo-thomisme

Heidegger juge bon, dans une note supplémentaire et complémentaire, de remonter en amont de la pseudo-philosophie. Aux origines de celle-ci, on trouve « la métaphysique aristotélicienne de l'être, fortement naturelle-scientifique » qui se caractérise par « une attitude fortement théorétique et naturaliste ». Selon Greisch, « Heidegger avait conscience du danger latent » de cette métaphysique, dont l'attitude citée « semblait condamner à une sorte de cécité phénoménologique devant la spécificité des vécus de la conscience religieuse, cécité qui trouve son expression dans la scolastique médiévale qui suscitait justement la réaction de la mystique médiévale »[59]. Voilà pour le tableau général[60]. Maintenant, il faut essayer de chercher brièvement ce qui gêne dans cette métaphysique, ce qui commande une des toutes premières condamnations explicites d'Aristote de la part de Heidegger, et peut-être ce qui se cache derrière celle-ci.

Le problème de l'aristotélisme chrétien

Ce qu'il s'agit de détruire, c'est en premier lieu ce que l'on appelle communément l'« aristotélisme chrétien » dans sa version médiévale, notamment thomasienne ou thomiste. Il faut bien noter que l'association

[59] J. Greisch, *BA* III, p. 534.

[60] Nous avons buté sur le problème soulevé par Heidegger de la « marginalisation progressive, ainsi que la méconnaissance du problème de la valeur chez Platon ». À l'évidence, la valeur [*arêté*] chez Platon n'a rien de commun avec la *Wert* ou l'*axiologie* que l'on rencontre chez Heidegger à d'autre endroits (et sur laquelle nous allons nous arrêter).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'Aristote et du christianisme ne résulte pas d'une synthèse naturelle, mais bien d'un véritable choix de l'Église[61] qui, à n'en point douter, avait compris les intérêts dogmatiques et politiques qu'elle était susceptible d'en retirer. Le grand artisan de ce rapprochement et de son *officialisation* est sans conteste Thomas d'Aquin. Sa relecture d'Aristote est exactement telle que Heidegger la décrit : *naturwissenschaftlich*. Les choses du monde ont une nature stable et autonome, Dieu les crée en leur donnant d'être en acte, etc.[62]. Pour Heidegger, la théorie thomiste de la théologie est précisément une pseudo-philosophie. Par exemple, son idée de « science » qui implique une mise en relation par le raisonnement entre deux vérités induit des confusions malheureuses. Un déterminisme sans faille se charge alors de justifier l'ensemble de la création, mais surtout son ordre. L'extrême cohérence recherchée par Thomas à travers Aristote le mène à admettre dans son « système » les éléments d'exclusion et/ou d'étouffement de la personnalité religieuse que nous avons évoqués plus haut. Cela est intolérable, d'autant plus qu'aucun recours n'est prévu. L'infaillibilité du système aristotélo-thomiste en vient donc à la plus haute contradiction : desservir le dessein divin pour la communauté des croyants, c'est-à-dire l'indétermination eschatologique, et servir les intérêts purement temporels de l'autorité ecclésiastique.

Traduit dans la langue du jeune Heidegger, cela signifie tout simplement que tout dans cette métaphysique naturaliste concourt à imposer le primat du théorétique, sans même entrevoir l'existence du pré-théorétique. Il y a bien quelque chose [*etwas*] en deçà [*vor*] du jeu de causes et de forces naturelles, quelque chose qui n'est plus seulement explicatif, mais compréhensif, selon la célèbre distinction de Dilthey que Heidegger semble se rappeler à cet instant[63]. Le naturalisme scolastique est donc aux yeux de Heidegger l'exemple type d'une « conscience naïve » qui « occulte la problématique authentique »[64]. Conséquence : « l'immédiateté de la vie religieuse » est menacée. Parler de l'immédiateté de la vie religieuse implique de s'interroger sur le mode de donation des

[61] R. Brague, art. « Aristotélisme chrétien », in *DCT*, p. 88.
[62] *Ibid.*
[63] Théo*logiquement*, cela revient à se demander quelle est la place de la grâce dans ce système, ou plus directement : pourquoi n'y figure-t-elle pas ?
[64] GA 56/57, p. 84 et p. 87.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

phénomènes religieux. Il y a en effet deux manières de considérer la donation. D'un point de vue purement formel, elle n'est qu'une « forme théorétique », mais considérée en elle-même, elle désigne l'essence du monde religieux dans son immédiateté[65]. C'est ainsi que l'on dépasse le primat du théorétique auquel s'en tient la scolastique, et dont elle se contente, au point d'en « oublier la religion » elle-même. Au point nodal de la donation, le monde religieux rencontre le « Je historique » (336) et les deux en viennent à se lier de manière inextricable. Heidegger n'est pas loin de déclarer que, à cause de la scolastique, on a frôlé une catastrophe historique. La « prédominance (du) théorétique » dans « la totalité du monde médiéval chrétien de l'expérience vécue » a bien failli faire disparaître l'éclectisme et la profondeur de la vie religieuse.

Le problème du proto-catholicisme

Ensuite intervient la référence au problème du proto-catholicisme : « Et déjà dans les premiers temps du christianisme, ces dogmaticiens exerçaient une théorisation et influençaient, par la promotion du dogme, les institutions et les statuts de la loi de l'Église ». Heidegger se ferait-il momentanément historien de l'Église ? C'est ce que ce passage laisse penser. À l'évidence, les « premiers temps du christianisme » ne désignent pas l'*Urchristentum* en propre, mais plutôt une période au cours de laquelle la constitution de l'Église en assemblée non plus seulement spirituelle mais temporelle a déjà commencé. Le vocable *ekklèsia* est présent dans le Nouveau Testament où il faut selon toute vraisemblance y voir un apport de la communauté chrétienne primitive, tout en conservant à l'esprit que cette communauté ne rompt pas la continuité avec la proclamation du règne de Dieu par Jésus. Chez Matthieu et chez Paul notamment, l'Église est encore « pure » en ceci qu'elle s'inscrit soit comme « le véritable Israël » (Mt 10, 5 ; 15, 24 ; 10, 1 ; 19, 28) soit comme le « corps du Christ » (1 Co 12, 27 ; Rm 12, 5). Elle dessine ainsi une extrême cohérence avec le message christique. Il demeure cependant difficile de déterminer de manière exacte à quelle période Heidegger se réfère dans sa critique ? Où situe-t-il la cassure ? Il faut tenter de cerner le *tournant*

[65] *Ibid.*, p. 89. L'immédiateté renvoie aussi à l'irrationalité, traitée à nouveau dans la note suivante.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui apparaît déjà dans les exhortations du Nouveau Testament (1 Tim 4, 1–4) et qui marque l'apparition du problème du « proto-catholicisme ». Vers la fin de cette période « bénie » que représente l'*Urchristentum*, la question se pose de savoir comment préserver « l'identité (la facticité ?) chrétienne face au danger croissant d'errance doctrinale »[66]. C'est au cœur de la transition entre les derniers chrétiens de la communauté primitive et la période des suivants, ceux qui n'ont pas vu, que se jouent « les institutions et les statuts de la loi de l'Église ». Avec la disparition de la première génération de chrétiens (chute de Jérusalem ; mort de Pierre et Paul), disparaît la communauté de « ceux qui ont vu », des premiers phénoménologues en quelque sorte. Mais la perversion par le dogme ne peut cependant pas être imputée à la temporalité historique. Parce que les premiers chrétiens « visionnaires » disparus, *selon* la volonté du Christ, avaient ménagé une possibilité toute particulière de transmission du message dans sa pureté et son intégrité, c'est-à-dire la possibilité d'un acte de foi[67]. Seulement, l'instinct de pouvoir l'a emporté, comme cela se vérifie dans la constitution du canon à la fin du deuxième siècle. Parmi les raisons qui ont contribuées à la victoire de la lettre sur l'esprit (et qui déterminent plus généralement les tendances du proto-catholicisme), Jean Zumstein[68] compte : 1. *la référence à la tradition apostolique* qui mène à la rédaction du canon. 2. *La distinction entre orthodoxie et hérésie* – particulièrement importante aux yeux de Heidegger car, « alors que dans ses premières formulations, le christianisme primitif est *multiple*, le proto-catholicisme se caractérise par le souci de distinguer entre le vrai et le faux enseignement ». 3. *L'accentuation de l'éthique* (parénèse) ; ici l'influence grecque se fait sentir, avec la constitution d'un discours autonome qui fonctionne en circuit fermé (ce qui a pour conséquence le délaissement de « la dialectique biblique classique entre l'indicatif et l'impératif » – Ep 5, 8). 4. *Le développement de l'ecclésiologie institutionnelle* – met l'accent sur « l'organisation visible » (temporelle) de l'Église et donc sur la hiérarchisation. « De régulatif qu'il était, l'ordre juridique devient constitutif ». 5. « Le retard de la parousie ». L'eschatologie, pour ainsi dire, se détend

[66] U. Kuhn, art. cit. (« Eglise »), in *DCT*, p. 376.
[67] Cf. O. Cullmann, art. cit., in *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à Maurice Goguel*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1950, p. 54.
[68] J. Zumstein, art. « Protocatholicisme », in *DCT*, p. 954.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et l'exhortation en 1 Tim 4, 1 (« L'Esprit le dit expressément : dans les derniers temps, il en est qui s'écarteront de la foi pour s'attacher à des esprits de trompeurs et à des doctrines de démons ») ne suffit pas à maintenir le temps kairologique. Le rapport au monde et à l'histoire s'en trouve profondément modifié.

Heidegger pense le proto-catholicisme comme une « contre-mouvement » négatif au christianisme primitif, et la mystique médiévale comme un « contre-mouvement élémentaire » à la scolastique, fille lointaine du proto-catholicisme. La mystique du Moyen Âge vient donc en quelque sorte rétablir – et non pas relever en intégrant comme chez Hegel – un temps et un rapport au monde authentiques. La mystique a produit les conditions d'un « retournement » [*Abbiegung*], corrélat du « desserrement » [*Auflockerung*] évoqué plus haut, qui ne part pas de rien mais « survient dans les limites des consciences culturelles respectives », selon les rapports entre religion et culture que nous avons esquissés plus haut. Ce duel ouvre sur « une nouvelle sphère » réinterprétée « selon le principe de la multiplicité authentique de la prestation » inhérente à l'expérience religieuse primitive. Ainsi renaît « l'expérience vécue spécifique de la signification et de la structure du *sujet de la mystique* » dans des conditions authentiques. Ce que la destruction, ici au sens propre comme au sens phénoménologique, de la scolastique rend possible, c'est la renaissance d'une « cohésion motivationnelle », une chaîne originaire dans l'intime du sujet qui « vit et qui expérimente ». Pour illustrer ce retournement, Heidegger prend l'exemple d'Eckhart et de son « concept central » : le « dis-cès ». Ce concept fait signe vers « l'augmentation du vif de la vie [*Lebendigkeit*] intérieure » et représente une mystique dont « l'irrationalité spécifique » possède une grande valeur pour l'analyse phénoménologique (cf. note suivante).

5. Présentation pour une destruction : Troeltsch et Windelband sur l'a priori religieux

Heidegger prévoit enfin une « brève présentation de la conception de l'a priori religieux dans la philosophie transcendantale des valeurs », ce qui implique de se pencher sur les deux auteurs que nous avons déjà cités auparavant : Troeltsch et Windelband. Toutefois, il ne donne pas réellement cette « présentation *pour* une destruction ». Cela est certainement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dû au fait que *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale* ne deviendront jamais une *Vorlesung* ni un livre[69]. Sans nous substituer à Heidegger, nous allons présenter de manière succincte la conception de l'a priori religieux, point fort de Troeltsch, dans la philosophie transcendantale des valeurs, domaine de Windelband.

Troeltsch en discussion

Nous avons déjà largement évoqué la position de Troeltsch, dans les notes précédentes comme dans la présente, notamment à travers le prisme de Tillich. Mais nous pouvons tout de même donner d'autres éléments de réflexion. Pour ce faire, il est bon de suivre les remarques de Greisch, pertinentes comme à leur habitude. Pour Troeltsch, le concept d'a priori religieux « semblait offrir les meilleures garanties d'un juste équilibre entre l'empirisme et l'idéalisme, sur lequel repose toute sa philosophie de la religion »[70]. Il y a une certaine proximité avec le jeune Heidegger qui cherche également à comprendre « le *hiatus irrationalis*, déjà entrevu par Fichte, entre l'empirique et l' apriorique, l'individuel et l'universel, l'intuition et le concept, le factuel et le logique »[71].

Avec son concept d'a priori religieux, Troeltsch entend donc privilégier un rationalisme de type *formel* qui repose sur le principe selon lequel l'expérience est toujours déjà régie par l'a priori logique[72]. Ce rationalisme particulier laisse entrevoir la possibilité d'une synthèse assez harmonieuse entre la *Psychologie* et l'*Erkenntnistheorie*. Cette association est pourtant vouée à l'échec en tant qu'elle cherche à « déceler la loi rationnelle qui *règne* sur la religion et dont elle est un produit »[73]. Inacceptable pour Heidegger, puisque ainsi qu'il l'a écrit précédemment, ce

[69] Au passage, il semble opportun de confier que c'est précisément ce « destin perdu » de l'esquisse qui nous a poussé à en faire un commentaire suivi et à tenter de lui donner les prolongements qu'elle n'a pas eus.
[70] J. Greisch, *BA* I, p. 407.
[71] J. Greisch, *AV&AS*, p. 138. Cf. l'article essentiel sur ce point de A. Denker, « Der jünge Heidegger und Fichte », in *Fichte-Studien*, 13/1997.
[72] Cf. J. Greisch, *BA* I, p. 408. Chez Troeltsch, le rationalisme *formel* prend le pas sur le rationalisme spéculatif de la métaphysique (néoplatonisme, scolastique, théologie naturelle et Hegel), ainsi que sur le rationalisme régressif (Aristote, qui fait dériver le métaphysique de l'expérience).
[73] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui engendre la vie religieuse, ce n'est pas la raison mais la vie religieuse elle-même. Cette hétéronomie ne pouvait donc trouver grâce à ses yeux. Troeltsch est encore trop sous l'emprise de la philosophie transcendantale. La stricte logique développée par Rickert et Windelband (dont Lask prendra le contre-pied) selon laquelle le devoir-être l'emporte nécessairement – c'est-à-dire logiquement – sur l'être ne convient pas à Heidegger qui, précisément, commence tout juste à poser les linéaments d'une ontologie de la religion expérimentale, qui révèle toute la primauté de l'être et de l'analyse de l'être dans le cadre de la phénoménologie. La thèse lasko-heideggerienne affirme qu'il y a des phénomènes qui échappent aux lois transcendantales de la raison et donc à une déduction a priori. Si la logique de la validité est insuffisante, il faut alors admettre qu'il existe une logique d'un autre type (dont on doute encore qu'elle puisse s'appeler « logique ») capable d'appréhender la conscience religieuse et la diversité des phénomènes religieux. Chez Lask, la solution à l'hiatus susnommé vient de l'intuition catégoriale, autrement appelée *Hingabe*, terme éminemment religieux s'il en est, que Heidegger reprendra à son compte dans son étude de Maître Eckhart. Troeltsch a beau avoir voulu, à travers l'a priori religieux, préserver l'intuition religieuse comme telle, pour Heidegger, il a failli à la tâche qu'il s'était fixée[74].

Windelband à lire et à détruire

Le rapport de Heidegger à Windelband est non moins ambigu et nuancé que celui qui le relie à Troeltsch. La relation du jeune Heidegger au néokantien prend ses racines dans l'habilitation sur Duns Scot. Dans la conclusion rajoutée à ce travail en 1916 pour la publication, Heidegger caractérise le but ultime de la philosophie comme « *percée* dans la vraie

[74] *Ibid.*, p. 411. Pour une critique analytique plus approfondie (même si non heideggerienne) de l'a priori religieux chez Troeltsch, nous renvoyons à l'article très complet de F. W. Veauthier, « Das religiöse Apriori : Zur Ambivalenz von E. Troeltschs Analyse des Vernunftselement in der Religion », in *Kant-Studien*, Berlin, Walter de Gruyter, 78/1987, Heft 1–4, pp. 42–63. Cet article dresse un bon tableau général des rapports de Troeltsch avec le néokantisme. Notons également à la suite de J. Greisch (*BA* I, p. 410) un point qui rapproche Heidegger de Troeltsch : l'importance attachée aux « sermons, méditations, livres de dévotion des grands maîtres spirituels » dans l'analyse descriptive (inspirée en partie de James) de l'expérience religieuse ; ce que Heidegger appellera dans l'esquisse les *Urkunde* ou documents originels.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

réalité et la vérité réelle »[75]. Kisiel voit dans cette conception téléologique de la philosophie la marque indéniable de l'a priori religieux dont se sert alors le néokantisme[76]. Avec cependant une nuance de taille : « Au commencement, bien sûr, la philosophie pour les néokantiens n'est pas métaphysique mais plutôt "critique", de telle manière que la percée que cherche à accomplir cette philosophie n'est pas en direction de la réalité mais en direction de la raison »[77]. Cependant, cela n'enlève rien au fait que le très jeune Heidegger s'approprie la téléologie qui guide la philosophie de l'histoire de Windelband, clairement orientée vers les différentes percées de la conscience aux normes universelles[78]. Heidegger se réfère cependant dans cette note à une autre facette de ce philosophe.

Avec son essai intitulé *Das Heilige* (1902), Windelband tente de construire une philosophie de la religion sur des bases quelque peu différentes de sa philosophie transcendantale initiale. La différence majeure résidant dans le fait que son essai sur le sacré *lève* la distinction néokantienne classique entre l'être et la valeur. Deux éléments sont à retenir en guise d'introduction explicative. Primo : la phénoménologie de la religion heideggerienne se concentre sur un aspect inédit du néokantisme de Windelband. Secundo : cet aspect concerne précisément sa philosophie de la religion, et notamment le phénomène du sacré. Passons maintenant à un bref examen des trois citations de Windelband et commençons par noter que Heidegger les rapporte avec approbation, comme l'a bien montré Kisiel[79].

1. Le premier passage de Windelband cité est particulièrement intéressant. Il part de la *norme adverse*, c'est-à-dire l'élément irrationnel et inchoatif qui subsiste dans la saisie rationnelle des phénomènes

[75] GA 1, p. 348.
[76] T. Kisiel, *Genesis*, p. 84. Kisiel fait remarquer que le vocable « Durchbruch » apparaît plusieurs fois chez Windelband (*Genesis*, p. 522, note 26).
[77] *Ibid.* En ce qui concerne l'analyse heideggerienne de la philosophie transcendantale de la valeur de Windelband, notamment à propos de la différence entre *Urteil* et *Beurteilung* chez ce dernier, cf. GA 56/57, pp. 140–166.
[78] *Ibid.*, p. 85.
[79] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

religieux[80]. C'est une démarche aux antipodes de celle développée par Troeltsch. Avec son a priori religieux, ce dernier cherchait à sauvegarder « l'élément transcendantal irréductible de l'expérience religieuse »[81]. Windelband, au contraire, reconnaît que la cohabitation du rationnel et de l'irrationnel dans la conscience religieuse est constitutive de celle-ci et que, par suite, elle représente « le problème des problèmes, *la pierre d'angle de la philosophie de la religion* ». Pour Heidegger, qui travaille à la conservation de l'intégrité de la conscience religieuse en vue d'une analyse phénoménologique authentique, il s'agit d'une déclaration non négligeable, qui provient qui plus est d'un rationaliste. Notre intérêt se porte aussi sur le fait que « cette coexistence antinomique de la norme et de la norme adverse dans la même conscience est un fait qui peut être montré, désigné, mais jamais conceptualisé ». Cette déclaration trouve son prolongement dans les KNS et l'esquisse de Heidegger. Dans ces textes également, le but principal est d'éviter la conceptualisation – autrement dit la théorétisation – des phénomènes et de militer pour que la phénoménologie remonte à ce qui se trouve en deçà du concept, a fortiori lorsque ce qui s'y cache n'est rien d'autre que la vie dans sa nudité et son originarité propres. En creusant cette citation, Heidegger en vient certainement à la certitude que le voir compréhensif de la phénoménologie est l'acte philosophique le plus à même de respecter l'assertion de Windelband. Plus encore, c'est pratiquement le triomphe de la phénoménologie de la religion qui est consacré lorsque Windelband écrit que, dans tous les cas, la philosophie critique de la religion ne peut se développer qu'*à partir* de cette coexistence antinomique, et donc *à partir* de quelque chose qui ne pourra jamais être exprimé adéquatement par des concepts ; un irréductible vital qui réside à la base de toutes les théories de la religion.

[80] Remarque importante : la « norme adverse » est un concept que l'on retrouve comme tel chez Otto, pour qui elle désigne « la non-valeur numineuse », en opposition radicale (davantage que chez Windelband) à la « valeur numineuse ». Cf. R. Otto, *Le Sacré*, *op. cit.*, p. 85.

[81] J. Greisch, *BA* I, p. 412. Greisch renvoie sur cette question à l'étude de U. Barth, « Troeltsch et Kant. A priori religieux et philosophie de l'histoire », in P. Gisel (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor & Fides, 1992, pp. 96–97.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. La seconde citation est plus concise[82]. Windelband y identifie le sacré avec « le but, la norme et l'idéal de la religion, le *télos* absolu qui englobe toutes les autres valeurs »[83]. Ce que Heidegger cautionne ici est moins clair. Il écrit : « le sacré doit être déterminé à travers l'incarnation [*Inbegriff*] des normes éthiques, logiques et esthétiques »[84]. On peut gager que Heidegger reconnaît la fonction éminemment synthétique de la catégorie du sacré qui, comme l'écrit Windelband, témoigne d'une « réalité rationnelle supérieure »[85]. L'expérience religieuse regroupe effectivement plusieurs types de norme qu'il faut interpréter « *en tant que réalités transcendantales* ». Ainsi comprise, la citation laisse entrevoir qu'il y a une *logique* propre au religieux. Une logique non-aristotélicienne, en partie irrationnelle, qui cohabite avec une logique critique de type kantienne, plus raisonnable. Il y a également de l'*éthique*. Heidegger s'y réfère souvent en parlant du contenu axiologique de l'expérience vécue religieuse. C'est-à-dire qu'il y a des phénomènes « dont l'apparaître n'advient que dans l'affectivité »[86], et Dieu sait que l'affectivité et l'émotion (nous l'avons déjà vu) jouent un rôle central dans la vie religieuse. Heidegger reconnaît que la donation se produit non pas seulement dans le champ perceptif, mais également affectif. La manifestation du sacré dans le monde n'échappe donc pas à la réflexion de Scheler pour qui « le monde est un "bien" aussi originairement qu'il est une "chose" »[87]. C'est ainsi – à partir de Scheler et presque de lui seulement – qu'il faut comprendre les allusions positives de Heidegger à l'axiologie[88].

[82] Heidegger y fait déjà allusion dans les KNS. Cf. GA 56/57, p. 145.
[83] T. Kisiel, *Genesis*, p. 85.
[84] Kisiel (*Genesis*, p. 85, note 28, p. 522) fait remarquer que Heidegger paraphrase Windelband (*Präludien II*, p. 305) qui écrit pour sa part « […] par la totalité [*Inbegriff*] des normes *qui guident* la vie éthique, logique et esthétique […] celles-ci sont sacrées ».
[85] W. Windelband, *Präludien II*, p. 305.
[86] Très belle formule que Lacoste (*Le monde et l'absence d'œuvre*, p. 109) dérive de la définition schélérienne de la valeur, et que nous citons avec autant d'approbation qu'il la reprend de Scheler.
[87] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, in *GW* II, p. 44 ; cité par Lacoste, *Le monde et l'absence d'oeuvre*, *op. cit.*, p. 110.
[88] À l'inverse, lorsque la valeur est critiquée, les accusés sont surtout les néokantiens de l'École de Bade.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

De l'*esthétique*, il en est aussi question dans le vécu religieux. Le Beau de la religion n'est pas platonicien, ni même kantien. Ce serait plutôt celui qui *se donne à voir* dans le rituel, dans l'œuvre liturgique ou dans le kérygme lui-même[89]. L'esthétique est donc ici – dialectiquement – ce qui plaît à Dieu dans le comportement du sujet religieux et ce qui plaît à l'homme dans la création divine. Quelque chose qui a pour conséquence une intensification significative de la vivacité [*Lebendigkeit*] de la vie religieuse.

3. Le troisième citation est la plus lapidaire et la plus élémentaire : « *La religion est la vie transcendante* ». Une phrase dont on pourrait faire un merveilleux sujet de dissertation. Elle se déduit aisément de ce que nous venons de dégager. Cela signifie, écrit Kisiel, que la religion est « *méta*-physique »[90]. Elle dépasse le simple apparaître, en ce sens qu'elle requiert un effort de compréhension particulier, une herméneutique théo*logique* ; et qu'elle ne se laisse absolument pas saisir par les sciences de la nature [*Naturwissenschaften*]. Encore une fois, la patte de Dilthey n'est pas loin.

[89] Sur cette question, il faudrait étudier les rapports d'analogie entre la beauté de l'expérience religieuse et l'œuvre au sens purement religieux, néo-testamentaire. Cf. l'*ergon* en Ac 13, 41 ; 1 Co 15, 58 ; Ph 1, 6 comme action salvatrice du Christ ; et en 2 Co 9, 8 ; Ph 1, 6 ; Col 3, 16 comme action de Dieu au sein-même de la vie humaine.
[90] T. Kisiel, *Genesis*, p. 85.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE X

L'IRRATIONALITÉ CHEZ MAÎTRE ECKHART

Nous avons déjà souvent parlé depuis le début de cette étude de l'irrationalité et de Maître Eckhart. Afin de ne pas trop nous répéter et de saisir directement l'objet de cette note, nous allons concentrer nos efforts d'interprétation sur la cohérence interne à notre fragment de la manière la plus concise possible. Une remarque préalable, d'ordre structurel, s'impose : ce développement qui s'attache à décrire « le concept d'irrationnel spécifique qui caractérise cette mystique » fait suite à une note consacrée au problème de l'a priori. On retrouvera le même ordre d'analyse dans le § 4 de l'introduction à la *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression* (SS 1920)[1]. On peut une nouvelle fois penser que l'esquisse a eu valeur de modèle pour la rédaction de ce cours, ce qui ne fait que souligner davantage la nécessité de la prendre au sérieux. La phénoménologie de la religion est matricielle, nous ne cessons de le répéter.

1. La nature de la connexion mystique chez Maître Eckhart

Pour Heidegger, il est nécessaire de cerner correctement la cohérence de la connexion mystique qui fait la singularité de la pensée eckhartienne. Étrangement, on s'aperçoit que celle-ci repose sur un curieux mélange qui rappelle la coexistence antinomique des deux normes selon Windelband et que Heidegger désigne par le terme hautement paradoxal d'« a priori irrationnel »[2]. Troeltsch voulait démontrer l'existence d'un élément rationnel irréductible dans l'expérience religieuse. Heidegger, à

[1] GA 59, pp. 19–29 : a) « Leben als Erleben und das Problem der absoluten Geltung (das Aprioriproblem) » ; b) « Leben als Erleben und das Problem des Irrationalen (das Erlebnisproblem) ».
[2] *Ibid.*, p. 29.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'inverse, montre que la pré-compréhension mystique repose toujours sur un irréductible irrationnel. Il ne faut pas, dit Heidegger, considérer ce jugement comme surprenant, car il ne s'agit ni plus ni moins d'un *état de fait* que les philosophes refusent de voir pour on ne sait quelle raison. C'est ce qu'il signifie, en partie au moins, lorsqu'il enjoint le chercheur à ne plus considérer la mystique uniquement « comme un contre-projet » (333).

En d'autres termes, ce courant religieux n'échappe pas à l'histoire. Il n'est pas non plus hors-temps, même si l'on peut admettre que son rapport au temps est spécifique, modalisé selon une logique qui lui est propre et ne peut émerger que dans les limites « d'une doctrine épistémologique et d'une psychologie particulières, historiquement déterminées ». Ce faisant, on conservera à l'esprit que l'irrationalité propre à la mystique représente un point culminant de la *Geschichte*, l'histoire destinale. En se gardant de tomber ou de retomber dans un hégélianisme grossier, on pourrait aller jusqu'à dire qu'elle caractérise une période tout particulièrement *historiale* qui circonscrit des événements originaires du type de ceux que décrit déjà Heidegger dans le leçon inaugural faisant suite à l'habilitation sur Duns Scot : la chute de Rome, la naissance du Christ, l'Hégire[3]. Comme nous l'avons déjà vu, l'irrationalité chez Maître Eckhart a pour principal corrélat « l'abandon [*Hingabe*] vivant et sans réserve au sacré et au divin ». C'est cela qui caractérise « l'immédiateté du vécu religieux » de type mystique. Contrairement aux idées reçues, ce vécu mystique n'est pas passif et ne consiste pas à se laisser faire ou façonner. Le sujet religieux prend une part active au processus d'abandon de soi et de retour, la percée [*Durchbruch*], vers le fond de l'âme. Ce processus est lui-même une reconduction ou une réinscription dans la forme originaire [*Urform*] que rend possible une prestation [*Leistung*] spéciale et authentique du sujet mystique. Heidegger forge même un terme original pour désigner le vécu mystique eckhartien : « une expérience vécue réellement vivante [*Erlebnislebendigkeit*] »[4].

[3] GA 1, p. 432 (« Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft »).
[4] trad. Greisch, *BA* III, p. 532.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. À QUOI L'IRRATIONALITÉ ECKHARTIENNE EST-ELLE CONNECTÉE ?

Vient ensuite ce que Greisch qualifie de « première prise de position de principe »[5] de la part de Heidegger concernant l'irrationnel qui habite la mystique eckhartienne : « L'irrationnel n'est pas ce qui, préalablement à toute rationalité, se présente comme la plénitude de la diversité. Le facteur décisif n'est pas l'impossibilité de l'embrasser du regard ni d'en venir à bout par la théorie, le fait de sombrer dans la plénitude (– parce que l'objectal est approché dans l'essence ou la forme comme le général ou l'universel, la valeur de l'objectivité augmente en même temps que le général –) c'est au contraire l'élimination toujours plus poussée des particularisations en ne retenant que la forme, leur vide à la puissance supérieure ». (trad. Greisch modifiée).

À l'instar d'Otto, le jeune Heidegger pense que la compréhension de l'irrationnel propre à l'expérience mystique n'est possible qu'après une clarification terminologique et conceptuelle de ce terme. « On entend souvent sous ce mot les choses les plus différentes, ou on l'emploie dans un sens si général et si vague que l'on peut entendre par-là les réalités les plus hétérogènes » écrit Otto dans son célèbre essai sur *Le Sacré*[6].

Ce que l'irrationnel n'est pas

Ce que l'irrationnel n'est pas : « la plénitude de la diversité ». L'irrationnel n'est pas une catégorie synthétique, qui rassemble l'hétérogène. Il ne peut être assimilé à un concept qui fournirait un dénominateur commun à des éléments divers et différents. C'est donc un premier indice de valeur : l'irrationnel n'est en aucun cas un outil de subsomption. A priori, on peut aussi avancer que l'irrationnel n'est ni le « Sacré », ni « Dieu ». Mieux : l'élément irrationnel de l'expérience mystique ne correspond pas à ce que R. Otto et K. Barth appellent « *das Ganz Andere* »[7]. Il ne peut y avoir d'égalité entre l'irrationnel et le numineux ou entre l'irrationnel et le divin, puisque l'irrationalité spécifique à la mystique *ne désigne pas* le tout de l'altérité, c'est-à-dire la plénitude de la diversité.

[5] J. Greisch, *AV&AS*, p. 138.
[6] R. Otto, *Le Sacré*, *op. cit.*, p. 92.
[7] Notons que les deux auteurs entendent sous ce même terme quelque chose de différent, bien qu'ils se soient tous deux inspirés d'un même modèle : Luther.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Conséquence : c'est au phénoménologue que revient la responsabilité de ne pas se tromper de cible et de porter son regard et ses efforts de compréhension sur ce qui importe réellement. Heidegger se sépare à nouveau d'Otto. Pour ce dernier, l'irrationnel se définit comme quelque chose « qui se soustrait à toute analyse rationnelle et à toute traduction conceptuelle »[8]. Heidegger ne remet pas cela en cause, mais il pense qu'il ne s'agit pas là d'un « facteur décisif ». La valeur de l'irrationnel ne se déduit pas de son opposition au rationnel, comme le pense trop simplement Otto en invoquant, un peu trop rapidement d'ailleurs, deux des thèses de 1817 de Claus Harms. Heidegger pense aussi par là sauvegarder les prérogatives de la raison, laquelle demeure la pierre d'angle de la philosophie et de la discipline phénoménologique. S'acharner sur la raison ne permet pas de faire ressortir davantage la spécificité de l'irrationnel et diminue les chances de formuler en dernier lieu des analyses authentiques. Il n'y a donc aucune raison de fuir la raison dans le cadre d'une phénoménologie de la religion, bien au contraire. La phénoménologie aura pour tâche de rectifier les erreurs et les débordements de l'irrationalisme théologique et historico-religieux[9]. Sur ce point, nul doute que Heidegger se sentait proche de Husserl, qui regrettait que « le métaphysicien (théologien) en Monsieur Otto » ait « emporté sur ses ailes le phénoménologue Otto »[10].

Ce que l'irrationnel est

Ce qu'est l'irrationnel : « l'élimination toujours plus poussée des particularisations en ne retenant que la forme, leur vide à la puissance supérieure ». Chez Eckhart, il y a une réelle identité entre le processus de donation de l'irrationnel et la percée de l'âme dont le terme commun est l'*absorption identitaire* de tout ce qui est[11]. Le plus extraordinaire est peut-être que l'action de « ne retenir que la forme » décrite par Heidegger revient chez Eckhart à se demander comment « l'âme doit perdre sa

[8] R. Otto, *Le Sacré*, p. 94.
[9] Cf. S. Wehewsky, art. « Irrationalismus », in *Taschenlexikon Religion und Theologie*, E. Fahlbusch (Hg.), Bd. II (E-I), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 319.
[10] E. Husserl, *Hua* III, *Briefwechsel*, t. VII, p. 207, lettre du 5. 3. 1919.
[11] A. de Libéra, *La mystique rhénane*, *op. cit.*, p. 244.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

propre essence »[12]. On observe en réalité un parallélisme entre la considération phénoménologique visant à saisir la spécificité de l'irrationnel et le mouvement eckhartien de l'*Abgeschiedenheit*. Ce processus aux deux versants passe par plusieurs étapes. Il serait trop long de le détailler dans sa totalité. C'est la raison pour laquelle on s'est concentré sur les deux étapes centrales de ce processus, en écho au propos heideggerien. Tenons comme préalable qu'à chacune de ces deux avancées mystiques correspond une avancée phénoménologique[13].

1. Eckhart décrit tout d'abord une « mort de l'esprit » par laquelle « *l'âme renonce à elle-même et au monde entier* ». Du point de vue mystique, cela correspond « au dessein bien arrêté de Dieu » qui est « de s'anéantir lui-même dans l'âme, afin que l'âme se perde elle-même »[14]. Du point de vue phénoménologique, cela revient à comprendre l'irrationalité de cette démarche comme une première démarcation d'avec la diversité du monde.
2. Ensuite, et cela est plus délicat, Eckhart écrit qu'il faut également « perdre le Fils »[15]. On a là un parfait exemple de la « provocation » eckhartienne. Ce faisant, le sens de cette assertion dépasse de loin l'hérésie que ses détracteurs lui attribuent régulièrement. Il faut comprendre que l'âme doit « se perdre dans l'archétype du Fils, perdre cette égalité de Dieu qu'elle possède dans l'archétype éternel »[16]. L'âme qui espère l'union doit cesser de s'identifier avec Dieu selon le principe de la création de l'homme à l'image de Dieu. Compris phénoménologiquement, cette exhortation vise à éliminer davantage de particularisations afin de ne laisser subsister que l'*Urform* (l'*Urbild* chez Eckhart) dans son irrationalité première. L'irrationalité de la forme originaire est le mode de donation authentique de l'archétype, du Fils, que le sujet religieux cherche, sinon à reproduire, tout du moins à comprendre. Comme le note A. de Libéra, cette seconde

[12] M. Eckhart, *Traités et Sermons*, trad. fr. Molitor d'après la trad. en allemand moderne de F. Schulze-Maizier (1927), Paris, Aubier, 1942, p. 247.
[13] Pour la description de ces étapes, nous nous inspirons de A. de Libéra (*La mystique rhénane*, *op. cit.*, pp. 244–250) pour le versant proprement mystique, et nous nous contentons d'en tirer le versant phénoménologique.
[14] M. Eckhart, *Traités et Sermons*, *op. cit.*, p. 248.
[15] *Ibid.*, p. 249.
[16] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mort n'est pas celle de l'âme « en tant que sujet du voir » – le mystique continue à « voir phénoménologiquement » selon la formule employée par Heidegger à propos de Thérèse d'Avila (336) – mais la mort de l'âme « en tant que lieu du visible »[17] et donc de tout ce qui est déterminé. L'irrationnel n'empêche donc pas le voir phénoménologique, au contraire, il le conditionne en partie et ouvre sur une phénoménologie de l'invisible.

Au fond, il en va de même pour la doctrine eckhartienne de la syndérèse. L'étincelle de l'âme (*vünkelin*) qui se produit dans le Fond (*Grund*) « refuse toutes les créatures » et toutes les déterminations. C'est en cela qu'elle est irrationnelle. Irrationnelle, mais pas irraisonnable. Le refus de toute distinction fait partie intégrante de l'expérience mystique eckhartienne. Il permet l'accession à Dieu dans sa nudité. Dieu est *essentiellement* indéterminé. Ainsi, on comprend mieux pourquoi le sujet mystique qui cherche l'*union* tend à cette indétermination essentielle. Heidegger le confirme : « l'ob-jet originel, l'absolu, n'est pas le "non-déterminabale" et/ou le "non-encore-déterminé" – mais ce qui est essentiellement sans détermination ».

Ce double *agir mimétique* – l'homme agit comme Dieu, la phénoménologie « avance » à la manière de la mystique[18] – est peut-être bien la clé de la compréhension de l'irrationnel, considéré comme une dénudation qui n'a autre but que de laisser apparaître le « vide à la puissance supérieure », la subsistance de l'*Urform* elle seule.

3. Être le sujet d'un objet absolu

L'intérêt philosophique de la mystique eckhartienne réside aussi dans sa « théorie du sujet, de l'âme ». Le fait que Heidegger s'arrête sur ce point est hautement significatif. Les commentateurs déplorent souvent qu'il ait abandonné les projets d'études annoncés dans l'introduction et la

[17] A. de Libéra, *La mystique rhénane*, *op. cit.*, p. 245.

[18] Il faut préciser que, dans notre esprit, 1) l'agir mimétique qui lie l'homme à Dieu ne ressurgit qu'après les « morts » successives que nous avons évoquées ; ce qui interdit de fait toute comparaison avec une banale analogie de l'être ou de la foi ; 2) l'agir mimétique entre phénoménologie et mystique n'est *que* « formel » : c'est le cas de le dire, puisque nous parlons précisément de la vacuité de la forme originaire.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conclusion de l'habilitation sur Duns Scot. Heidegger y parle notamment d'une « étude philosophique, plus précisément phénoménologique des écrits mystiques, moraux et ascétiques de la scolastique médiévale »[19]. Ils n'ont qu'à moitié raison, puisque même si ces notes sur les *Fondements philosophiques de la mystique médiévale* n'ont pas valeur systématique (bien qu'elles étaient initialement destinées à former un livre) et peuvent difficilement valoir pour une étude aboutie, elles comportent d'importantes indications sur la manière dont le jeune Heidegger a souhaité traiter phénoménologiquement le monde médiéval. « La théorie du sujet » qui se constitue d'après l'irrationalité spécifique à la doctrine mystique de Maître Eckhart est déjà évoquée dans la conclusion de l'habilitation. Heidegger écrit en note :

> J'espère pouvoir montrer, en une autre occasion, comment c'est à partir de là, en liaison avec la métaphysique, à laquelle on fera bientôt allusion, du problème de la vérité, que la mystique d'Eckhart est susceptible de sa première explication et mise en valeur philosophiques[20].

Cette note fait écho à un passage dans le corps du texte que nous citons également :

> L'examen des rapports qui existent entre le *modus essendi* et les modes "subjectifs" que sont le *modus significandi* et le *modus intelligendi* ramène au principe de la détermination matérielle de toute forme qui implique à son tour la corrélation fondamentale de l'objet et du sujet[21].

Force est de constater que Heidegger se souvient de ce projet lorsqu'il consacre un développement au sujet et à sa corrélation par l'objet dans la mystique eckhartienne. Si Heidegger liait déjà le problème du sujet à la métaphysique de la vérité, c'est parce qu'il était conscient du fait que la pensée de l'âme de Maître Eckhart, malgré son originalité, n'en repose pas moins sur un principe métaphysique vieux comme le monde : « le semblable n'est connu que par le semblable – le semblable ne devient ob-jet que *pour* le semblable ». La reprise de ce thème chez le maître de la mystique rhénane illustre très exactement la double-provenance

[19] GA 1, p. 205 ; trad. fr., p. 35.
[20] GA 1, p. 402 ; trad. fr., p. 224n.
[21] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de sa pensée : platonico-pythagoricienne et néoplatonicienne d'une part, patristique d'autre part[22].

En effet, on retrouve ce principe aussi bien chez Platon et Empédocle que chez Clément d'Alexandrie et Thomas d'Aquin, lesquels s'efforcent de lui conférer un aspect résolument chrétien et des bases plus spécifiquement néo-testamentaires[23]. La première réflexion qu'inspire le recours à ce principe est la suivante : si le semblable n'est connu que par le semblable, l'âme qui vise l'absolument simple, l'Un, doit se débarrasser de tout ce qui est multiple pour devenir une et absolument simple à son tour. La voie de la multiplicité constitue la perte de l'unité. Et inversement, la voie qui s'éloigne de la multiplicité mène à l'unité divine. Dès lors, la seule chose qui se démultiplie, dit Heidegger, est « le rejet des forces individuelles dans leurs individualités et leurs directionnalités déterminées ». Ce rejet se traduit par une re-conduction somme toute naturelle (à la fois *reducitur* et *recurit*) de l'âme vers son Fond[24]. Cette reconduction, qui prend la forme d'une percée, n'est rien d'autre que l'œuvre de l'*Abgeschiedenheit* qui sert en réalité de catalyseur vers l'origine, amenée à disparaître à son tour. Notons au passage que le principe selon lequel le semblable ne connaît que (par) le semblable met en place une ontologie bien spécifique. Elle intéresse Heidegger parce qu'elle est une ontologie du devenir. Elle met en jeu toute la mobilité de l'être-là religieux, qui se rassemble pour tendre et avancer vers le *Grund* où l'unité est déjà réalisée et l'attend.

La « percée » et « la naissance » synthétisent d'une part la notion aristotélicienne de *kinesis* et d'autre part l'*omoiôsis* platonico-plotinienne[25].

[22] R. Schürmann, « Meister Eckhart's Verbal Understanding of Being as a Ground for Destruction of Practical Teleology », in *Miscellanea Medievalia – Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Bd. II, New York/Berlin, Walter de Gruyter, 1981, p. 805.

[23] Cf. *Stromates*, II et V ; 11, 12, 13. Clément se sert notamment de 1 Jn 4, 16 pour enjoindre les croyants à développer un amour semblable à l'amour divin, de telle manière qu'ils puissent se faire comprendre de Dieu et inversement. Notons que l'on retrouve des traces de ce principe jusque dans les *Rede* de Schleiermacher, certainement influencé par ses traductions de Platon (*op. cit.*, trad. B. Reymond, p. 24).

[24] Une fois encore, l'analogie avec la méthode phénoménologique se laisse prouver. Le mouvement de « reconduction » vers une *archê*, une origine, s'accompagne également d'une réduction, celle de la « *Vielheit* ».

[25] Cf. R. Schürmann, art. cit. (in *Miscellanea Medievalia*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pourquoi est-il primordial de mentionner cette autre double provenance ? Tout d'abord parce que Heidegger en viendra bientôt à définir « le problème de la facticité comme un problème de *kinesis* »[26]. La mobilité du *Dasein* se situe précisément dans l'historique, et sa compréhension requiert une purge préalable, une extraction du divers théorétique qui la recouvre. Ensuite parce que l'*omoiôsis* n'est autre que la racine du thème de la connaissance par le semblable : « Aucun œil ne pourrait voir le soleil s'il n'était pas tel le soleil »[27]. Enfin, l'ontologie en devenir qui aspire à connaître le semblable peut aussi être qualifiée de christologique en ce qu'elle regarde vers un Fond qui est le lieu même où « le Fils a son être »[28]. Mais de cela, malheureusement, Heidegger ne dit pas mot dans notre note.

Il faut maintenant prêter attention à un autre aspect susceptible d'expliquer phénoménologiquement la mystique eckhartienne. Il s'agit de « l'absoluité de l'objet et du sujet au sens d'une unité radicale et comme telle, l'unité des deux : Je suis cela, Cela est moi. De cela : l'innommabilité de Dieu et le fond de l'âme ». Que faut-il comprendre ? Sommairement, il faut y voir une conséquence de l'*Abgeschiedenheit* doublée d'une explication phénoménologique. L'élimination ou la mise entre parenthèses [*Ausschaltung*] de toutes les particularités de la forme (y compris les noms[29]) peut être assimilée à un mouvement vers le général ou l'universel. L'objet originaire par excellence – l'Absolu – est donc une forme vide, c'est-à-dire la vacuité elle-même – ce que Kisiel appelle à la suite de Eckhart « the God-ignited emptiness of the form »[30].

Selon Kisiel, dans ce processus, « la forme de l'objectivité comme telle devient l'objet absolu » et de la même manière, « la valeur absolue

[26] GA 61, p. 117. On voit poindre ici ce qui est peut-être l'une des premières rencontres que l'on pourrait qualifier de « positive » ou de « constructive » avec la philosophie aristotélicienne ; et il n'est pas négligeable que celle-ci se fasse à travers le prisme de la mystique eckhartienne. Sur la lecture eckhartienne d'Aristote, on consultera le maître ouvrage de R. Manstetten, *Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprung in der Tradition des Abendlandes*, München, Karl Alber, 1993, notamment deuxième partie, chap. II.

[27] Plotin, *Ennéades*, I, 6, 9, 31.

[28] Cf. A de Libéra, *La mystique rhénane*, *op. cit.*, p. 238.

[29] Sur la théologie négative d'Eckhart, R. Manstetten, *op. cit.*, pp. 164–170.

[30] T. Kisiel, *Genesis*, p. 83.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

coïncide avec la non-opposition, dénuée de toutes déterminations »[31]. Cette réflexion ne devient compréhensible que si l'on associe ce que Kisiel dit de l'objet avec ce que nous avons déjà dégagé plus haut à propos du sujet. Comment faut-il comprendre la corrélation du sujet mystique et de cet objet absolu ? En termes d'« unité », plus exactement d'unité « radicale ». Toutefois, le phénoménologue prendra garde de considérer l'*Einheit* du sujet et de l'objet sous ses *deux* aspects complémentaires.

1. Il y a tout d'abord une lecture mystique, que l'on pourrait appeler à la suite de R. Schürmann une lecture « impérative »[32]. Celle-ci fait état d'une identité ontologique entre Dieu et l'homme. La formule « Je suis Cela, Cela est moi » fait en effet signe vers l'« Esse est Deus ». L'union du sujet et de l'objet est alors à comprendre comme une *unio mystica* qui propose une explicitation de l'*esse filius* sur le modèle de la parole de Jésus qui déclare « Moi et le Père, nous sommes un »[33]. Cette interprétation passe par la *conformatio* et l'*imitatio Christi*. Eckhart exhorte les hommes à « *devenir semblable* au Christ dans l'*accomplissement* [*Vollzug*] de leur *propre vie* »[34]. Ce devenir ne passe pas par la pensée mais par l'expérience [*Erfahrung*] que l'on acquiert à travers l'exercice de la contemplation. On peut se consoler de l'absence de précisions de la part de Heidegger en rappelant qu'à l'époque, il est un fervent lecteur de Thomas a Kempis et que les thèmes de l'imitation du Christ et de l'exercice spirituel sont loin de lui être inconnus. Ce passage sous silence témoigne-t-il d'un désintérêt pour ce versant purement mystique et religieux ? Nous n'en croyons rien, cependant que nous sommes forcé de constater que Heidegger privilégie un second type de lecture.
2. La seconde manière d'interroger la thèse de l'unité radicale peut être qualifiée d'« indicative ». Ce type de lecture n'est pas une nouveauté de la phénoménologie heideggerienne. On la trouve déjà dans la pensée eckhartienne elle-même. Toujours selon Schürmann, l'« indicatif » désigne la noétique par laquelle Eckhart appréhende le réel [*Erkennen*]

[31] *Ibid.*
[32] R. Schürmann, art. cit., p. 806.
[33] Jn 10, 30 ; pour Eckhart, cf. R. Manstetten, *op. cit.*, p. 86.
[34] Cité par R. Manstetten, *op. cit.*, p. 86. Nous soulignons.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et conçoit les actes de cognition [*Wahrnehmung*][35]. La lecture indicative se définit par son attention au donné et à la donation (ainsi la phénoménologie de la religion heideggerienne) d'une part ; par sa dépendance vis-à-vis d'une « épistémologie » particulière d'autre part. L'unité radicale, selon la lecture indicative, souligne l'unité entre celui qui connaît et celui qui est connu [*Einheit von Erkennendem und Erkanntem*]. Or, comme le stipule une « conception fondamentale » d'Eckhart que Heidegger cite d'après Hermann Leser : « tu peux seulement apprendre qui tu es ». L'épistémologie dont il est ici question n'a donc qu'une fonction symbolique. Entendons par là qu'elle ne reproduit pas les préoccupations d'une théorie de la connaissance classique dont la visée principale est et demeure une classification théorétique des matériaux découverts par différents savoirs. Avec Eckhart, Heidegger est en possession d'une épistémologie tout à la fois mystique (*unio mystica*), ontologique (qui porte sur l'être et non pas sur le devoir-être) et essentielle (éternelle), en ceci qu'*elle élucide ce que le sujet religieux est toujours déjà*. « Dans cette sphère, écrit Heidegger, aucune opposition – par où s'explique le fait que le problème de la précédence de l'*intellectus* ou de la *voluntas* » n'est absolument plus déterminant. Certes, « Eckhart exige encore une caractérisation du vécu mystique », mais celle-ci se place largement en deçà de l'intellect et de la volonté. Elle abolit même ce problème puisqu'elle conçoit le vécu mystique authentique comme essentiellement sans racines et sans origines.

4. La querelle des universaux : de Duns Scot à (la destruction de) Maître Eckhart

De manière quelque peu inattendue, Heidegger fait maintenant référence à la fameuse querelle des universaux. Ce pas en arrière du point de vue de l'histoire de la philosophie ne sert en réalité qu'à reculer pour mieux sauter. « La querelle des universaux comme problème non-clarifié de l'objet, croisé avec une mauvaise métaphysique de la nature ». Il s'agit

[35] R. Schürmann, art. cit., pp. 806–807 ; R. Manstetten, *op. cit.*, pp. 382–385. Cette épistémologie propre à Eckhart est en fait une discussion avec Aristote.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sans conteste d'un grief formulé contre la philosophie du Moyen Âge plutôt que contre la problématique des universaux elle-même. Ce qui est regrettable, c'est la manière dont la scolastique a traité le problème, c'est-à-dire à partir d'une théologie naturelle. Mais Heidegger ne s'arrête pas là. En filigrane de sa critique, il pointe avec autant de force la « première » et la « seconde » querelle des universaux. À propos de l'une comme de l'autre, Heidegger écrit : « La forme de l'objectivité comme validité générale devient le contenu et le principe ontologiquement constitutif de l'universel [en] général ».

La première querelle

Au XIII^e^ siècle, la querelle des universaux connaît « un net regain de réalisme »[36], notamment avec Pierre d'Espagne, Albert le Grand et Thierry de Freiberg. Selon A. de Libéra, « la distinction entre prédicable et universel [...] devient rapidement un lieu commun de la philosophie de la logique »[37]. Pierre d'Espagne à l'appui, en écho au propos heideggerien : « Un prédicable est ce qui est *naturellement* apte à être prédiqué de plusieurs. *Un universel est ce qui est naturellement apte à exister en plusieurs* »[38]. Un autre point intéressant concernant le réalisme de cette première période est que, lors de cette querelle initiale, le statut des universaux est étroitement lié à la considération ontologique des intentions secondes (de Libéra). Or Heidegger s'est précisément penché sur ce point dans son habilitation sur Duns Scot, et l'on constate qu'il a depuis radicalement changé son fusil d'épaule. Dans la thèse de 1915, il écrivait:

> Dans la vie [...] notre conscience est adaptée aux objets concrets de la réalité immédiate ; la Scolastique appelle cette adaptation naturelle la *prima intentio*. Un renversement du regard tout à fait caractéristique rend possible à la pensée de s'adapter à son contenu propre, c'est la *secunda intentio*. Tout ce qui existe du monde objectif, tant métaphysique que physique et psychique, ainsi que les objets mathématiques et même logiques, sont assumés dans le domaine de la *secunda intentio*. Car c'est à ce niveau qu'il y a pour nous un savoir conscient des objets[39].

[36] A. de Libéra, art. « Universale, Universalia », in *EPU*, Notions 2, p. 2675.
[37] *Ibid.*
[38] Pierre d'Espagne, *Tractatus*, II, 1, éd. De Rijk, p. 17. Nous soulignons.
[39] GA 1, p. 279 ; trad. fr., pp. 106–107.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

On voit bien qu'à l'époque, certainement sous l'influence de Duns Scot et peut-être encore d'une certaine scolastique catholique, Heidegger privilégie largement l'intention seconde, celle qui objective (voire théorétise), au détriment de l'intention première connectée à l'immédiateté du vécu. Il sous-estime encore la richesse qui s'exprime dans l'immédiateté du vécu religieux. L'esquisse voit donc naître l'événement d'un nouveau « renversement du regard », un virage à cent quatre-vingts degrés qui fait glisser « le savoir conscient des objets » de la seconde à la première intention[40]. D'une phénoménologie balbutiante sous haute influence néokantienne dans l'habilitation, Heidegger passe à une phénoménologie de la religion autonome et affirmée qui, après avoir reconnu la vérité de la primauté de la vie, du pur athéorétique, n'a pas hésité à revenir sur ses positions initiales. La critique de la première querelle des universaux contribue donc également à marquer l'écart qui sépare le Heidegger de l'habilitation de celui de l'esquisse.

La seconde querelle

La mention du « Nominalisme » fait évidemment référence à Guillaume d'Ockham. Ce dernier ne s'oppose pas au « réalisme » de la première querelle mais en constitue le prolongement à l'intérieur de ce qu'on appellera la « seconde querelle des universaux ». Pour autant, d'Ockham n'apporte pas de solution satisfaisante aux yeux de Heidegger, même si sa position se distingue par le renouveau de sa démarche et l'originalité de ses propositions. On peut toutefois gager qu'il ne fait que rajouter à la confusion qui règne déjà dans la considération du sujet et de ses rapports aux objets. La division ou la répartition de la substance en matière,

[40] Le fait que la phénoménologie de la religion (ainsi que celle des KNS) donne maintenant la priorité à l'intention première sur l'intention seconde ne signifie pas que Heidegger renonce à traiter le problème de la logique et de l'objectivité ou qu'il élimine toute réflexivité et toute constitution d'un savoir à partir de la phénoménologie. Deux interprétations sont possibles : 1) soit on conserve l'idée selon laquelle la *secunda intentio* possède la primat pour la constitution *des sciences* ; mais alors il faudra désormais admettre que c'est la *prima intentio* qui détient le primat de la constitution de l'*archi-science* [*Urwissenschaft*], c'est-à-dire la science de la vie en soi ; 2) soit on considère que le concept phénoménologique d'intentionnalité (que Heidegger a maintenant pleinement intégré et dont il mesure les enjeux encore plus clairement qu'en 1915) abolit purement et simplement la distinction médiévale entre *prima* et *secunda intentio*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

forme ou composé complique l'appréhension (et la compréhension) des phénomènes par le sujet. Pourtant, le point de départ d'Ockham est intéressant : « La connaissance humaine commence par la connaissance des choses individuelles. Ces choses individuelles sont l'objet d'une saisie intuitive (*noetitia intuitiva*) »[41]. Mais le système occamiste devient problématique lorsqu'il fait reposer cette saisie intuitive toute entière sur une logique de la validité dont les fondements théologiques peuvent aisément être remis en cause. Même s'il semble que la « certitude immédiate » (*notitia evidens*) d'Ockham ait des points communs avec l'évidence apodictique husserlienne, on s'aperçoit vite que la première ne bénéficie pas de la réduction transcendantale – contre-naturelle – dont jouit la seconde.

La position médiane de Duns Scot

À la charnière des deux querelles se trouve Duns Scot. Héritier du réalisme du XIII^e^ et inspirateur principal du nominalisme de d'Ockham, Heidegger lui réserve un sort particulier. Pour quelles raisons exactement ? Certains, par mauvaise volonté, répondront par nostalgie et valorisation de ses travaux antérieurs. D'autres pencheront pour une réelle originalité de la pensée scotiste dont Heidegger avait déjà pris conscience, et ils chercheront à creuser du côté de la « doctrine de la signification » [*Bedeutungslehre*], au demeurant déjà traitée dans la seconde partie de l'habilitation. Duns Scot opère un grand pas vers une compréhension plus juste du sujet et de ses rapports à l'objet en vertu de son « principe d'individuation » [*haecceitas*] qui se sert d'une « distinction formelle » (*distinctio formalis*) valorisée par Heidegger[42].

Par ailleurs, l'émancipation que symbolise la pensée scotiste concerne aussi et surtout la signification. En faisant des *significations* des « *actes intentionnels* »[43], il pose les premières pierres d'une compréhension de

[41] M. Hoenen, art. « Nominalisme », in *DCT*, p. 814.

[42] Est-ce là une source, voire la source originelle de la notion heideggerienne d'indication formelle ? La question est ouverte. Pour un exposé clair de la doctrine scotiste des universaux, cf. M. McCord-Adams, « Duns Scotus' Theory of Universals », in N. Kraetzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism*, New York, Cambridge University Press, 1982/1989, pp. 412–417.

[43] GA 1, p. 308 ; trad. fr., p. 142.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

type herméneutique et phénoménologique. Le génie de Duns Scot est alors d'avoir contribué à mettre en lumière le « sens performatif » [*Leistungssinn*] du *modi significandi* dans ses rapports au *modus essendi* et au *modi intelligendi*[44]. Or, comme nous l'avons déjà fait remarquer plus haut[45], le *modi significandi* est un « mode subjectif » qui, pris dans ses rapports au *modus essendi*, détermine formellement le type de corrélation entre sujet et objet. Et cette corrélation est précisément l'un des aspects de la présente investigation par Heidegger de la mystique eckhartienne. Par où s'explique le rappel de Duns Scot, même si son apport demeure encore insuffisant.

Au fond, ce que Heidegger reproche à la scolastique dans son ensemble, c'est d'avoir laissé « le sujet au bord du chemin ». Déjà dans l'introduction à son habilitation, Heidegger écrivait à propos de la scolastique : « Cette façon courageuse de se livrer à la matière tient pour ainsi dire le sujet fixé dans *une* direction unique, lui enlève la possibilité intérieure et d'ailleurs le désir de la libre initiative. La valeur de la chose objective l'emporte sur la valeur du moi »[46]. Ce passage décrit la perte tragique de la vie par une mouvance philosophique et théologique, la scolastique, qui se veut *initialement religieuse*. La négation, dans un espace médiéval particulièrement religieux, de la richesse de la vie, de la vitalité de son mouvement et de la multiplicité de ses directions (de sens notamment)[47] a des répercussions catastrophiques sur la manière de concevoir l'existence humaine en général et la vie religieuse en particulier. Cela contribue progressivement à faire du sujet religieux une entité *in-capable* (sans aucune prestation) et par suite indigne d'être étudiée. Duns Scot avait peut-être commencé à rectifier cette erreur, comme le note Heidegger, mais cela n'a pas empêché le nominalisme qui a suivi de retomber dans le piège. Avec la mystique médiévale, Heidegger retrouve tout ce que la scolastique a refusé et rejeté comme stérile. Ce matériau prend

[44] *Ibid.*, p. 320 ; trad. fr. p. 151.
[45] Par une citation de la conclusion de l'habilitation, GA 1, trad. fr., p. 224.
[46] GA 1, p. 198, trad. fr., p. 29.
[47] Il faut ici différencier l'importance de la pluri-directionnalité de la vie religieuse pour la phénoménologie de la religion, de l'*Ausschaltung* des forces individuelles que nous avons rencontrée plus haut chez Maître Eckhart et qui est un procédé intrinsèque à sa mystique. L'un n'exclut pas l'autre.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tout à coup une valeur inestimable et se révèle être un modèle privilégié pour une étude du vécu religieux. À travers Eckhart, le jeune Heidegger rencontre la preuve que certains courants religieux médiévaux ont refusé de subordonner la valeur du sujet à la valeur des choses. Eckhart, c'est la restauration et le retour en force de la personnalité religieuse dans le tableau philosophique comme dans le tableau religieux. Que devient alors le problème des universaux dans la mystique eckhartienne ? Il perd toute son importance acquise jusqu'alors. Kisiel l'explique clairement dans le passage suivant, en paraphrasant Heidegger :

> Qu'est-ce qui arrive, par exemple, au "problème des universaux" dans cette sphère athéorétique, dont le contexte motivationnel dérive de la religiosité vitale du sujet vivant ; étant donné que l'abstraction du détachement religieux devance celui du théorétique. La psychologie scolastique et la métaphysique des objets attenante, dans leur quête pour la conquête rationnelle, rencontrent ici leur limite. L'ici et maintenant, l'espace et le temps, sont les formes de la multiplicité et de l'opposition, et ne ménagent donc aucune place au "maintenant-éternel" [*nunc stans*] supra-temporel. Ainsi, la sensibilité n'appartient pas au corrélat subjectif de l'objectivité absolue, pas plus que l'intellect judicatif dans son activité d'évacuation [*diremptive*]. Nous nous trouvons ici dans le coeur de l'union de l'intentionnalité. L'absoluité du sujet et de l'objet produit une certaine unité réductive au sein de laquelle "Je suis Lui et Il est moi" et Dieu ainsi que le fond de l'âme sont sans racine et sans origine[48].

5. Synthèse herméneutique : destruction de la position eckhartienne

Enfin, Heidegger peut écrire : « Il est toutefois remarquable que l'on trouve, dans un réalisme aussi extrême que l'est celui de Eckhart, une avancée vers le sujet. Le motif n'en est absolument pas théorétique, de la même manière que le retour de l'âme vers son fondement [en général] ne doit pas être saisi en tant que processus théorétique. Ce processus demeure athéorétique – seul Eckhart cherche à s'en saisir de manière rationnelle et le place ainsi dans une connexion théorétique ». Ce passage marque le décalage entre ce que la mystique eckhartienne rend possible, au bénéfice de la phénoménologie de la religion, et ce qu'elle opère effectivement. De même que le problème des universaux rencontre ses

[48] T. Kisiel, *Genesis*, p. 83.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

limites dans la pensée d'Eckhart, cette dernière rencontre les siennes dans les contraintes inhérentes à son temps, c'est-à-dire dans les bornes intrinsèques à la pensée du Moyen Âge. Eckhart lui-même se sent obligé de justifier ses expériences profondément mystiques par la voie d'une certaine théorétisation. Après tout, Heidegger ne l'en blâme pas. Mais il est nécessaire de remarquer que ce geste « va à l'encontre de la religiosité vivante, du sujet vivant ». On peut en déduire que même la « superstructure mystique » est « théorétique » dans ses motifs. Cela n'enlève rien à l'avancée qu'elle représente, mais appelle tout de même un retour vers une sphère encore plus originaire, que le théorétique n'a pas réussi à contaminer. Heidegger semble une fois encore faire implicitement référence au christianisme primitif. Chez Eckhart, le recours à la théorétisation est bien entendu superficiel, mais il n'en emporte pas moins toute l'analyse avec lui. Il a beau n'être qu'une caution philosophique, il demeure une faille dans la considération authentique du vécu religieux. L'expérience chrétienne primitive, au contraire, n'a aucun besoin de ce type de caution théorétique, parce que sa garantie divine lui suffit, et que son temps (au double sens d'époque – et donc d'histoire – et de temporalité) ne se comprend qu'en rapport avec l'attente de la parousie et non en rapport avec un quelconque résultat mondain en termes de concept. *Le christianisme primitif ne vit que sur le mode de l'événement.* C'est cela qui consacre son unicité dans l'histoire du vécu religieux et son authenticité au regard de la phénoménologie de la religion.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE XI

SUR LE DEUXIÈME DISCOURS SUR « L'ESSENCE DE LA RELIGION » DE SCHLEIERMACHER

1. La rencontre de Heidegger avec l'œuvre de Schleiermacher

En général, on a coutume d'associer les noms de Heidegger et de Schleiermacher lorsqu'il est question de l'histoire de l'herméneutique. Depuis les travaux de Ricœur, Palmer et Pöggeler[1], quasiment tous les chercheurs s'accordent pour tracer une ligne qui part de Schleiermacher et passe successivement par Dilthey, Heidegger et Gadamer. Sur la foi des témoignages du Heidegger tardif[2], on a confiné ses rapports avec Schleiermacher au plan de l'herméneutique existentielle ou existentiale issue de *Sein und Zeit*, lequel opus, au demeurant, ne cite pas une fois Schleiermacher. Ce constat laisse tout de même de côté les racines de cette rencontre dans l'itinéraire phénoménologique et théo*logique* de jeunesse. Cette rencontre, justement, peut se résumer en trois points.

La grande impression du premier discours sur les « Discours »

Le premier témoignage que l'on possède est rapporté par Heinrich Ochsner, un collègue de Heidegger également élève de Husserl et très porté lui aussi sur la philosophie de la religion. Il a assisté en août 1917 à un exposé de Heidegger dans un cercle privé ayant pour titre *Sur le problème du religieux* chez Schleiermacher qui, semble-t-il, portait comme sous-titre : « Phénoménologie de la religion en rapport avec les *Discours sur la religion* de

[1] P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986 (la section qui concerne cette série d'auteurs est parue une première fois en 1975 dans *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, *op. cit.*, pp. 179–200) ; R. E. Palmer, *Hermeneutics : Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press, 1969 ; O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München, Karl Alber, 1983.

[2] GA 12, p. 92.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Schleiermacher »[3]. On a souvent dit que le texte de cet exposé était perdu[4]. Kisiel et Denker pensent cependant que la note que nous commentons ici en retrace les grandes lignes et l'approfondit. Quoi qu'il en soit, Ochsner en garde un souvenir impérissable. Il écrivait dans une lettre :

« Il est tellement dommage que nous n'ayez pu entendre l'exposé de Heidegger sur le problème du religieux. Toute la semaine durant je suis resté sous son impression. Mais peut-être lirons-nous ensemble le Second Discours des *Rede über die Religion* de Schleiermacher. Il contient l'essentiel de l'exposé sur le problème du religieux[5] ».

De cet éloge, nous apprenons deux choses. D'une part que Heidegger opère une plongée sérieuse dans la pensée de Schleiermacher dès l'été 1917, en même temps qu'il commence à lire Luther et Kierkegaard dans le texte. Cet axe théo*logique* permet de se représenter dans quel état d'esprit le jeune Heidegger évolue à travers la tradition religieuse protestante. Il prend en l'occurrence les trois représentants les plus radicaux d'une religiosité tout aussi radicale. D'autre part on apprend que la première rencontre de Heidegger avec Schleiermacher se fait avec la lecture des *Rede*, c'est-à-dire une œuvre de jeunesse dans laquelle le « romantique » est tout autant prédicateur que théologien[6].

La correspondance avec Elisabeth Blochmann

Le second indice se trouve dans la correspondance échangée en 1918 entre Heidegger et Elisabeth Blochmann, une étudiante marburgeoise de

[3] Selon la bibliographie établie par C. Sommer sur le site Internet des Archives Husserl de Paris.

[4] Dixit A. Denker dans un courrier qu'il nous adressé en juin 2005. Cf. T. Kisiel, *Genesis*, pp. 89–93.

[5] Cf. *Das Mass der Verborgenen : Heinrich Ochsner 1891–1970 zum Gedächtnis*, C. Ochwadt & E. Tecklenborg (Hg.), Hannover, Charis, 1981, p. 92 et p. 266. Cité aussi dans O. Pöggeler, « Heideggers Begegnung mit Dilthey », in *Dilthey-Jahrbuch*, IV, 1986–1987, p. 129 : « Es ist so schade, dass Sie Heideggers Ausführung *über das Problem des Religiösen* nicht hören konnten. Ich stehe noch die ganze Woche unter ihrem Eindruck. Aber vielleicht lesen wir einmal zusammen die Zweite Rede von Schleiermacher *Reden über die Religion*. Sie enthält das Wesentlichste von Ausführung über das Problem des Religiösen ».

[6] On consultera à cet égard l'excellent article de B. Reymond, « Le prédicateur "virtuose" de la religion. Schleiermacher aurait-il vu juste », in *Études Théologiques et Religieuses*, 1997/2, pp. 163–173.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

quelques années sa cadette et amie de sa femme (ou de celle qui allait le devenir), Elfriede Petri. Blochmann pensait alors rédiger sa dissertation sur Schleiermacher et cherchait conseil pour des pistes de travail et des indications bibliographiques. Elle trouva chez Heidegger le soutien qu'elle espérait, et même un peu plus.

Dans une lettre datée du 7 novembre 1918, Heidegger écrit à Blochmann : « Ce que vous cherchez, vous le trouvez en vous, il y a un chemin qui mène de l'expérience religieuse originaire à la théologie, mais celui-ci ne mène pas nécessairement en retour de la théologie vers la conscience religieuse et sa vivacité »[7]. Dans la même lettre, Heidegger prodigue à la jeune étudiante toute une série de conseils pour aborder l'œuvre de Schleiermacher. Selon lui, le plus important est de commencer par lire Schleiermacher dans le texte. Il lui faudra se concentrer sur les écrits de jeunesse : les *Monologen* (1800), *Weihnachtsfeier* (1806) et les *Rede* (1799). Enfin, en ce qui concerne la *Sekundarliteratur*, rien ne vaut l'interminable biographie de Dilthey intitulé simplement *Leben Schleiermachers* (1870). Et si l'on veut aller plus loin, il faut consulter l'étude de référence de Hermann Süskind *Christentum und Geschichte bei Schleiermacher* (1911)[8]. Notons au passage avec Kisiel que Süskind, comme Troeltsch, était un protestant actif oeuvrant pour l'élargissement d'un « christianisme libre » dont se réclamait également Husserl[9]. Ce mouvement était défini en 1910/1911 par Troeltsch comme le développement simultané de la liberté de conscience et de la vie intérieure[10]. Si donc Heidegger s'est jamais senti protestant, ce que Husserl a pensé pendant un temps, c'est certainement de ce courant qu'il s'était rapproché, au moins en esprit.

[7] Cité dans J. Van Buren, *The Young Heidegger*, p. 147. *Briefwechsel*, *op. cit.*, pp. 10–12.

[8] Süskind était *Privatdozent* à l'Institut de théologie de l'Université de Tübingen. Il est mort au front, comme Reinach. Les commentateurs américains (Kisiel et Van Buren) se plaisent à rappeler l'anecdote rapportée par Pöggeler (Postface à la seconde édition de son *Les chemins de pensée de Heidegger*) selon laquelle Heidegger distribuait cet ouvrage à ses bons amis pour les fêtes de Pâques de cette même année. En 1921, il fera quasiment la même chose (Noël et non plus Pâques) avec l'*Imitatio Christi* de Thomas a Kempis qu'il offrira notamment à Karl Löwith. Trois autres noms sont évoqués : Wehrung, Mullert, Weinel.

[9] T. Kisiel, *Genesis*, p. 72.

[10] Cf. E. Troeltsch, « Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums », in *Logos* 1, 1910–1911, pp. 165–185.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le plus remarquable dans cet échange avec Blochmann est peut-être que Heidegger, un an seulement après avoir commencé à lire Schleiermacher sérieusement, passe déjà pour un spécialiste de sa pensée. Il a certainement lu plus que les écrits de jeunesse, connaît la littérature secondaire et enjoint même Blochmann à venir à Freiburg, à suivre les KNS et à rédiger sa dissertation sous sa direction.

L'indispensable médiation par l'œuvre de Dilthey et le rôle d'Otto

La troisième et dernière information concerne directement les lectures de Dilthey et de R. Otto. Pour le premier, il y a bien sûr la célèbre biographie restée inachevée que nous avons évoquée plus haut ; mais aussi l'*Histoire du jeune Hegel* dans lequel Dilthey écrit une phrase à propos de Schleiermacher que nous tenons pour un motif absolument primordial de la rédaction de l'esquisse :

« Le vécu religieux est ce qui conduit au-delà des limites des faits de conscience et qui ouvre un monde d'intuitions et de concepts inaccessibles à la simple raison » [*Das religiöse Erlebnis ist es, das hinausführt über die Schranken der Tatsachen des Bewusstseins und eine Welt von Anschauungen und Begriffen aufschliesst, die für den blossen Verstand nicht erreichbar sind*][11].

En ce qui concerne Otto, on peut rappeler que c'est précisément Heidegger et Ochsner qui, à peu près à la même époque, ont porté l'essai sur *Le Sacré* à la connaissance de Husserl. Une lettre du maître à l'élève datée du 10 septembre 1918 nous apprend que Heidegger préparait une « longue recension critique et pénétrante »[12] de ce livre, dont on ne sait bien si c'est Husserl qui la lui commande ou bien si c'est lui qui la juge utile et intéressante. Cependant, ce projet n'ira pas à son terme, même si les éléments restants exposés dans notre esquisse (332–334) en donnent déjà un bon aperçu. Il est peut-être intéressant de rappeler également qu'Otto, avec son édition renouvelée des *Rede* en 1900 (pour le centenaire de l'ouvrage), a grandement contribué au renouvellement de la

[11] W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, in *GS* IV, p. 54. Nous sommes redevable à S. Patriarca d'avoir attiré notre attention sur cette citation. Cf. son article, « Heidegger und Schleiermacher. Die Freiburger Aufzeichnungen zur Phänomenologie des Religiösen Lebens (1918–1919) », in *Heidegger Studien*, 18/2002, p. 130, note 3.
[12] Cité par J. Van Buren, *The Young Heidegger*, p. 146.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Schleiermachersforschung. Toutefois, il ne peut guère être considéré comme un commentateur académique. À ce propos, Pöggeler a récemment écrit un article dans lequel il montre que l'intérêt de Heidegger pour Schleiermacher passe indéniablement par Otto, même si cette provenance n'est bien sûr pas exclusive.

« Dans son livre *Le Sacré* de 1917, Otto transforme le sentiment d'absolue dépendance à Dieu de Schleiermacher en une détermination ou un sentiment [*Bestimmtheit* ou *Gestimtheit*] qui présente le sacré comme moyen de donation de sens du monde. Ainsi le jeune Heidegger [...] a pu également s'ouvrir à Schleiermacher[13] ».

Voilà pour le tableau de la situation historique et systématique. Il va maintenant falloir suivre Heidegger dans sa lecture du second discours et se demander quel matériau nouveau il relève pour le renforcement de sa phénoménologie de la conscience religieuse.

2. Schleiermacher et la proto-phénoménologie de la religion

Heidegger donne le ton avec une première formule aux allures d'exhortation : « Nécessité de l'attitude phénoménologique face au vécu religieux ». Si Heidegger évoque cette tâche dans une note consacrée à Schleiermacher, c'est que, comme l'explique fort justement Kisiel, le Prince de la Piété est aux yeux du jeune Heidegger l'auteur de ce qu'il convient d'appeler une « proto-phénoménologie de la religion »[14]. Le face à face phénoménologie/vécu religieux dans le cadre de l'étude des *Rede* ne peut cependant s'amorcer que sur le mode de la *destruction*. Nous sommes donc en désaccord avec S. Patriarca qui pense que l'attitude phénoménologique face au vécu religieux doit se traduire par une *Aufhebung*[15]. Il n'y a selon nous aucune commune mesure entre la *destructio* heideggerienne – inspirée de Luther – et une *Aufhebung*. Par contre, il est vrai que la première implique une suspension ou une réduction de toutes

[13] O. Pöggeler, « Heidegger und die Religionsphänomenologie », in *Edith Stein-Jahrbuch*, II, 1996, p. 16. Cité par S. Patriarca, art. cit., p. 130n4 : « R. Otto verwandelte in seinem Buch *Das Heilige* von 1917 Schleiermachers Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von Gott in eine Gestimmtheit der sich Heiliges als sinngebende Mitte der Welt zeigt. So konnte der junge Heidegger [...] auch Schleiermacher aufnehmen ».
[14] T. Kisiel, *Genesis*, p. 89.
[15] S. Patriarca, art. cit., p. 148.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les « constructions artistiques (esthétiques) et rationnelles » ainsi que de leur « systématisation » afin de laisser apparaître la *res religiosa* dans sa nudité et de mettre au jour la « tonalité subjective du vivre religieux » dans toute sa pureté[16].

Les raisons susceptibles d'expliquer les quatre premières citations du second discours sont bien moins obvies[17]. On peut toutefois tenter une interprétation. Tout d'abord, il faut noter que Heidegger se livre à un montage de ces quatre citations qui, bien qu'elles se suivent de très près dans le texte original, ne sont pas associées ainsi. Il y a une critique subtile de Schleiermacher envers ses contemporains, dont on peut penser que Heidegger la reprend à son compte et pour son époque. Celle-ci est formulée de manière quelque peu paradoxale en remarquant que c'est un trait spécifique des temps modernes que la religion soit, pour ainsi dire, de plus en plus recouverte par l'accroissement de relations de toutes sortes. Ainsi la religion perd son « essence intérieure » [*innern Wesen*][18] et sa singularité. On voit donc que pour les deux penseurs, la *Bildung* n'a pas que des avantages. Son principal défaut est celui que combattait déjà Eckhart : la multiplication néfaste des « forces individuelles » qui noie la particularité de la vie religieuse dans un conglomérat de connexions de sens inauthentiques. L'« harmonie » que tend à instaurer la *Bildung* n'est rien d'autre qu'une uniformisation du vécu. Un péché grave selon les vrais penseurs religieux et les véritables phénoménologues de la religion.

La phénoménologie de la religion pose comme condition de l'authenticité la saisie du « savoir de l'unité vitale à travers lequel aussi bien les différents peuples de la terre que les moments isolés de la vie sont liés les uns avec les autres de manière indissoluble »[19]. Heidegger, suivant Schleiermacher dans ces passages, établit une comparaison entre le contexte de la sociabilité et la manière dont fonctionne l'« âme humaine ». Les différentes parties se ressemblent, communiquent et

[16] *Ibid.*

[17] Cf. les notes 1, 2, 3, 4 de GA 60, p. 319. Nous avons remarqué de sérieux écarts de traduction entre le texte original des *Sämtliche Werke* que cite Heidegger (repris exactement dans la KGA, I. 12, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1995, pour les notes concernées, pp. 42–43) et la toute nouvelle traduction française de B. Reymond (Van Dieren, 2005, pp. 22–23). Nous n'avons pu nous les expliquer !

[18] F. D. E. Schleiermacher, KGA, I. 12, p. 42.

[19] S. Patriarca, art. cit., p. 148.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

échangent de telle manière que s'en dégage un « mouvement culturel unitaire et universel »[20]. Mais cela se fait au détriment de la spécificité de la vie religieuse, qui constitue pourtant « une province particulière de l'âme humaine ». Ce type d'union pointé à la fois par Schleiermacher et par Heidegger cache le danger de l'incorporation et, plus loin, de la dissolution de l'expérience religieuse dans un tout culturel informe (« daher sehr schwer hält, die herrschend hervorbringende Kraft zu unterscheiden in diesen Verbindung » écrit Schleiermacher). Heidegger déplore les effets de cette confusion, qui provoquent la perte tragique du « caractère essentiel de sens de prestation dans son essence pure »[21].

3. Métaphysique et morale versus Religion et piété : discrimination téléologique

En regard de ce que nous venons de dégager, on voit poindre un nouveau problème que l'on peut caractériser comme l'aporie de la double définition de la religion. La situation décrite par Schleiermacher est formalisée par Heidegger comme suit : « Religion : 1. tantôt une *manière de penser*, foi, manière propre/particulière de considérer le monde, une *formation théorétique* ; 2. tantôt une *façon d'agir*, un désir et un amour propres, une manière particulière de se comporter, et de se mouvoir intérieurement, un *phénomène pratique*. La religion appartient à ces deux aspects »[22]. Une fois encore, cette alternative dans laquelle on a enfermé la religion est dangereuse et la menace de disparition[23]. Le cultivé est devenu un contempteur de la religion, parce que la culture elle-même a

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.*, p. 149. Formulation quelque peu obscure, que Patriarca se charge d'interpréter d'une façon pourtant relativement claire : « Die Dimension, die Schleiermacher (und Heidegger) diesem Vorgang der Befreiung und der introspektiven Wiederentdeckung der Wesentlichkeit zuschreibt, ist die religiöse ; die Religion ist nämlich die Fähigkeit, die durch die kulturelle Vermischung mit den übrigen Erkenntnis- und Geistesfähigkeiten des Menschen mehr als alle anderen in ihrem ursprünglichen Kern verkannt und entstellt worden ist ».

[22] En fait, comme ce sera souvent le cas dans cette note, Heidegger paraphrase Schleiermacher sans le citer. Cf. F. D. E. Schleiermacher, KGA, I. 12, p. 43.

[23] Patriarca parle d'une « double mise à demeure » ou d'un « double-esclavage ». Cf. art. cit., p. 149.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fait dériver la religion vers quelque chose qui n'est pas son essence[24]. Un penseur religieux de la trempe de Schleiermacher ne pouvait accepter que l'on réduise (au sens péjoratif) la religion, soit à une banale contemplation qui n'a de place que dans une mauvaise métaphysique, soit à une morale aux fondements et aux motifs douteux. Ni l'une ni l'autre n'épuisent le *phénomène* de la religion. Il faut donc trouver une alternative à l'alternative. Ce ne sera plus : ou 1. ou 2. ; mais ni 1. ni 2. On se gardera toutefois de penser que 3. – la résolution éventuelle – serait de l'ordre d'une *Aufhebung*. L'alternative authentique ne « relève » pas l'alternative inauthentique, elle la détruit et reconstruit sur un sol entièrement neuf, un sol *essentiellement* religieux. Cette tâche, Schleiermacher la voit avant tout le monde et commence déjà à l'entreprendre. C'est pour cette raison que Kisiel se sent autorisé à la qualifier de « proto-phénoménologie de la religion »[25]. Citant Schleiermacher[26], Heidegger fait remarquer au passage que « la plupart du temps, et encore maintenant, on privilégie les documents originels et les autographes selon ce qu'ils ont rapporté à la morale et à la métaphysique ». Nous avons déjà fait remarquer plus haut l'importance qu'attachait Heidegger à ce concept d'*Urkunde*[27]. Il valorise en effet tout ce qui, dans le patrimoine historico-religieux, a valeur de témoignage *personnel* et qui, par conséquent, se distingue par son *unicité*. Ce trait de sa philosophie de l'histoire peut éventuellement expliquer qu'il s'intéresse aux mystiques médiévaux et plus largement aux auteurs qui se livrent personnellement dans leurs écrits. Ainsi les Sermons de Maître Eckhart et de Saint Bernard, les « manuels » de Thérèse d'Avila et de Thomas a Kempis à l'attention de leurs frères et sœurs, les discours de Schleiermacher et les œuvres exégétiques et pastorales de Luther, qui sont tous littéralement imprégnés de l'histoire personnelle de leurs auteurs[28].

[24] T. Kisiel, *Genesis*, p. 89.
[25] *Ibid.*
[26] F. D. E. Schleiermacher, KGA, I. 12, pp. 49–50 ; trad. fr., p. 26.
[27] Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre étude, « L'appel, le rappel et la différance scripturaire. Langages religieux et phénoménologie », in G. Jean & Y. Mayzaud (éds.), *Le langage et ses phénomènes*, Paris, L'Harmattan, 2007.
[28] De ses commentaires bibliques aux *Tischrede* en passant par sa correspondance, Luther met beaucoup de lui-même dans ses écrits. Nous avons marqué plus haut son attachement à l'expérience vécue qui seule fait le théologien. Que dire également des écrits néo-testamentaires qui *racontent* l'histoire du Christ ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce goût pour les autographes, Heidegger l'hérite semble-t-il à la fois de Troeltsch et de Harnack[29]. Dans le cours *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression* (SS 1920), plus précisément dans le cadre d'une section consacrée aux six sens du terme d'histoire, Heidegger évoque « les peuples sans histoire » qui n'ont aucun « document originel » visant à « exposer leur passé »[30]. À cet égard, il fait référence à un texte de Harnack datant de 1913 dans lequel le théologien parle d'une « histoire vécue interne » dont l'authenticité est pour ainsi dire scellée par les *Urkunde* [31]. Les documents et autres autographes ne sont donc pas à rapporter à une certaine métaphysique ou à une morale particulière, mais à une « erlebte innere Geschichte » qui seule leur confère leur signification. Ainsi la Règle de Saint Benoît n'est pas le triomphe du monachisme mais l'expression la plus intime (et par là authentique) de l'expérience religieuse vécue par le moine.

Revenons plus près du texte. Une fois son invalidité mise en lumière, la double définition de la religion mène à une « opposition tranchante entre la foi d'une part, et la morale et la métaphysique d'autre part ; la piété contre la moralité » ; une opposition qui « doit être dégagée avant toute chose ». Prenons donc acte de cette opposition. Quelles en sont les conséquences ? La teneur ultra-théorétique de la métaphysique et de la morale a déjà été établie[32]. Il faut désormais se tourner vers quelques aspects du sens de la foi telle qu'elle se décline dans les *Rede* de Schleiermacher. Pour ce faire, il nous faut allier deux préoccupations herméneutiques : 1. l'explicitation des intentions propres de l'auteur dans et pour son époque, 2. l'interprétation des conséquences de sa doctrine

[29] En ce qui concerne le lien avec Harnack, il nous est apparu à la lecture de J. Greisch, *AV&AS*, p. 160.

[30] GA 59, p. 45.

[31] *Ibid.* Heidegger cite en note : A. v. Harnack, *Der Geist der Morgenländischen Kirche. Sitzungsprotokolle der Preussische Akademie der Wissenschaft*, philosophisch-historische Klasse, 1913, p. 159. Même si Heidegger insiste sur le fait que les peuples dénués d'*Urkunde* ne sont pas pour autant « sans tradition » (GA 59, p. 46), il n'en sous-estime pas moins l'importance de la mémoire orale, fondamentale dans le judaïsme et dans l'islam.

[32] Schleiermacher (et Heidegger avec lui) fait preuve d'une profonde originalité en posant une opposition inédite entre foi et morale. Cf. KGA, I. 12, p. 44 ; trad. fr., p. 23.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la foi pour la suite de la théologie[33]. Les *Rede* ont pour fonction de faire ressortir l'historicité de la foi chrétienne. Mais cela ne fera pas l'unanimité. Il est remarquable que Heidegger célèbre Schleiermacher pour les mêmes raisons que les théologiens dialectiques – surtout K. Barth et E. Brunner – l'ont banni ; en l'occurrence le fait d'avoir ramené la pensée de la foi du théocentrisme de la Réforme à un certain anthropocentrisme néo-protestant, qui favorise la prise en compte de la dimension historique de l'expérience de la foi[34].

Plus généralement, Schleiermacher définit la foi chrétienne comme « pieuse conscience de soi » [*frommen Selbstbewusstsein*] et comme « sentiment de dépendance absolue » [*Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit*]. En la dissociant (précisément dans le second discours) de la métaphysique et de la morale, il en vient presque à en faire un a priori religieux, voire « une constante anthropologique »[35]. Cela est certainement un peu trop exagéré aux yeux de Heidegger. Cependant, Schleiermacher a le mérite de concentrer ses efforts sur la spécificité du religieux et de son phénomène le plus fort : la foi. L'accord entre les deux auteurs devient donc plus évident lorsqu'il s'agit de placer la foi au centre de la pneumatologie religieuse. La foi est un souffle puissant qui détermine le vécu religieux dans son essence même. Cela explique que Schleiermacher et Heidegger, chacun à leur manière, lui accordent le primat sur la métaphysique et la morale.

En conséquence, Heidegger paraphrase de nouveau Schleiermacher : « La religion renonce ainsi à de telles prétentions [métaphysiques et morales] et rend tout ce qui lui a été prêté, ou ce qui lui a été imposé par ces domaines, afin de déterminer et de manifester avec rectitude et de manière déterminée sa possession originelle et caractéristique »[36]. Le jeune Heidegger n'hésite pas à voir dans la *Schleiermachers Ablehnung* de la métaphysique et de la morale les prémisses d'une « réduction phénoménologique », une ἐποχή. Il est en effet le seul à avoir décelé dans cette stricte délimitation les traces, sinon d'une phénoménologie de

[33] Selon le schéma proposé par R. Slenczka (« Glaube », art. cit., [*TRE*], p. 339).
[34] Cf. R. Slenczka, art. cit. ; pour la critique de Barth, voir notamment son petit opus *Histoire de la théologie évangélique au XIX^e^*, Genève, Labor & Fides, 1957.
[35] Cf. R. Slenczka, art. cit., p. 339 *sq.*
[36] Paraphrase de Schleiermacher, KGA, I. 12, pp. 51–52 ; trad. fr., p. 27.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la religion, tout au moins d'un discours de la méthode pouvant servir à la fonder. C'est l'avantage de lire la pensée religieuse de Schleiermacher avec les yeux de la phénoménologie[37]. La plupart des commentateurs ont compris ce travail de discrimination comme une « simple » attaque contre la philosophie transcendantale kantienne[38]. Certes, cela n'est pas faux. Mais le lecteur averti ne peut s'en tenir à ce constat somme toute superficiel. Notons toutefois une exception. Le célèbre théologien Gerhard Ebeling est l'un des rares à proposer une interprétation véritablement originale. Au-delà de l'aspect purement critique, il met en évidence le fait que cette discrimination permet à Schleiermacher d'établir et d'étoffer « einem ursprünglichen Setzungsakt des Ich » qui ne prend son sens qu'à l'intérieur d'une dimension religieuse[39]. En cela, il est déjà plus proche des préoccupations de Heidegger.

Le but de la réduction décrite est de mettre en relief la téléologie propre à la sphère religieuse. En même temps, elle permet d'écarter les téléologies spécifiques aux domaines métaphysique et moral. Comme l'écrit Kisiel avec raison : « Dans la structure de pensée encore néokantienne du jeune Heidegger, ces téléologies [propres à la métaphysique et à la morale] ont différents critères de valeur. La religion, elle, ne vise pas le vrai ou le bien, mais le sacré »[40]. On voit donc que le sacré a beau être vrai, bien ou beau ; pris en lui-même, sa valeur surpasse de loin tout ce que ces trois figures platoniciennes sont capables de procurer à la philosophie.

[37] Nous sommes allé de commentaire en commentaire à propos de Schleiermacher et du second discours et nous n'avons jamais rencontré une telle interprétation. Par exemple : W. H. Pfleger, *Schleiermachers Philosophie*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1988, pp. 31–33 ; F. Beissner, *Schleiermachers Lehre von Gott. Dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre*, Göttingen, 1970, p. 17 *et passim* ; F. Lönker, « Religiöses Erleben. Zu Schleiermacher zweiter Rede "Über die Religion" », in D. Burdorf & R. Schmücker (Hg.), *Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*, Päderborn, F. Schöningh, pp. 53–69. C'est donc une exclusivité heideggerienne que de voir en Schleiermacher un proto-phénoménologue de la religion.

[38] Cf. M. Eckert, « Das Verhältnis von Unendlichem und Endlichem in Friedrich Schleiermachers Reden über die Religion », in *Archiv für Religionspsychologie*, 2003/16 (pp. 22–56), p. 23 et p. 27n ; et S. Patriarca, art. cit., p. 150.

[39] G. Ebeling, « Zum Religionsbegriff Schleiermachers », in H. M. Müller & D. Rössler (Hg.), *Reformation und praktische Theologie. Festschrift für Werner Jetter zum 70. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 71.

[40] T. Kisiel, *Genesis*, p. 90.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ensuite, voilà ce que Schleiermacher écrit à propos de la téléologie propre à la sphère religieuse : « À quoi donc s'efforce votre science de l'être, votre science de la nature, dans laquelle tout le réel de votre philosophie théorétique doit être unifié ? Je pense qu'elle s'efforce de connaître les choses dans leur essence caractéristique propre ; de montrer les relations particulières qui font que chaque chose est telle qu'elle est ; de déterminer la position de chacune d'entre elles à l'intérieur du tout et de les différencier correctement de tout le reste ; de replacer tout ce qui est réel dans le cadre de sa nécessité conditionnée réciproque et démontrer l'unicité de tout phénomène au moyen du voir éternel »[41]. Avec cette citation, on peut dire que Heidegger pense engager la reconstruction d'un savoir propre au domaine religieux. L'expérience vécue religieuse n'interdit pas la formulation d'une pensée à son propos. Si tel était le cas, on ne ferait rien d'autre que nier la possibilité même d'une phénoménologie herméneutique de la religion. Au contraire, il existe bel et bien non pas une *Wissenschaft* mais un *Wissen* qui permet d'exprimer la compréhension spécifiquement religieuse du monde. Plus largement, il faut comprendre que, tout en partageant avec la morale et la métaphysique un même objet, la religion s'en distingue profondément par l'idée qu'elle se fait de cet objet et surtout de sa relation avec l'homme[42]. Pour le couple Schleiermacher-Heidegger, « l'essence de la religion est perçue sans commune mesure avec ce savoir [indifféremment métaphysique ou moral], même si celui-ci s'élève à Dieu pris comme ordinateur supérieur de la légalité de l'être ». Les présupposés de ce nouveau refus sont clairement expliqués par Greisch :

> Que cherche la métaphysique ? Prenant appui sur la nature finie de l'homme, elle veut s'élever à la connaissance du tout. Que cherche la morale ? Prenant appui sur la conscience de la liberté, elle veut étendre son royaume à l'infini et tout lui soumettre. Elle définit un système d'obligations inconditionnelles, en les rattachant éventuellement à un Dieu identifié au suprême législateur moral. Or, pour Schleiermacher, la religion n'a rien à voir, ni avec l'Être suprême de la métaphysique, ni avec le divin Législateur de la morale[43].

[41] F. D. E. Schleiermacher, KGA, I. 12, p. 52.
[42] J. Greisch, *BA* I, p. 82.
[43] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce que Heidegger, à la suite de Schleiermacher, semble vouloir établir, c'est la différence de fondements entre l'essence de la religion et la science naturaliste. Cette différence ne repose pas sur l'hypothèse selon laquelle la religion est l'œuvre d'une irrationalité informe dans laquelle la conscience propre n'interviendrait pas, mais plutôt sur la conviction intime de Schleiermacher selon laquelle la science théorétique est incapable d'atteindre (ou de rejoindre) et de comprendre la manière spécifiquement religieuse de s'enquérir du monde. Cette idée transparaît dans la déclaration très directe de Schleiermacher selon laquelle : « la mesure du savoir diffère de la mesure de la piété ». Heidegger précise que « mesure » signifie ici « critère de la valeur » et sert à différencier le monde du vécu religieux de la sphère de la connaissance théorétique. À cette distinction répond l'assertion suivante : « le Dieu placé dans la sphère du savoir, comme fondement du connaître, diffère de la connaissance de Dieu par la piété ». Le premier cas de figure illustre par exemple la position des tenants des preuves de l'existence de Dieu. Dans le second cas de figure, dans lequel Schleiermacher se range, Dieu est une modalité particulière de l'intuition religieuse procurée par la piété. Alors que le premier courant tente à tout prix de *démontrer* l'existence d'un concept philosophique de Dieu de type spéculatif ; Schleiermacher se contente de *montrer* l'altérité radicale de Dieu au moyen du « sentiment d'absolue dépendance »[44]. Heidegger voit en Schleiermacher le triomphe de la *signification* sur la *ratiocination*[45].

[44] Selon J. Greisch, *BA* I, pp. 93–94.

[45] S. Patriarca, art. cit., p. 151 : « In der Sphäre des Wissens ist Gott auf eine Position festgelegt, die als bloss und extrinsisch begründend definiert werden könnte : d. h. er stellt nur die Verwirklichung des höchsten Wesens dar, das Grundüngsprinzip alles Wirklichen als Ausgangspunkt für die Konstruktion perfekter und vollkommener metaphysicher Systeme. Der religiöse Mensch verfolgt dagegen völlig andere Ziele. Er sucht Gott nicht, um zu wissen, sondern für das Leben und im Leben ; die Erkenntnis, die er aus diese Suche zieht, ist eine intime und lebendige Erkenntnis – eine Erkenntnis, die sich nicht von den Dingen entfernt, sonder im Gegenteil den Menschen und die weltlichen Wesen auf dem Weg des Existierens begleitet ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

4. Vers une définition « positive » de la religion et de son monde

Heidegger estime qu'il est temps de pénétrer au cœur du secret de la religion. Un secret qui n'est autre que sa signification, fondamentalement cryptée. « La *contemplation* est essentielle à la religion ». La pure contemplation est un trait (voire un attrait) que la religion ne partage ni avec la métaphysique ni avec la morale. Comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, la religion développe un savoir contemplatif absolument exclusif en connexion avec l'expression la plus centrale de l'existence religieuse selon Schleiermacher, à savoir la piété ou la foi pieuse. Par suite, Schleiermacher peut écrire que « la contemplation du pieux n'est rien d'autre que la conscience immédiate de l'Être universel de tout ce qui est fini dans et à travers l'infini »[46]. Schleiermacher décrit ensuite dans un passage important ce qu'il appelle « l'agitation de l'esprit » – et que Heidegger glose par la mobilité [*Bewegtheit*] du vécu religieux –, laquelle s'exprime dans un « chercher et trouver en tout ce qui vit et se manifeste, dans tout ce qui devient et qui change, dans toutes les actions, les passions et la vie même »[47] et aboutit finalement à ne convoquer et à ne rencontrer dans l'Être universel que la religion et le religieux.

La contemplation comme composante essentielle de la religion fait aussi signe vers une autre définition célèbre de Schleiermacher que Heidegger va chercher dans les *Erläuterungen zur zweiten Rede* : « le sens et le goût de l'infini » et/ou « la vie immédiate du fini en nous, à l'instar de ce qui se déroule dans l'infini »[48]. Ce passage vise à souligner la singularité de l'immédiateté de la contemplation religieuse. On peut dire qu'émerge dans la contemplation religieuse immédiate une intuition du monde toute particulière qui, partant du fini, rejoint l'univers infini ou l'infini de l'univers. Ensuite, *depuis* cette station intuitive qui a rejoint le point de vue de l'infini, la vie finie fait l'expérience d'un mode de remplissement absolu inédit. Un remplissement de l'ordre du *sentiment* [*Gefühl*], plus précisément le *sentiment de la totalité*. Ce parcours de l'âme humaine, de la conscience religieuse, est rendu possible par l'idée de

[46] F. D. E. Schleiermacher, KGA, I. 12, p. 53.
[47] *Ibid.*
[48] *Ibid.*, p. 130 ; i.e. la page 266 des *Sämtliche Werke*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Schleiermacher selon laquelle l'essence de la religion n'est « ni pensée ni action, mais intuition et sentiment »[49], deux notions subjectives corrélées auxquelles répondent et correspondent, sur le versant objectif, l'*Univers* et l'*Infini*[50]. Le jeune Heidegger semble fasciné par la « passivité d'enfant » avec laquelle le théologien s'est mis en tête de définir les phénomènes religieux. Il ne s'attarde pas tant sur la méthode du jeune Schleiermacher que sur ce qu'elle rend possible : une concentration sans faille sur l'*immédiateté* du vécu religieux. L'importance de Schleiermacher pour la phénoménologie de la religion de Heidegger réside donc en grande partie dans sa pensée de l'intuition : « chaque intuition donne naissance à une vision du monde *sui generis* »[51]. Voilà ce qui est véritablement remarquable et inédit. Citons de nouveau J. Greisch :

> En nous servant d'une distinction terminologique que Heidegger a forgée dans son interprétation phénoménologique de la critique de la raison pure de Kant, nous pourrions dire que l'intuition doit être pensée comme Syndosis, alors que la connaissance judicative ne peut être pensée que comme Synthesis. Ce qui spécifie l'intuition, c'est en effet le fait qu'elle repose sur le principe "d'une influence de l'intuitionné sur l'intuitionnant, d'une activité originaire et indépendante du premier qui est ensuite reçu, compris et saisi par le second conformément à sa nature"[52].

Pour Schleiermacher, cette relation particulière de l'intuitionné à l'intutionnant se spécifie dans une recherche d'un type bien particulier, une plongée « dans le sanctuaire le plus intime de la vie »[53] qui s'apparente à la *Durchbruch* que l'on a rencontrée chez Eckhart. Cette descente aux abysses du vécu religieux vise à retrouver « la relation originaire du sentiment à l'intuition » au sein de laquelle se nouent littéralement l'existence humaine et le divin[54]. La conscience est un temple

[49] *Ibid.*, p. 211.
[50] J. Greisch, *BA* I, p. 84.
[51] *Ibid.*, p. 85.
[52] J. Greisch, *BA* I, p. 85 ; citant Schleiermacher, KGA, I. 2, p. 31.
[53] F. D. E. Schleiermacher, KGA, I. 12, p. 58.
[54] Heidegger paraphrase encore Schleiermacher. Greisch fait remarquer que l'association de l'intuition et du sentiment ne va pas sans poser de problème en ce que l'on est amené à se demander lequel prime (*BA* I, p. 86). En citant le jeune Heidegger (GA 60, p. 322), il laisse penser que celui-ci aurait donné sa préférence au sentiment. Nous ne pouvons que marquer notre désaccord car à maintes reprises dans l'esquisse, Heidegger souligne l'importance de l'intuition. Quoi qu'il en soit, le débat est résolu par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

au centre duquel se révèle le lien sentiment-intuition dans son originarité, le lieu de la *synergie* entre le *Dasein*, l'existence, et la grâce divine qu'évoquait déjà Grégoire de Nysse[55]. Notre emploi du terme « temple » [*hieron*] pour faire pendant au sanctuaire [*Heiligthum*] schleiermachien n'est pas anodin. Le sanctuaire est précisément le *naos*, la partie du temple où habite la divinité[56]. Pour le phénoménologue de la religion, atteindre le *naos* revient donc à circonscrire dans la conscience le lieu [*topos*] de provenance de la noétique religieuse, vierge de tout « contextes noétiques étrangers » comme l'écrit Heidegger plus loin.

Afin de démontrer la valeur et la signification de l'introspection pour la compréhension du développement intérieur de la vie de la conscience, Heidegger se tourne encore une fois vers Schleiermacher : « Mais je dois vous renvoyer à vous-mêmes, à la saisie d'un moment vivant. Vous devez le comprendre vous-mêmes, pour ainsi dire, le surprendre dans votre conscience, ou tout du moins reconstituer cet état à partir de moments vivants qui vous parlent. Vous devez ici rendre compte du devenir de votre conscience, plutôt que de laisser se répercuter sur vous quelque chose qui est "déjà devenu" ». Schleiermacher invite ses auditeurs et ses lecteurs à se retourner vers eux-mêmes. Il les renvoie à leurs expériences personnelles, à leurs propres histoires de croyants qui, à n'en point douter, doivent contenir quelques-uns de ces moments privilégiés où le sacré a *vécu* dans leur conscience, s'y est manifesté dans toute sa vivacité. Ce passage appelle deux remarques.

1. L'élément déterminant de cette citation pour Heidegger semble bien être l'indication concernant le *devenir de la conscience religieuse*. Celui-ci doit être préalablement appréhendé *de l'intérieur* si l'on veut comprendre pourquoi et comment les phénomènes religieux se manifestent à un *eigene Ich*. Toutes les particularités d'*une* vie religieuse ne se concrétisent qu'à l'intérieur d'une conscience personnelle en devenir. C'est aussi le sens de la définition scolaire de l'intentionnalité « toute conscience est conscience de ». Cela implique que les connexions

Schleiermacher au moyen d'une formule parfaitement kantienne : sans le sentiment, l'intuition est vide ; sans l'intuition, le sentiment est aveugle.

[55] Cf. *Patrologia Graeca*, éd. J.-P. Migne, Paris, 1857–1866, 46, 244 C.

[56] À cet égard, voir les nombreuses paraboles néo-testamentaires qui rappellent que Dieu habite dans les croyants sanctifiés. Notamment Ep 2, 21 ; 1 Co 3, 17.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

noético-noématiques s'*accomplissent* dans une temporalité qui renvoie elle-même à l'histoire évolutive d'une vie.

2. La seconde remarque soulève une interrogation. Pour Schleiermacher, il est exclu que le « déjà devenu » puisse détenir un sens authentique. Cette discrimination, si on la rapporte au cours plus tardifs de Heidegger sur Saint Paul, ne va pas sans poser de problème, en tant que l'*Introduction à la phénoménologie de la religion* expliquera toute l'importance qu'il s'agit d'accorder à la structure de « l'être-devenu chrétien » rencontré dans les Épîtres pauliniennes, notamment dans la première aux Thessaloniciens. Comme l'explique admirablement bien Kisiel (au demeurant le spécialiste de cette question), dans le christianisme primitif, le « hav*ing* become » est identique à la « facticité de l'*être*-chrétien »[57]. De plus, il n'est pas si simple de saisir un « moment sacré » de sa propre vie sur le vif. D'ailleurs, est-on seulement capable de *voir* ces moments au moment même où ils s'*événementialisent* ? Cela est peu probable, et Schleiermacher en est conscient lorsqu'il se reprend et appelle plus simplement à une « reconstitution » de ce genre de scène.

Ce décalage temporel entre le vécu d'une part et le voir ou la compréhension d'autre part, est également perceptible dans la *Geschichtlichkeit* elle-même. Le christianisme primitif en avait, semble-t-il, davantage conscience que Schleiermacher. D'ailleurs, il n'aurait jamais envisagé de solution aussi personnaliste et c'est peut-être bien cela qui fait la force de l'*Urchristentum* et la faiblesse du romantique. L'union de la communauté fait la force des Thessaloniciens et la temporalité eschatologique dans laquelle elle évolue détermine son rapport aux différents événements qui ponctuent la vie religieuse. L'être-devenu est constamment co-expérimenté par les Thessaloniciens, de telle façon que leur être-devenu n'est rien d'autre que leur être présent[58]. Cette capacité à aller chercher son présent dans un événement historiquement [*historisch*] clos traduit une conscience aiguë du kérygme et des moyens de continuer à le faire vivre dans l'histoire [*Geschichte*] de la communauté. Cependant,

[57] Cf. T. Kisiel, « Heidegger (1920–1921) on Becoming a Christian : A Conceptual Picture Show », in T. Kisiel & J. Van Buren, *Reading Heidegger from the Start*, *op. cit.*, pp. 175–192.
[58] T. Kisiel, *Genesis*, p. 182.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Schleiermacher n'est pas si loin des préoccupations de l'*Urchristentum*. Il ne fait que constater que les délimitations chronologiques du christianisme primitif en font un « tout historique particulier » qui se referme nécessairement sur lui-même[59]. Ce constat appelle à reconnaître que les lointains disciples de l'*Urchristentum* ne peuvent le respecter qu'en bâtissant une « théologie historique » qui tentera tant bien que mal de tirer historiquement le meilleur de cette fabuleuse période au cours de laquelle « enseignement et communauté » se sont fécondés l'un l'autre[60]. De plus, personne ne reprochera à Schleiermacher son insistance sur le *kairos*, qui est également un centre névralgique du christianisme primitif. Nonobstant ce problème d'interprétation, il demeure évident que Heidegger cherche à établir de manière claire et distincte la cohésion du lieu où s'originent ensemble la conscience religieuse et le moteur de son devenir. Le devenir historique du sujet religieux s'enracine dans ce qui fait la nature même de la religion.

Vu positivement, ce refus de l'hétéronomie de la vie religieuse n'a d'autre intention que « d'exhiber une région originaire de la conscience (ou du sentiment), dans laquelle seule la religion se réalise comme forme déterminée de l'expérience vécue ». L'*autonomie* de la vie religieuse est à prendre au mot. Elle se donne à elle-même sa propre loi, elle fonctionne pour ainsi dire en « circuit fermé ». Cette relative « pureté » confère au vécu religieux une place singulière dans les recherches phénoménologiques. Quelle conscience, philosophique, artistique, poétique peut se dire aussi indépendante que la conscience religieuse ? Tout simplement aucune, car les expériences vécues auxquelles ces différentes *Lebensweise* donnent lieu ne sont pas déterminées de part en part par une seule et unique motivation, un seul souffle qui traverse toutes leurs prestations. Or, cette caractéristique est celle de la religion et des vécus religieux. D'ailleurs, c'est peut-être bien cela le vrai trésor de l'Église.

Cette « absoluité » phénoménologique de la religion mise en évidence par Heidegger s'inspire directement d'une définition de l'univers que Heidegger emprunte, semble-t-il, à Schleiermacher : « L'univers – la plénitude du réel – dans un flux et une action ininterrompus ; chaque

[59] F. D. E. Schleiermacher, *Kurze Darstellung* (*Bref exposé*), § 79 ; cité par W. Dilthey, *GS* XIV, p. 541 (« Schleiermachers Anschauung vom Urchristentum »).
[60] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

élément individuel comme partie du tout. La relation intentionnelle, spécifiquement religieuse, qui est un genre de sentiment, consistant à rapporter chaque teneur du vécu à un tout infini comme à son sens fondamental : voilà ce qu'est la religion ». Première remarque : l'infini de la religion n'a rien à voir avec un tout spatial[61]. Définir l'univers dans lequel évolue le sujet religieux comme « la plénitude du réel » montre que Heidegger ne cède pas une once aux philosophies par trop mystiques et panthéistes. Au contraire, c'est un signe de réalisme phénoménologique que l'univers soit compris par rapport au réel, c'est-à-dire à la facticité. « L'expérience religieuse n'est précisément pas l'expérience d'une donation phénoménologique isolée, qui se manifeste dans un moment particulier du flux de conscience. L'expérience religieuse est bien plutôt toujours une expérience de l'infini. Elle est le lieu de la rencontre originaire avec le monde dans sa totalité, le lieu où le sens fondateur émerge, le lieu que chaque unité existentielle porte en elle »[62].

Si donc Heidegger retravaille la notion – ici éminemment schleiermachienne – d'univers, c'est pour que le vécu religieux s'impose de lui-même comme l'expérience originelle de la conscience. Une expérience à travers laquelle le monde tout entier s'ouvre et se donne d'une nouvelle manière[63]. La plénitude du réel est donc le cadre requis pour circonscrire phénoménologiquement les prestations d'une conscience immédiate de soi qui – dans cet *Umwelt* profondément religieux – n'existe que sur le mode de la « dépendance absolue »[64].

5. Les élements schleiermachiens à retenir pour une synthèse phénoménologique

De sa lecture du second discours de Schleiermacher, Heidegger extrait deux termes qui prennent une ampleur considérable dans sa phénoménologie de la religion.

[61] S. Patriarca, art. cit., p. 153.
[62] *Ibid.*, p. 154.
[63] Cf. GA 60, p. 117 *et passim*.
[64] Pour un rapprochement de ce passage avec les KNS, toujours par l'intermédiaire de Schleiermacher, voir T. Kisiel, *Genesis*, p. 91.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La Hingabe *au croisement des influences*

Le premier des deux, déjà rencontré plusieurs fois, n'est autre que la *Hingabe*. La mise en relief d'une relation entre la conscience et la plénitude du réel prend la forme d'une *Aufgabe* au double sens du terme. Pour le phénoménologue, c'est un devoir qui incombe au pratiquant honnête de cette discipline philosophique. Pour le sujet religieux, c'est un abandon (que traduit aussi bien *Aufgabe* que *Hingabe*) qui lui procure l'opportunité de réaliser dans le cadre d'une expérience vécue sa nature intrinsèque. Il y a presque quelque chose d'aristotélicien dans ce passage à l'acte. Et c'est un peu comme si le phénoménologue se servait de la force de ce mouvement pour dénuder le vécu jusqu'à arriver à la facticité comme telle. Cette appropriation prend d'autant plus de poids que, comme le note Kisiel, la *Hingabe* n'est pas centrale dans la philosophie de la religion de Schleiermacher[65].

Sans pour autant le préciser, Heidegger continue à paraphraser Schleiermacher. L'abandon ou la dévotion se caractérisent (a) par un « influx originel de la Plénitude, libéré de toute entrave, acceptant de se laisser stimuler » ; et qui implique par suite (b) une reconduction de « chaque vécu particulier à l'unité intérieure de la vie »[66]. « La vie religieuse est le renouvellement perpétuel de ce processus » écrit Heidegger. Il faut comprendre ici que le philosophe essaye de fonder l'existence religieuse non pas sur une théorie universellement valable et valide mais sur le respect du principe de la multiplicité des vécus religieux et de leurs phénomènes. La vie religieuse n'est pas dominée par des sentiments momentanés et des actes isolés mais par l'intégrité de la vie intérieure[67]. Le principe – traversant toute la théologie de Schleiermacher et qui semble avoir largement préoccupé le jeune Heidegger – qui établit la capacité de l'infini à se manifester avec toujours autant de force dans le fini ne dit pas autre chose, en ce qu'il rend précisément possible ce principe de la multiplicité. C'est donc au cœur de la *Hingabe* que se noue la relation entre noèse et noème. « Le moment noétique détermine la teneur d'ensemble noématique du vécu ». L'acte d'abandon au Tout ou dans le Tout va façonner le sens de l'Univers *pour* la conscience religieuse.

[65] *Ibid.*
[66] Selon Schleiermacher, KGA I. 12, p. 79 ; p. 212 des *SW*.
[67] Cf. T. Kisiel, *Genesis*, p. 90.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'histoire comme élément déterminant de l'authenticité du vécu

Le second terme sur lequel Heidegger s'attarde est celui d'« histoire ». « L'*histoire* dans son sens le plus authentique est l'objet le plus haut de la religion ». Nouvelle paraphrase non citée : « la religion commence et finit avec l'histoire »[68]. Le passage qui précède cette déclaration de Schleiermacher est particulièrement éclairant : « L'histoire dans son sens authentique est la source la plus riche de la religion, non pas parce qu'elle régit et qu'elle hâte le développement progressif de l'humanité, mais parce qu'elle est la révélation la plus grande et la plus universelle des tréfonds et du sacré »[69]. On a ici une illustration probante du combat qui oppose, encore plus chez le jeune Heidegger que chez Schleiermacher, la phénoménologie de l'Esprit de Hegel à la phénoménologie de la religion et son herméneutique théo*logique*. L'une travaille avec un concept d'histoire rapporté aux actes isolés d'une époque qu'il s'agit de réunir, téléologiquement orientés vers la réalisation de l'humanité à travers l'avancée de l'Esprit[70]. L'autre se contente – et c'est là sa force – de l'histoire ou de l'historicité comme *facticité*, c'est-à-dire comme tissu authentique d'un vécu de conscience qui possède toujours déjà un caractère unitaire. C'est en ce sens que l'on peut admettre que « toute histoire commence et finit avec la religion ». Dans l'expérience religieuse, la facticité de l'existence se donne de façon paradigmatique, ce que Heidegger ne se lassera pas de rappeler dans le § 14 des *Grundprobleme* de 1919. L'herméneutique théo*logique* intervient ici pour souligner que toute histoire procède de motifs religieux. « L'histoire est toujours religieuse et la religion est toujours historique » [71]: cette formule de Kisiel pour décrire le sentiment heideggerien est « osée », mais elle est on ne peut plus juste[72]. Si nous avons tenu à faire intervenir ici l'herméneutique théo*logique*, c'est parce que nous croyons que le destin lié de l'histoire et de la religion pensé par Heidegger est en réalité une

[68] F. D. E. Schleiermacher, KGA I. 12, p. 103 ; p. 238 des *SW*.
[69] *Ibid.*
[70] En théologie, ce sera le parti du néo-hégélien D. F. Strauss.
[71] T. Kisiel, *Genesis*, p. 92.
[72] Cette interprétation passe dans tous les cas beaucoup mieux que celle de Patriarca (art. cit., p. 155) qui voit dans cette référence ultime à l'histoire le moyen d'établir un pont entre « la dimension authentique de la religion » et « le savoir rationnel ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

idée qu'il hérite de la Nouvelle École Évangélique de Tübingen (fin XIX^e siècle), notamment de Ritschl et d'Overbeck, et plus tard de W. Hermann et de Bultmann, avec leur application systématique de la méthode historico-critique aux textes du christianisme primitif[73]. Le plus remarquable dans tout cela est peut-être que la méthode phénoménologique, à l'instar de cette théologie d'obédience protestante, « rencontre dans ses conclusions un point de vue essentiellement religieux »[74]. Voilà en quoi nous nous sentons autorisé à déclarer une fois encore que le jeune Heidegger ne pense pas qu'une phénoménologie de la religion, mais une authentique phénoménologie religieuse.

« Tout faire *avec* la religion, non pas *à partir* d'elle. Comme une musique sacrée, la religion doit accompagner/rythmer *tous* les actes de la vie ». Il ne s'agit pas là d'une éthique qui me commanderait d'agir selon des principes extraits de la religion, non plus d'une métaphysique qui voudrait que l'on construise son raisonnement d'après les données de la religion ; mais d'un vécu qui vit toujours déjà *avec* la religion. Celle-ci se diffuse partout dans la conscience religieuse et en tout dans le monde qui se fait religieux, à moins qu'il l'ait toujours été.

[73] On note au passage que tous ces auteurs forment, à l'intérieur même de l'École de Tübingen, un courant qui est resté « relativement » hermétique à la philosophie hégélienne.

[74] O. Cullmann, « Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 5/1925, p. 473, à propos de Bultmann et plus généralement de l'école de la *Formgeschichte*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE XII

PHÉNOMÉNOLOGIE DU VÉCU RELIGIEUX ET DE LA RELIGION

1. « Methodology again » !

Ce sous-titre que nous empruntons à Kisiel résume bien la teneur de cette note. C'est un trait caractéristique de Heidegger, dans l'esquisse comme dans ses cours sur Paul et Augustin, d'entrecouper sa phénoménologie appliquée de passages à caractère méthodologique dans lesquels aucune référence explicite à des sources religieuses précises n'est convoquée. C'est, pour ainsi dire, le versant pur de sa phénoménologie de la religion. « Phénoménologie du vécu religieux et de la religion » énonce donc une série de *phénoménologoumènes* qui, en même temps qu'ils reprennent les découvertes déjà établies jusqu'à maintenant, éclairent la suite de l'esquisse. Afin d'éviter de trop lourdes répétitions et de réserver certaines explications à un commentaire ultérieur, nous avons plus insisté sur certains points que sur d'autres.

2. « Die Selbstständigkeit des religiösen Erlebnisses » : clé de voûte de l'esquisse

« L'indépendance de l'expérience vécue religieuse et de son monde doit être vue comme une intentionnalité absolument originaire avec des exigences absolument originaires ; de même que son caractère mondain et son caractère de valeur spécifique sont également originaires ». Est-ce un hasard si c'est dans cette note centrale que l'on rencontre la thèse fondatrice – souvent citée depuis le début de notre commentaire – sur laquelle repose non seulement toute l'esquisse mais encore notre hypothèse de travail ? Cette mention n'est peut-être pas fortuite. En effet, c'est grâce à cette « originarité absolue » qui caractérise la totalité de la sphère religieuse que nous pouvons soutenir que, d'un point de vue systématique, l'esquisse est la première pierre d'une phénoménologie de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la religion (voire d'une phénoménologie religieuse) aussi singulière dans l'œuvre heideggerienne que dans l'histoire de la phénoménologie[1].

En réalité, tout repose sur l'indépendance. Sur le plan terminologique, il n'est peut-être pas innocent que Heidegger préfère le terme « Selbstständigkeit » à celui d'« Unabhängigkeit ». « Unabhängigkeit » a l'avantage de pouvoir être traduit par « autosuffisance » et il nous faut reconnaître que cet adjectif convient parfaitement à la sphère religieuse. Mais la « Selbstständigkeit » possède un caractère éminemment plus vivant et plus mondain, ne serait-ce parce que l'expression fait mention du « soi », si cher à Heidegger à travers ces notes. *Tenir par soi-même* est la véritable spécificité que Heidegger confère à la sphère religieuse. Celle-ci implique une certaine résistance contre la contamination théorétique, étant entendu que cette dernière provient de *Weltanschauungen* partielles, partiales et souvent erronées. Alors que l'autosuffisance consacrerait la solitude de la religion, le *tenir par soi-même*, le *résister*, rattache définitivement la religion au monde, même à la manière d'une opposition. S'il est vrai, comme l'écrit Kisiel, que Heidegger retient étrangement du néokantisme la division des valeurs en une pluralité de mondes de la vie (scientifique, éthique, esthétique, etc.)[2], alors on reconnaîtra que la religion, loin d'exister séparément de ceux-ci, s'en distingue par l'altérité radicale de son originarité[3].

Lorsque nous disons cela, nous n'inventons rien, pas plus que nous ne forçons les propos de Heidegger, puisqu'il écrit lui-même que le

[1] Confirmé d'un point de vue bibliographique par la contribution de Kisiel dans *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, *op. cit.* Cela vaut pour les écrits de jeunesse pris séparément, comme pour l'ensemble qui réunit les Heidegger I et II. De même, la phénoménologie de la religion du jeune Heidegger se démarque de toutes les tentatives de phénoménologies confondues, mais aussi des différentes tentatives de fonder une phénoménologie de la religion (Van der Leeuw, Eliade, Corbin, Waardenburg, etc. pour le paradigme descriptif ; Reinach, Scheler, Héring, Stein, etc. pour le paradigme spéculatif ; Marion, Henry, Chrétien, Lacoste pour le paradigme théologico-religieux des nouvelles phénoménologies de la religion).

[2] T. Kisiel, *Genesis*, p. 86.

[3] La religion n'existe pas séparément de ces mondes de la vie, mais elle existe pour ainsi dire *contre* eux, grâce à *son* indépendance absolue qui la démarque de *leur* caractère dérivé. Le monde de la vie religieuse, nous l'avons dit, jouit d'une certaine pureté sur le plan phénoménologique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vécu religieux a ses propres exigences et mérite d'être traité non pas d'après des critères *ad hoc* – ce serait rejeter le principe même de la phénoménologie – mais d'après des critères dignes de l'authenticité de ses intuitions. L'histoire de la philosophie de la religion n'a jamais produit que des théologies philosophiques sous l'emprise du principe du *Philosophia ancillia theologiae* ou des vraies-fausses théologies naturelles d'inspiration philosophique à visée soi-disant émancipatrice. En bref, la *Selbstständigkeit* de la conscience religieuse implique que l'on trouve *en grande partie en celle-ci même* les outils nécessaires à son analyse et, par conséquent, que tout recours à des « critères extra-religieux » inappropriés de type scientifique soit « énergiquement rejeté ».

Le rapport philosophie/religion exposé par la suite relève également de la problématique de la *Selbstständigkeit* : « Aucune religion authentique ne saurait se tirer du philosopher » [Er*philosophieren lässt sich keine echte Religion*]. Il est encore une fois question du gouffre supposé entre la philosophie et la religion, ou plutôt entre le philosophe et l'homme religieux. On sait déjà qu'une bonne phénoménologie ne peut venir que d'un penseur qui, avec le religieux, se sent sur « un sol authentique ». Mais l'on sait également que ses prétentions sur le religieux sont restreintes, puisque le réveil de la religion ne viendra pas de la phénoménologie. Cela annule-t-il pour autant la possibilité même d'une phénoménologie religieuse, comme nous l'avons nous-mêmes suggéré ? Dans ce labyrinthe, il faut bien distinguer entre plusieurs figures et positions.

1. On peut avoir affaire à un philosophe dont les travaux ont des ambitions religieuses avérées. Ici, la philosophie ne peut ambitionner d'agir sur la vie religieuse, car l'indépendance de cette dernière l'en préserve. Même s'il l'avait voulu (ce qui n'est pas le cas), Heidegger n'aurait pu accomplir ce que Barth, avec *L'Épître aux Romains*, a réalisé dans et pour la vie religieuse. Cette limitation n'est pas volontaire, en ce sens que le philosophe ne se retient pas d'intervenir dans la sphère religieuse. Il s'aperçoit tout simplement qu'il n'a aucun « pouvoir » sur celle-ci[4]. Cela n'empêche pas :

[4] On pourrait presque aller jusqu'à dire que Heidegger pose dans cette phrase une opposition entre la philosophie, à laquelle se rattache l'historique [*das Historische*], et la phénoménologie qui hérite de l'historique [*das Geschichtliche*]. La seconde serait alors autorisée à aller plus loin dans l'analyse de la religion.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. Un phénoménologue qui étudie l'*homo religiosus* et son monde[5]. Heidegger doit être rangé dans cette seconde catégorie, car ce qu'il met en chantier est un travail à partir de données qui s'enracinent dans la vie elle-même. Travailler directement dans la facticité permet d'améliorer considérablement la fiabilité de ses analyses. Les ambitions du jeune Heidegger ne sont donc pas religieuses, mais phénoménologiques. Heidegger ne peut « que s'appliquer à *comprendre* – ce qui est déjà passablement difficile – en quoi peut bien consister la vérité des religions et des attitudes religieuses existantes »[6]. Toutefois, si la religion sert aussi bien les intérêts de sa phénoménologie, c'est peut-être aussi parce que lui-même *croit* en la valeur de l'*homo religiosus* ainsi qu'à la puissance intrinsèque de la religion. Le phénoménologue n'a aucun pouvoir sur la religion, mais force est de constater que la religion, elle, a bien un certain pouvoir sur le phénoménologue[7].

En somme, le jeune Heidegger démontre déjà ce que Ricœur sera amené à écrire à propos de la phénoménologie de la religion : le sentiment religieux « consistant en des manières d'être affecté absolument, dément l'infirmité de la phénoménologie à ouvrir l'intentionnalité sur une altérité intégrale »[8]. Mais ce n'est pas tout. Selon nous, cette ouverture nécessite de la phénoménologie de la religion qu'elle travaille main dans la main avec l'herméneutique théo*logique*, qui permet de combler le gouffre qui sépare à première vue la phénoménologie d'une part, de la religion d'autre part.

[5] La question de savoir s'il est seulement légitime de parler d'« homme religieux » est discutée dans l'excellent article de M. Meslin, « L'*homo religiosus* existe-t-il ? », in *Cahiers d'anthropologie religieuse*, 1992/1, pp. 7–18. On ne peut nier que ce débat appelle une reconsidération de la théorie de l'*a priori* religieux.

[6] J. Greisch, *BA* III, p. 537 (nous soulignons). Par où la phénoménologie de la religion se trouve étroitement associée à l'herméneutique.

[7] Un pouvoir caractérisé principalement par l'attraction – et non par la domination.

[8] P. Ricœur, « Phénoménologie de la religion », in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 264. L'« altérité intégrale » fait pendant à l'« altérité radicale » que nous évoquions plus haut.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

3. Évenements Religieux, Herméneutique et « Geschichtlichkeit »

Un autre principe phénoménologique autour duquel gravite l'analyse heideggerienne est celui, central et déjà entrevu, de l'*historique* [*Geschichtliche*]. Voilà ce que Heidegger commence par écrire à ce sujet : « La religion, comme n'importe quel monde du vécu, ne peut acquérir sa forme que dans la conscience historique et n'en vient à une totalité – et non pas une universalité – que dans le sens correspondant à son domaine de valeur ». Cette première assertion fait écho à ce que nous avons déjà explicité plus haut : la religion n'est pas hors du monde, elle en fait partie intégrante. Par conséquent, elle n'est pas non plus au-dessus de l'historique. Au contraire, la conscience religieuse n'est pleinement remplie que lorsqu'elle réalise l'historicité des phénomènes qui s'y donnent. Ainsi peut-elle atteindre à une totalité de remplissement, un flux intentionnel au maximum de ses capacités. En effet, on ne peut réduire le remplissement de la conscience à un fait statique tel l'« universalité » qui pointe un état – épistémologique – de validité. Contre l'universalité, qui n'est qu'un constat théorétique, la « totalité » à laquelle parvient la conscience religieuse à travers l'historique doit être comprise comme un *événement mobile*. À côté de cela, le fait que le monde du vécu religieux fonctionne, pour ainsi dire, de la même manière que les autres, ne veut aucunement dire que les phénomènes qui composent la facticité religieuse-chrétienne soient comparables, notamment dans leur mode de donation (exemple : la prédonation religieuse de Dieu dans la foi), aux autres.

Le texte continue ainsi : « *L'historique* est l'un des éléments les plus significatifs, *fondateurs*, de la signification dans le vécu religieux. La donation de sens spécifiquement religieuse est [de toute façon – en général] toujours contenue dans le vécu. Le monde vécu religieux dans son originarité – et non dans une abstraction théorétique théologique – a pour centre une grande figure historique singulière (dotée d'une plénitude de vie qui agit personnellement) ». Selon nous, ce passage crucial n'est compréhensible que si on le rapporte à la conférence inaugurale de 1915 « Die Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft »[9] ; texte qui marque la

[9] Conférence prononcée le 27. 7. 1915 qui prolonge l'habilitation sur Duns Scot. Elle est reproduite en GA 1, pp. 413–433. Nous l'avons déjà citée plusieurs fois en note.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

première prise de position heideggerienne sur le problème de l'histoire et de l'historique. Heidegger y distingue deux façons de se rapporter à l'histoire. Il y a la méthode purement historienne, voire historiciste, qui consiste à se concentrer sur le *quantitatif*. Il s'agit en fait de « la théorie physicaliste qui s'occupe de mesurer le temps »[10]. Les sciences de l'histoire qui insistent trop sur cet aspect et qui abusent de cette théorie font clairement fausse route et se perdent dans l'inessentiel. Elles passent à côté du « temps en soi »[11]. Du moins est-ce ce que Heidegger leur reproche, car « l'estimation quantitative n'a en soi aucune valeur et aucune signification »[12]. Heidegger oppose tout naturellement à cette conception quantitative l'estimation *qualitative* du temps, qui seule permet de saisir correctement l'historique : « Lorsque je questionne le quand d'un événement historique, je questionne sa place dans une cohésion historique qualitative et ne me préoccupe pas de la question du combien » [*Frage ich nach dem Wann eines historischen Ereignisses, so frage ich nach der Stelle im qualitativen historischen Zusammenhang, nicht nach einem Wieviel*][13]. La question du « quand » posée dans cette conférence préfigure assurément la question du « comment » qui se déploie dans l'esquisse et plus encore dans les cours sur Paul et Augustin. C'est donc à cette seconde conception, celle qui pose la question du « Wann », sur laquelle se greffera la question encore davantage phénoménologique du « Wie », que Heidegger se réfère dans notre note ; et certainement pas à celle du « Wieviel ».

La cohésion essentielle de l'historique est qualitative et elle passe par des événements historiques que Heidegger désigne dans l'esquisse comme « significatifs » et « *fondateurs* ». L'association de ces deux qualificatifs se trouvait déjà dans la conférence de 1915 : « Mais le commencement des chronologies montre précisément qu'elles s'insèrent toujours dans un événement historique signifiant (fondation de Rome, naissance du Christ, Hégire) » [*Aber gerade der Beginn der Zeitrechnungen zeigt, dass sie immer an einem historisch bedeutsamen Ereignis einsetzen (Gründung der Stadt*

[10] GA 1, p. 424. Il faudrait mesurer l'influence de Bergson sur la conception heideggerienne du temps. Voir la citation placée en exergue de la GA 58.
[11] *Ibid.*
[12] GA 1, p. 432.
[13] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Rom, Christi Geburt, Hedschra)][14]. La signifiance [*Bedeutsamkeit*] prend ses origines dans un genre particulier d'événements historiques, des événements fondateurs. Il est intéressant de noter à cet égard que les exemples cités par Heidegger possèdent une certaine tonalité religieuse. De cela, il nous faut tirer deux espèces de remarques :

1. On peut tout d'abord dire que la notion de signifiance, centrale dans les enseignements de Heidegger à Freiburg entre 1919 et 1923, apparaît dès 1915 dans le double rayon de l'historique et de la religion (unis dans l'*Ereignis*). Par suite, nous sommes forcé de reconnaître avec Barash les « racines théologiques de la signification historique »[15]. On peut néanmoins reprocher à Barash d'avoir pratiquement passé l'esquisse sous silence dans son étude[16]. Par contre, le mérite du spécialiste est d'avoir mis en lumière le lien qui relie le jeune Heidegger à Schleiermacher et à Ritschl. Comme nous l'avons vu dans la note précédente, Heidegger reprend de Schleiermacher – et de Ritschl – l'impératif qui commande de « saisir la croyance religieuse telle qu'elle s'est manifestée historiquement »[17]. En effet, pour les deux théologiens, « le comprendre historique présuppose une archi-signification » qu'il importe de cerner afin d'établir « la cohérence » des phénomènes religieux[18].
2. On remarque aussi que le sens fondateur des événements historiques dans la sphère religieuse relève d'un domaine bien connu en théologie : l'histoire du salut. Van Buren a pleinement raison lorsque, à propos de la conférence de 1915, il note que Heidegger travaille avec des éléments empruntés à la *Heilsgeschichte*[19]. L'esquisse confirme ce qu'il avance comme une simple hypothèse. La « naissance du Christ »

[14] *Ibid.*

[15] J. A. Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, New York, Fordham University Press, 1988/2003, pp. 132–157.

[16] Une unique et trop brève allusion : *op. cit.*, p. 135, note 8 (p. 152). Rien dans son *Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire*, Paris, PUF, 1995.

[17] J. A. Barash, *op. cit.*, p. 135.

[18] *Ibid.* On note cependant que Heidegger ne reprend formellement que l'une des deux tâches que Ritschl s'était fixées : « définir la signification historique du christianisme dans le monde culturel ». Il laisse de côté « la détermination de la relation du christianisme aux impératifs pratiques-éthiques ». Donc quid de l'éthique.

[19] J. Van Buren, *The Young Heidegger*, p. 120.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est bien l'un de ces événements historiques fondateurs, absolument singuliers, qui procurent au monde du vécu religieux sa signifiance. Ce n'est pas tout de remarquer avec Greisch que « cette thèse est d'une grande importance pour l'interprétation phénoménologique du christianisme primitif ». Le spécialiste, qui laisse penser que cette explication avec l'*Urchristentum* n'apparaîtra que dans le cours du semestre suivant sur les Épîtres de Paul, aurait pu aller plus loin et remarquer que cette *Auseinandersetzung* est déjà sous-jacente à l'esquisse. Nous avons montré à maintes reprises que l'analyse d'éléments en provenance du christianisme primitif sous-tend nombre d'arguments heideggeriens et que sa présence en filigrane doit faire l'objet d'un découvrement herméneutique. Il s'agit là d'une bonne occasion de faire fonctionner l'herméneutique théo*logique*. Heidegger récuse d'emblée toute explication susceptible d'être « réduite à une abstraction théorétique théologique ». Nous en prenons note. Comment alors approcher une discipline de facture théologique – la *Heilsgeschichte* – sans tomber dans le piège de la mauvaise théologie ? La seule solution est d'interroger l'influence de l'histoire du salut sur le jeune Heidegger de manière oblique, grâce à l'herméneutique théo*logique*. Plusieurs types de réflexions sont alors convoqués et appellent des développements divers mais complémentaires.

Des traces de la RGS

L'importance que Heidegger accorde aux événements religieux fondateurs se laisse aisément reconduire au thème exégétique, qui a permis l'émergence même de la *Heilsgeschichte* dans l'orbite de la théologie. En effet, c'est le théologien Johannes Weiss qui réinsère la prédication de Jésus dans le contexte apocalyptique d'une attente. Or, nous avons déjà fait remarquer que le livre de Weiss *Das Urchristentum* (1917), encore très récent à l'époque, figure dans le *reading list* de Heidegger en vue de la rédaction de l'esquisse[20]. Sous la double influence de la réhabilitation de l'*eschaton* par la *Religionsgeschichtliche Schule* et de la philosophie de la valeur développée par le néokantisme mesuré de Ritschl, Heidegger est amené à agréer une vision téléologique de l'histoire sans pour autant

[20] Liste reproduite dans T. Kisiel, *Genesis*, pp. 525–527 (ici p. 527).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

brader le « sens spécifiquement religieux » des événements. Notons au passage que si l'on développe la thèse de la *Heilsgeschichte*, on est en droit de reconnaître que la phénoménologie de la vie religieuse du jeune Heidegger doit forcément contenir des traces de la découverte la plus signifiante de l'histoire du salut, à savoir le fait que la révélation de Dieu à Israël soit partie intégrante de l'histoire même du christianisme. Par conséquent, les grands moments de l'histoire d'Israël sont à classer parmi les événements qui ont façonné le monde du vécu religieux chrétien. La vie religieuse juive joue un rôle décisif dans l'action providentielle – téléologique – de Dieu pour l'ensemble de l'humanité. À cet égard il n'est pas inutile de noter que le terme « *Erfüllung* » traduit simultanément l'accomplissement du dessein divin dans le champ de la théologie et le remplissement de la conscience dans celui de la phénoménologie. Pour revenir à la « dette impensée », terminons en disant que la pré-compréhension chrétienne du monde est, dans une certaine mesure, toujours empreinte de judaïsme[21]. Voilà pour la pré-histoire lointaine.

Bultmann avant Bultmann

A priori plus proche de Heidegger, il y a la position de Bultmann. Bien que ce dernier soit l'un des grands artisans de la reconnaissance de l'héritage oriental du christianisme[22], il s'est farouchement opposé aux théories de l'histoire du salut[23]. Selon toute vraisemblance, cela s'explique par sa thèse de la démythologisation et par l'élaboration d'une eschatologie existentielle sous l'influence du Heidegger de *Sein und Zeit*.

[21] Cette thèse de la continuité doit cependant être nuancée, comme l'a montré une figure tardive mais importante du courant de la *Heilsgeschichte* en la personne de E. Käsemann. Ce dernier a établi la duplicité de la perspective eschatologique dans le christianisme primitif : d'une part ceux qui « prolongent les espérances juives », d'autre part ceux qui sont emportés, au-delà de la tradition des Anciens, par « les évènements de Pâques et la réception de l'Esprit ». Cf. E. Käsemann, « Die Anfänge christlicher Theologie », in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, pp. 82–104 (ici p. 88) ; traduit par F. Coester, « Les commencements d'une théologie chrétienne », in *Études Théologiques et Religieuses*, 1969/4, pp. 265–287 (ici p. 271).

[22] Voir dans *Glauben und Verstehen*, Bd. II (*op. cit.*), « Weissagung und Erfüllung » (pp. 162–187) et « Das Christentum als orientalische und als abendliche Religion » (pp. 187–211).

[23] A. Köberle, art. « Heilsgeschichte », in *RGG* (ancienne édition), p. 188.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette eschatologie pose que l'existence authentique à laquelle accède la foi est *ipso facto* fin de l'histoire[24]. Si l'on s'accorde avec cette interprétation de l'influence de *Sein und Zeit* sur la pensée bultmanienne, il n'est plus difficile de mesurer l'écart qui sépare le jeune Heidegger, littéralement immergé dans ses études religieuses, d'avec le Heidegger de 1927. Mais selon nous, le jugement de J.-Y. Lacoste, comme celui de A. Köberle, n'est pas entièrement conforme à la réalité. Les deux chercheurs se basent uniquement sur un ouvrage de Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, paru en 1958. Or, on distingue chez Bultmann comme chez Heidegger une période de jeunesse, au cours de laquelle sa pensée (encore en gestation), non seulement ne connaît pas la prétendue influence du Heidegger tardif avancée par Lacoste (chronologiquement impossible, *S&Z* paraît bien plus tard), mais où l'on observe aussi que sa pensée, en vertu de sa compréhension tranchante de l'eschatologie inspirée à la fois de Ritschl, de W. Hermann et de la RGS, ne peut être qualifiée de totalement réfractaire à l'histoire du salut. Bien qu'il ne l'ait jamais rencontré physiquement, le jeune Heidegger de 1916–1919 connaît ce jeune Bultmann[25]. Il le cite dans son cours sur Paul et son nom apparaît aussi aux côtés de ceux de E. Norden, J. Weiss et P. Wendland[26]. Il est donc bien possible de déceler une certaine résonance entre le jeune Heidegger et le jeune Bultmann, dont les travaux respectifs montrent que l'eschatologie, loin de consacrer la fin de l'histoire, en donne fondamentalement le ton.

Regard sur des théologies plus tardives : Käsemann et Cullmann

Il ne fait aucun doute qu'avant le cours sur Saint Paul, la façon dont Heidegger s'intéresse à la *Heilsgeschichte* manque cruellement d'indications, même si nous avons pu la reconstituer en partie. Néanmoins, les quelques éléments dont on dispose permettent d'opérer deux rapprochements. 1. Tout d'abord avec la théologie herméneutique, plus tardive, de Käsemann qui, comme Heidegger, s'inspire davantage du Bultmann de jeunesse que de celui de la maturité. Käsemann représente l'exemple

[24] J.-Y. Lacoste, art. « Histoire », in *DCT*, p. 542.
[25] Leur première rencontre date de l'arrivée de Heidegger à Marburg en 1923.
[26] GA 60, pp. 133–134, note 1.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

parfait d'une formulation théologique *non-théorétique* du monde vécu religieux dans son originarité. En représentant fidèle – mais original – de la *Heilsgeschichte*, Käsemann s'attache à déceler l'enracinement apocalyptique de la théologie chrétienne primitive et paulinienne. Cela lui permet de montrer à quel point « l'histoire a une pertinence théologique et la théologie est elle-même foncièrement historique »[27]. Heidegger ne dit pas autre chose, si l'on remplace le terme de théologie par celui de religion. Si nous partons du principe que la théologie de Käsemann n'est pas contaminée, on peut alors admettre un jeu entre ces deux notions, en ce que la théologie non-théorétique est un discours herméneutique sur une religion considérée sous son aspect athéorétique. Selon Käsemann, une théologie – et donc une religion – fidèle à ses racines apocalyptiques devra nécessairement être structurée sur le mode de l'irruption[28]. À l'examen de cette structure, on ne peut s'empêcher de penser à la définition heideggerienne des « événements historiques signifiants », dont fait partie la naissance du Christ elle-même. L'irruption est exactement le mode de donation que Heidegger attribue à ces événements « fondateurs ». Pour Käsemann comme pour Heidegger, l'irruption de l'événement *fonde* simultanément l'histoire (pour Heidegger un moment de l'histoire du vécu religieux dont les répercussions courent pendant des siècles grâce à la notion de tradition[29]) et la signifiance (ce qui s'apparente à la notion de « vérité » chez Käsemann). Par suite, Dieu est à la fois « don *surgissant* » et « Seigneur du *monde* »[30]. Ce constat à propos de la théologie de Käsemann pourrait aussi bien passer pour phénoménologique.

Une fois les similitudes de pensée entre Heidegger et Käsemann rapportées au registre de l'herméneutique théo*logique*, il faut encore remarquer à quel point elles se rejoignent dans les deux passages suivants :

[27] P. Gisel, « Ernst Käsemann ou la solidarité conflictuelle de l'histoire et de la vérité », in *Études Théologiques et Religieuses*, 1976/1, p. 26.
[28] *Ibid.*
[29] Nous allons bientôt examiner cet aspect en commentant « le caractère constitutif des concepts de révélation et de tradition dans l'essence de la religion » (et le lien qui les unit, qui passe principalement par le temps) dont parle Heidegger immédiatement après.
[30] P. Gisel, art. cit., p. 26.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dès lors, une relecture de l'histoire se trouve nécessairement requise : on relira les différentes figures du passé comme avènement d'un monde *et* attestation d'une promesse. Cette lecture – théo*logique* – aura érigé l'arrière-fond discontinu des temps et des espaces en une *topologie* spécifique, structurée par les différentes figures historiques et matérielles qui la traversent, et commandée par un mouvement généalogique qui désigne et que suscite la Promesse dont ces figures historiques témoignent[31].

C'est dire que l'histoire est le lieu où se joue le destin du monde. Mais qu'en même temps, elle ressortit à un procès ; et c'est pourquoi elle relève du théo*logique*, non d'un savoir de science [par exemple une science historique quantitative ou une théologie théorétique]. La théo*logie* ne masque pas l'énigme dont elle vit, qu'elle atteste et contre laquelle elle proteste[32].

Ces extraits d'un article de Gisel, spécialiste de la pensée de Käsemann, montrent en dernier lieu que la phénoménologie de Heidegger cherche en réalité la réponse à une question que la théo*logie* de Käsemann (mais aussi celles de G. Ebeling et de E. Fuchs) prend également en charge : comment expliquer que l'existence religieuse vive d'une ouverture radicale au temps de Dieu ? En refusant, à l'instar de Käsemann, une théologie sans examen historique[33], Heidegger accepte nécessairement la condition dialectique de cette proposition : la compréhension du vécu religieux ne peut avoir lieu dans une histoire sans *dire* théologique. Par où s'impose la thèse, chez le jeune Heidegger, d'une herméneutique théo*logique*.

Un second rapprochement s'impose avec un autre grand représentant de l'histoire du salut en la personne du théologien protestant Oscar Cullmann[34]. Alors que Käsemann insiste sur l'aspect théo*logique*, Cullmann se concentre lui davantage sur l'herméneutique. Critique du Bultmann de la maturité, Cullman s'efforce de penser ensemble les éléments historiques en provenance du christianisme primitif et de l'histoire du salut par le truchement de l'herméneutique. Il y a donc au premier abord une proximité avec la tâche que se fixe le jeune Heidegger. Mais encore faut-il préciser la teneur de cette relation. Cullmann part de l'hypothèse qui fixe à l'interprétation du Nouveau Testament, et par

[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*
[33] *Ibid.*, p. 28.
[34] Pour ce faire, nous nous reportons à son livre *Heils als Geschichte*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1965 et à son compte-rendu critique par M. Carrez, « Du salut comme histoire, Oscar Cullmann aujourd'hui », in *Études Théologiques et Religieuses*, 1966/2, pp. 119–130.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

extension, à l'interprétation du vécu religieux, la tâche de comprendre la foi des premiers chrétiens[35]. À la question de savoir comment nous pouvons comprendre ce qu'est la foi alors que celle-ci n'est connue que comme le résultat d'une interprétation, Cullmann répond en heideggerien : l'exégèse n'est jamais vierge de présupposé et l'herméneute de la religion doit compter avec des pré-compréhensions. Mais Cullmann affine la théorie heideggerienne en mettant en garde contre les dérives de celles-ci. L'herméneutique théo*logique* devra respecter ses devoirs et ne pas outrepasser ses droits. Il est tout à fait possible que le résultat de l'interprétation ne corresponde pas à l'intentionnalité même de l'exégète. Un danger dont le jeune Heidegger est conscient plus que quiconque, mais qui, en un sens, ne le concerne qu'à moitié puisqu'il aborde le monde du vécu religieux en phénoménologue avant tout. Toujours est-il que la pré-compréhension ne doit pas s'accaparer plus que ce qui lui revient de droit. Cullmann est donc sur la même ligne que l'essai phénoménologique de décryptage du jeune Heidegger. Il n'est pas du tout certain, écrit-il, que le théologien soit toujours le mieux placé pour parler du christianisme primitif. La superposition, opérée par le théologien, entre sa propre expérience vécue – religieusement chargée – et l'expérience vécue qu'il découvre dans le Nouveau Testament peut le mener à des erreurs d'appréciation. La phénoménologie de la religion, usant de la réduction, ne tombe pas sous le coup de cette critique et échappe au danger susnommé[36].

Cullmann retrouve aussi Heidegger dans sa volonté « d'établir plus nettement encore la relation entre événement et signification »[37]. Il distingue à ce propos trois couches herméneutiques : (a) l'événement religieux est toujours déjà *vu*. Seul le prophète y discerne une *révélation*, tandis que les gens n'y voient qu'un événement parmi les autres. Ce fait est également souligné par Heidegger qui milite pour la juste reconnaissance des « grandes figures historiques singulières » qui se situent « au centre du monde du vécu religieux » et qui sont dotées « d'une plénitude de vie qui agit personnellement ». Cette plénitude est précisément ce qui leur permet d'atteindre à une totalité qui, théo*logiquement*, n'est rien d'autre que le don « fondateur » de

[35] O. Cullmann, *op. cit.*, pp. 46–47.
[36] *Ibid.*, M. Carrez, art. cit., pp. 122–123.
[37] *Ibid.*, seconde partie du livre.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

prophétie. Le « voir phénoménologique » se voit dès lors assigner comme fonction de cerner le « voir prophétique ». (b) L'événement religieux fait toujours partie intégrante du plan divin. C'est le nœud qui associe le vécu religieux personnel et l'histoire du salut, également reconnu par Heidegger. (c) Enfin, le regroupement des différents événements religieux laisse apparaître l'émergence d'un « contexte » herméneutique dont doivent se servir aussi bien le théologien que le phénoménologue. Il importe de mesurer l'action réciproque entre le kérygme en soi et le comportement religieux correspondant. En bref, l'événement religieux fondateur ne peut jamais être dissocié de sa signification et vice-versa : « On n'arrive à l'événement que par sa signification. On ne précise la signification que par l'approche de l'événement historique »[38]. Ira-t-on jusqu'à prêter à Heidegger la pensée de Cullmann, qui voit dans le Nouveau Testament l'événement qui *contient en lui toute l'histoire du salut* ? On ne peut raisonnablement faire du jeune Heidegger un partisan aussi fervent de telles implications de la *Heilsgeschichte*. Il est toutefois possible de déplacer cet argument initialement exégétique et théologique sur le terrain de la phénoménologie de la vie religieuse. C'est ce que fait Heidegger lorsqu'il écrit : « La donation de sens spécifiquement religieuse est déjà contenue dans le vécu ». Il faut se rendre à l'évidence : l'expérience vécue religieuse est gouvernée (elle-aussi) par une conception téléologique de l'histoire, une espèce dérivée de l'histoire du salut que l'on trouve en herméneutique biblique. Nous pouvons donc conclure provisoirement que phénoménologie de la vie religieuse et théologie athéorétique possèdent, par l'intermédiaire de l'herméneutique, un *logos* quasi-identique. Du moins s'y rapportent-elles de la même manière : en reconnaissant la primauté de l'*eschaton* et la signifiance de l'historique de par la relation essentielle qu'il entretient avec lui.

4. Traitement phénoménologico-théologique des notions de « révélation » et de « tradition »

Après ce développement sur l'importance de l'historique dans la constitution de la signifiance du monde vécu religieux, le traitement des concepts théologico-religieux de « révélation et de tradition » apparaît

[38] M. Carrez, art. cit., p. 123.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

presque naturellement. Heidegger : « le caractère constitutif des concepts de révélation et de tradition dans l'essence de la religion est connecté avec cela [la donation du sens dans l'historique] ». Il faut pourtant reconnaître que cette connexion ne va pas sans poser de problèmes. Heidegger, pour sa part, ne va pas plus loin dans ses explications. C'est donc à nous de montrer la nature de cette connexion et comment elle s'inscrit dans ce que nous avons déjà dégagé. La question principale est de savoir comment un événement historique *et* religieux, en l'occurrence le kérygme – l'événement de la proclamation –, peut être considéré comme une unique révélation, dont procède une unique intuition qui peut assurer dans le temps la pérennité de l'essence de la religion dans l'intime de chaque vécu religieux. Cette question n'est pas évidente. Comment expliquer que la signifiance de la révélation résonne jusqu'à notre époque dans l'expérience vécue de différents sujets religieux ? La continuité (relative) est précisément assurée par le concept de tradition, qui préserve la teneur de sens de la révélation de la désintégration séculière et rend possible le renouvellement constant de son *Vollzug*. Cette réponse ne s'atteint cependant qu'après un passage par plusieurs étapes qu'il nous faut détailler dans ce qui va suivre.

La révélation dans ses rapports à la tradition

La révélation étant un événement, on pourrait croire que sa compréhension est largement accessible à la phénoménologie. Mais tout n'est pas aussi simple que cela. Si « la meilleure manière de comprendre ce qu'est une expérience vécue religieuse consiste à la placer du côté de l'événement »[39] ; alors inversement, la meilleure manière de comprendre un événement devrait être de le placer à côté de l'expérience vécue. Cela est acquis. « L'expérience religieuse vécue [...] est de nature eschatologique, elle se dépasse elle-même » et l'essence de sa signification est éprouvée comme une révélation[40]. Pourtant, placer l'événement de la révélation à côté de l'expérience religieuse ne donne pas directement toutes les clés de l'interprétation.

[39] G. Van Der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, *op. cit.* (trad. fr.), p. 452.
[40] *Ibid.*, p. 453.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Devant la révélation la phénoménologie s'arrête. Il peut paraître étrange que ce qui se révèle ne se montre pas. Cependant, entre la manière suivant laquelle se montrent respectivement le phénomène et Dieu, ne faut-il pas qu'il y ait une différence essentielle ? L'expérience vécue, y compris celle de la révélation, est en partie un phénomène. Mais celle de la révélation échappe foncièrement à nos regards. Ce n'est ni une information comme les autres, ni un spectacle[41] [...] Cela seul qui, par essence, est caché, ce qui demeure inaccessible à toute connaissance, voilà ce qui se communique par la révélation. En se révélant, cela ne cesse pas d'être caché, puisque ce caractère ressortit à son essence, et quand cela se révèle, il se révèle aussi que cela est caché[42].

Le problème pointé par Van der Leeuw est également présent chez Heidegger. Quelle est la nature de cette « différence essentielle » ? Comment expliquer que le « caché » retentisse à ce point dans l'expérience vécue religieuse ? Il faut reconnaître que la révélation, phénomène spécifiquement religieux, produit des effets absolument singuliers dans l'ordre du vécu. Tillich, Van der Leeuw, Heidegger s'accordent pour reconnaître que la révélation a un aspect humain, ou qui concerne directement l'humain[43]. Le Dieu fait homme en Christ en force l'évidence. Sans compter que, comme nous l'avons déjà dit, la révélation est elle-même une expérience qui s'éprouve dans le monde de la vie et qui agit dans l'histoire. Selon T. P. Van Baaren[44], l'analyse phénoménologique de l'expérience vécue de la révélation exige que l'on considère quatre éléments solidaires : (a) un *auteur* tout-puissant [*Urheber*] qui se présente à la conscience comme plénitude ou totalité ; (b) un *instrument*, ici les Écritures saintes, ce qui appelle immédiatement la présence – et la nécessité – d'une herméneutique ; (c) un *contenu*, c'est-à-dire un message, ici le kérygme qui proclame l'avènement du Royaume de Dieu, Heidegger privilégie également cet aspect par l'intermédiaire du *Gehaltsinn* ; (d) un *récepteur*, soit avec la figure première du prophète qui assure une réception directe de ce phénomène évènementiel par excellence, soit avec un sujet religieux qui reçoit la révélation d'un prophète ou d'une chaîne de témoignages historiques, c'est le principe même de la tradition dont

[41] *Ibid.*, p. 548.
[42] *Ibid.*, Van der Leeuw cite P. Tillich, « Die Idee der Offenbarung », in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 8/1927.
[43] C. M. Edsman, art. « Offenbarung », in *RGG* (ancienne édition), p. 1597.
[44] *Ibid.,* Edsman rend compte de Th. P. Van Baaren, *Voorstellingen van Openbaring, phaenomenologisch bschouwd*, Dissertation, Utrecht, 1951.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la tâche est d'assurer la transmission. Or, si la tradition est seulement possible, c'est parce que la révélation est un phénomène évènemential particulier, fluide, susceptible de passer de conscience en conscience. On pourrait presque dire, dans un langage phénoménologique inversé, que la révélation est un noème extra-ordinaire qui aimante une foule de noèses, sans interruption historique aucune.

D'un point de vue systématique, la pensée phénoménologique que Heidegger met en place semble s'inspirer de la théologie de la révélation, mais pas n'importe laquelle. Nous pensons qu'il s'agit de celle qui trouve ses racines dans la pensée de W. Hermann, le père de la théologie dialectique que Heidegger, aux dires de Bultmann, connaissait excellemment bien[45]. Hermann comprend la révélation comme un processus qui nous place « devant Dieu », plus exactement devant la réalité de Dieu [*Wirklichkeit Gottes*][46]. Pour Hermann, « la manifestation historique de Jésus, dont on peut faire l'expérience – à travers la tradition –, la violence de sa vie intérieure est l'unique révélation convaincante, qui active le respect et la confiance » [*Die geschichtlich erlebbar Erscheinung Jesu, die Gewalt seines inneren Lebens, ist die allein überzeugende Offenbarung, die Ehrfurcht und Vertrauen wirkt*][47]. Il est donc bien possible que Heidegger ait construit sa conception propre du « vor Gott Gestelltsein » – qui court de l'esquisse jusqu'au protocole sur Luther – dans la théologie hermannienne de la révélation. Nous avons déjà vu que le jeune Heidegger considère le *coram Deo* comme une catégorie constitutive de l'être-là religieux. Nous savons maintenant que le concept de révélation a joué, par le truchement de Hermann certainement, un rôle prépondérant dans cette découverte. La révélation tient dans la phénoménologie heideggerienne de la religion une place similaire à celle qu'elle occupe dans la théologie de Hermann. Elle est un événement qui place la conscience devant la réalité de Dieu, c'est-à-dire devant un noème qui « provoque » nécessairement

[45] Cf. la lettre de Bultmann à Gogarten datée du 22 Décembre 1923, in *Rudolf Bultmann / Friedrich Gogarten. Briefwechsel 1921–1967*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 2002, p. 56 : « Heidegger est également familier de la théologie moderne et surtout il est un admirateur de Hermann ».

[46] W. Hermann, *Der Begriff der Offenbarung. Offenbarung und Wunder*, Giessen, Ricker, 1887/1908.

[47] C. M. Edsman, art. cit., p. 1610.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une réaction (voire plusieurs) noétique. La posture décrite par Hermann permet ainsi à Heidegger d'expliciter la démarche de la conscience dans son approche des phénomènes religieux. Notre thèse de l'influence de Hermann se trouve confortée par une série d'arguments.

1. Hermann s'efforce de penser la révélation en termes de *vie intérieure*. Or, nous avons vu que le paradigme de l'intériorité est pris très au sérieux dans l'analyse heideggerienne de la mystique médiévale, et plus largement de la vie religieuse. Le plan de l'immanence y explique souvent la donation des phénomènes. C'est le cas de la thèse avancée de la pré-donation religieuse de Dieu dans la foi, qui revient à comprendre les effets de la révélation en termes d'intériorité. Sans compter que la conception hermanienne de la révélation est pensée comme une « réduction » ; une *épochê* permettant : (a) de comprendre la révélation en terme d'expérience intérieure ; (b) de comprendre la constitution du vécu religieux et son sens grâce à la révélation. Deux tâches que la phénoménologie de la religion s'est elle-même assignées.
2. Hermann insiste sur le fait que l'expérience vécue de la révélation s'éprouve, à l'image de la vie du Christ, par et dans une certaine « violence ». Le caractère constitutif de la révélation n'est compréhensible que si l'on réalise que la conscience s'en enquiert sur le mode de la tribulation. Le vécu religieux se structure obligatoirement d'après ce genre d'expérience : tribulation, angoisse, tentation, mais également confiance, abandon, respect, etc.
3. Hermann, dans le droit fil de Ritschl (qui s'inspire lui-même de Schleiermacher) dont il est le disciple, est l'un des tous premiers théologiens modernes à développer l'idée que la révélation ne devient expérience vécue qu'à travers l'histoire. Il se pose donc en précurseur de l'historicité de la révélation. Cette historicité n'est pas simple, en ce sens qu'elle n'annule pas le caractère sacré de la révélation. Au contraire, l'historicité de la révélation est toujours à comprendre dans l'optique de l'histoire du salut. Cette dimension sera développée par Bultmann, lui-même disciple de Hermann, avec l'invention du terme « Heilsoffenbarung ». La thèse de la *Heilsgeschichtlichkeit* de la révélation permet également de comprendre comment le kérygme perdure à travers le temps et conserve son pouvoir de constitution du sens. Ainsi, pour Hermann et Bultmann, « chaque génération a la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

même relation originaire à la révélation »[48]. La conservation intacte de cette relation passe par l'intériorisation de la révélation et par son insertion dans le cadre de la *(Heils-)geschichtlichkeit*[49].

4. Enfin, Heidegger a pu voir dans le parcours de Hermann le meilleur chemin pour éviter le double écueil du rationalisme kantien et du mysticisme[50]. Le premier fait de la « moralité le but directeur » de la révélation et par suite « exclut un rapport vécu originaire au sacré » (328). Le second se perd trop souvent dans une théologie de la révélation par émanation, trop métaphysique, spéculative et centrée sur des notions scolastiques encore sévèrement empreintes de théorétique.

La tradition dans ses rapports à la révélation

D'un point de vue phénoménologique, il faut commencer par rapporter le concept de tradition au concept heideggerien déjà évoqué d'« acte culturel organique ». La tradition est un élément de la vie religieuse central en tant qu'il participe à la construction d'une culture religieuse humaine. La tradition permet la *reproduction* ou la conservation du sentiment religieux originaire. En même temps, elle assure (au moins en théorie) la continuité du sens à la conscience, depuis le christianisme primitif jusqu'à notre époque. Si Heidegger accorde à la tradition un « caractère constitutif », c'est en un double sens.

1. La tradition est un fil d'Ariane (au demeurant le seul) qui permet de remonter phénoménologiquement jusqu'au christianisme primitif. C'était déjà le cas à travers les grandes figures du protestantisme. Luther, Schleiermacher et Kierkegaard, tout en s'opposant au concept classique de tradition revendiqué par l'Église catholique, ont appris à tout reprendre depuis le début. Ils ont porté leur attention sur la tradition comprise comme « l'événement de Jésus Christ lui-même – ainsi que le sens sacré [*Heilsbedeutung*] »[51] qu'il comporte et tel qu'il

[48] J.-Y. Lacoste, art. « Révélation », in *DCT*, p. 1019. Heidegger s'inspire certainement aussi de la thèse kierkegaardienne de la « contemporanéité ».

[49] G. Van der Leeuw (*op. cit.*, p. 554) à propos de W. Hermann précisément.

[50] Ce jugement peut être nuancé en tant que Hermann conçoit l'expérience de la révélation *aussi* comme une expérience morale – suivant en cela Ritschl. On peut imaginer que Heidegger ne le reprend que partiellement.

[51] E. Dinkler, art. « Tradition », in *RGG* (ancienne édition), p. 970.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

se donne dans le christianisme primitif. Le fait que l'*Urchristentum* identifie kérygme et tradition n'est certainement pas étranger à la réhabilitation heideggerienne de la tradition. Celle-ci avait en effet perdu ses lettres de noblesse au cours de nombreux conflits historiques dans les champs religieux, théologiques et philosophiques : le protestantisme contre le catholicisme dans le champ religieux, Descartes contre la scolastique, l'*Aufklärung* contre le dogmatisme de son temps, etc.[52].

2. La phénoménologie de la vie religieuse s'efforce principalement de cerner la tradition dans son travail de conservation et de protection du sens de la révélation – du kérygme. La tradition transporte à travers l'histoire ce que Löwith appelle le « Heilsgeschehen »[53]. Théo*logiquement*, la tradition devient un lieu de médiation où la foi individuelle reçoit, dans le geste de la transmission, sa dimension historique. Phénoménologiquement, le travail de la tradition consiste à faire en sorte que l'*Urdoxa* de la foi religieuse (cf. 329) demeure toujours *norma normans* du vécu religieux. En bref, l'essentiel de cette transaction se révèle être que la teneur de l'advenir sacré est d'allure herméneutique et que sa ré-explicitation constante permet de diffuser toujours à nouveau frais un message purement sotériologique. Il s'ensuit inévitablement une modification de l'histoire, plus exactement une revalorisation de l'histoire du salut, que la tradition se charge de faire revivre sur le mode du rappel. Voilà en quoi la tradition doit être étudiée comme un élément formateur du monde du vécu religieux.

Ce dernier aspect de la tradition, le rappel justement, appelle à une reconsidération de la thèse de la pré-donation religieuse de Dieu dans la foi. Le rapport tradition/révélation envisagé de ce point de vue laisse apparaître que la seconde thèse avancée par Heidegger, celle de la constitution de Dieu dans la prière (307), est tout aussi plausible que la

[52] Cf. sur ce point, H.-G. Gadamer, art. « Tradition », I. Phänomenologisch, in *RGG* (ancienne édition), pp. 966–967 et dans le même article la contribution de G. Ebeling (pp. 976–984). Page 979, Ebeling déconstruit l'idée négative que l'on se fait du rapport du protestantisme à la tradition et qui provient en grande partie de son combat pour l'émancipation. Il ne s'oppose en fait qu'à la tradition – apocryphe – de la toute-puissance de l'Église Catholique Romaine.

[53] K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Sämtliche Schriften, Bd. II, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlag, 1949/1983, notamment p. 15.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

précédente. En fait, nous pensons que les deux sont complémentaires et que c'est pour cette raison que Heidegger convoque *aussi* la tradition en renfort. Parce que la tradition bien comprise appelle à un « retournement de l'histoire »[54] (qui correspond en fait à un rétablissement de l'histoire du salut), un retour qui ne passe que par le *rappel* de l'événement, il faut se tourner une fois encore vers la liturgie. Ainsi réapparaissent dans le paysage de notre commentaire les traces d'une phénoménologie de la liturgie. Afin de rendre cela plus clair, nous avons dressé un schéma sommaire. Sa particularité est qu'il se laisse ramener aussi bien à la phénoménologie (il retranscrit formellement le passage de Heidegger que nous commentons) qu'à l'exégèse néo-testamentaire. En témoigne ce passage de la première Épître de Saint Paul aux Corinthiens (11, 23–25) :

Pour moi en effet, j'ai reçu [m'a été révélé] du Seigneur ce qu'aussi bien je vous ai transmis : le Seigneur Jésus, la nuit où il était livré, prit du pain et, après avoir rendu grâce, le rompit et dit : "Ceci est mon corps, qui est pour vous ; faîtes cela en mon souvenir" (*et passim*).

DIEU		
Pré-donation religieuse de Dieu dans la foi	Les deux processus de constitution de Dieu dans la conscience	Constitution de Dieu dans la prière
Kérygme comme Révélation[55]	Les deux faces du kérygme tel qu'il est exposé dans le Nouveau Testament	Kérygme comme Tradition[56]
• Révélation de l'appel *et* • Appel de la révélation	Structuration du vécu religieux d'après la donation de Dieu dans la conscience et intégration par celle-ci de la double (et quadruple) nature liturgique du kérygme = Révélation et Tradition réunies dans la Cène	• Rappel de la tradition *et* • Tradition du rappel

[54] U. Wickert, art. « Tradition », in *RGG* (ancienne édition), p. 976.
[55]Ici le kérygme est compris comme parole de Dieu, événement de la proclamation du contenu essentiel de la foi. C'est ce que Paul reçoit, ce qui lui est révélé. Voir les nombreuses citations dans les Actes des Apôtres, notamment 13, 5 ; 17, 13 et dans les Épîtres pauliniennes : 1 Th 2, 13 ; et *surtout* Rm 16, 25 ; 1 Co 1, 21 ; 2, 4 ; 15, 14.
[56]Cf. E. Dinkler, art. cit., p. 971. Avec l'appui de 1 Th 4, 15 ; 1 Co 9, 14 ; 11, 12.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Nous avons montré avec Heidegger et Ricœur[57] la capacité de la phénoménologie à s'ouvrir sur le *Tout-Autre*, non pas seulement de manière descriptive mais également de manière critique[58]. Ce qui, d'ailleurs, lui fait un point commun de plus avec la théologie (l'exégèse) moderne. Maintenant, il s'agit de voir sur quel mode s'opère cette ouverture. Répondre : sur le mode phénoménologique, n'est pas assez précis. Par contre, dire qu'elle passe par une phénoménologie de la liturgie, laquelle liturgie prend ses racines lointaines dans l'interprétation chrétienne-primitive de la foi nous renseigne déjà un peu plus. Ainsi, rapportée à notre schéma, la révélation est mise en lumière par l'exégèse et la théologie ; et la tradition – qui en constitue le prolongement – la reprend à travers la liturgie.

Avant de se lancer plus avant dans les explications, il faut opérer une distinction initiale. Les analyses des concepts de tradition et de révélation comme constitutifs du sens montrent encore une fois le monde qui sépare le jeune Heidegger du Heidegger tardif. Dans son herméneutique théo*logique*, Heidegger pense à l'instar de J.-Y. Lacoste l'importance de l'état de « veille liturgique qui vit du souvenir de Dieu » et qui situe dans l'inquiétude eschatologique l'étape liminaire de la vie religieuse[59]. Le jeune Heidegger est conscient que, pour le vécu religieux, la parousie n'est pas au commencement, mais à la fin des Temps[60] ; tout comme il mesure les répercussions de cette conception sur la formation des significations que les phénomènes religieux prennent pour la conscience. Ceci nous amène à constater un autre fait important. En essayant de saisir le sens de la révélation et de la tradition, la phénoménologie de la religion heideggerienne se fait nécessairement religieuse, peut-être malgré elle. Ricœur a bien vu que l'ouverture sur le Tout-Autre que nous évoquions plus haut passe obligatoirement par la prière : « La prière se tourne activement vers cet Autre par lequel la conscience est affectée au plan du sentiment. En retour, cet Autre qui l'affecte est aperçu comme une source d'appel à quoi la prière répond »[61]. Il est ici clair que la phénoménologie heideggerienne cherche à « décrire sous ses traits les plus universellement répandus cette structure

[57] Pour rappel, P. Ricœur, *Lectures 3*, *op. cit.*, p. 264.
[58] *Ibid.*, p. 265.
[59] *Ibid.*, p. 109.
[60] *Ibid.*
[61] P. Ricœur, *Lectures 3*, *op. cit.*, p. 264.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'appel et de la réponse »[62]. Cette tâche implique de distinguer radicalement la structure appel-réponse de la structure question-réponse. En effet, il y a bien une « différence entre la réponse relative à une question et la réponse relative à un appel (Ricœur). Si Heidegger veut saisir la seconde de ces réponses (ce que Marion appelle le « répons »), il ne peut ou ne pourra le faire avec ce que Ricœur appelle « une phénoménologie du phénomène religieux pris dans son universalité » ou encore « une phénoménologie universelle du phénomène religieux »[63]. En est-il conscient ? Gageons que oui, puisqu'il connaît avec une acuité égale la phénoménologie, la théologie ainsi que le monde de la vie religieuse. La foi religieuse ou la théologie ne peuvent apporter ce que la phénoménologie demande en principe, c'est-à-dire des réponses à l'appel sous formes de résolutions. La réponse religieuse à l'appel n'est capable que d'obéissance, « au sens fort d'une écoute où est reconnue, avouée, confessée, la supériorité, entendons la position de Hauteur de l'appel »[64]. Tout cela a pour conséquence l'impossibilité pour une phénoménologie de la religion de cerner les concepts de révélation et de tradition, à moins de se faire herméneutique théo*logique*.

On voit donc que la phénoménologie est contrainte de céder du terrain à la religion pour pouvoir espérer la comprendre. Une fois encore, notre thèse de l'herméneutique théo*logique* n'est pas sans fondement. Ricœur ne dit pas autre chose lorsqu'il pose comme alternative à « une phénoménologie universelle du phénomène religieux » les grandes lignes d'une herméneutique de la religion[65]. L'herméneutique théo*logique* a beau abandonner l'universalité, elle mérite pourtant « encore d'être appelée phénoménologie »[66] puisque l'effort de réduction est toujours là, même si pour une fois, l'*époché* est réalisée sous la contrainte que la religion exerce sur la phénoménologie, et non par un acte philosophique-phénoménologique absolument libre vis-à-vis de son objet. C'est précisément parce que Heidegger entend se placer au cœur de la vie religieuse pour l'étudier que l'on peut soutenir la thèse d'une phénoménologie religieuse (même si elle se fait telle sous la contrainte), camouflée sous

[62] *Ibid.*
[63] *Ibid.*, p. 267.
[64] *Ibid.*, p. 265.
[65] *Ibid.*, p. 267.
[66] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les traits d'une herméneutique théo*logique*. Alors que l'histoire des religions part d'« un lieu hors lieu, d'un lieu de surplomb, d'où le sujet épistémologique non intéressé considère d'un œil neutre et simplement curieux le champ dispersé de la croyance religieuse », le jeune Heidegger entend lui ne rien laisser échapper « de l'enjeu, du *Woraufhin* »[67]. Cette tâche nécessite ce que Ricoeur appelle un « transfert analogisant » qui, loin de faire s'écrouler l'analyse, permet de cerner le religieux au plus près. Ce n'est quand même pas un drame pour la phénoménologie de ne pouvoir entrer partout sans frapper. Ouvrir la porte du monde des vécus religieux exige de tout penseur qu'il dispose d'une « *clavis hermeneutica theo*logiae », et le phénoménologue ne fait pas exception à la règle.

Il nous faut encore dire un mot de la structure que nous avons été en mesure d'établir dans notre tableau. En développant liturgiquement les indications de Heidegger et la double définition néo-testamentaire du kérygme, il nous est apparu une nouvelle et double subdivision. Ricœur a eu raison de souligner que la prière, acte liturgique par excellence, est une attitude religieuse fondamentale[68], un carrefour du monde vécu religieux. Cela appelle selon nous deux remarques : 1. Dieu se *révèle* avant qu'il ne puisse être objet de prière. Pour que la prière puisse s'adresser au Tout-Autre et le ressentir ensuite comme source d'appel, il faut bien que l'événement de la révélation ait temporellement et historiquement déjà eu lieu. 2. Conséquence de la remarque précédente : le véritable *appel* est la révélation (ou celui de la révélation) ; tandis que toutes les sollicitations ultérieures doivent être considérées comme de l'ordre d'un *rappel* et donc de l'ordre de la tradition[69]. Si l'on suit Heidegger jusqu'au bout de son raisonnement, il faut donc admettre que la structure ricœurienne « appel-réponse » est plus profondément une structure « appel-rappel ». Ainsi nous est-il apparu qu'il existe un concert liturgique au sein duquel se répondent le couple « révélation de l'appel – appel de la révélation » et le couple « tradition du rappel – rappel de la tradition ». Ce que l'on peut traduire phénoménologiquement comme le « dia-logue » dans la conscience de la pré-donation religieuse de Dieu dans la foi et de la constitution de Dieu dans la prière.

[67] *Ibid.*

[68] *Ibid.*, p. 264.

[69] La révélation est en effet un événement singulier qui, considéré en lui-même, ne s'est produit qu'une seule et unique fois.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La révélation de l'appel

La révélation de l'appel est avant tout révélation du kérygme. Elle *appelle* à une conversion dans le cœur des hommes et elle en indique la forme. Ce que Bultmann glose ainsi : la parole ne communique pas « une doctrine de Dieu, une vision du monde, mais un *appel* à la conversion face au règne de Dieu qui vient »[70]. Ceci doit être considéré comme un fait central de la constitution de la conscience religieuse. D'ailleurs, nous avons déjà eu l'occasion de voir l'importance que le jeune Heidegger accorde au geste de *conversio*, principalement à travers le prisme d'Augustin et de Luther. La révélation de l'appel doit donc d'abord être comprise comme la donation de Dieu dans la conscience, plus particulièrement dans l'organe éminemment religieux qu'est la foi. Dieu ne se fait pas connaître pour ainsi dire gratuitement, mais pour provoquer en l'homme une réaction positive à son message et lui faire prendre conscience de la venue du Royaume (Mc 1, 15). Par conséquent, l'appel révélé n'est pas neutre mais eschatologiquement engagé. Il faut prendre note du retentissement de l'appel dans la conscience et de ses répercussions sur la construction du monde vécu religieux.

L'appel de la révélation

Il s'agit là plus essentiellement du contenu de l'appel, ce à quoi destine la révélation. Alors que « la révélation de l'appel » insiste sur la nature de la théophanie, « l'appel de la révélation se concentre pour sa part sur la relation dialogique du Dieu sauveur et de l'homme pécheur »[71]. La conscience religieuse ne rencontre pas seulement la forme de l'appel, mais également son fond, ce à quoi mène éventuellement la *conversio*. L'entente de l'appel permettra par exemple au croyant de se positionner de façon adéquate vis-à-vis du péché (Ac 10, 42), d'échapper au jugement (Ac 17, 30), d'obtenir la vie (Ac 11, 18). Plus fondamentalement, l'appel appelle à revêtir le Christ (Gal 3, 27). Les postures religieuses que sont la tribulation, l'angoisse, l'abandon, l'admiration, etc. et que Heidegger cherche à comprendre doivent toutes être prises dans leur rapport à l'appel révélé dans le Nouveau Testament, c'est-à-dire au contenu du kérygme.

[70] R. Bultmann, « Die Begriffe des Wortes Gottes im Neues Testament », in *Glauben und Verstehen*, Bd. I, *op. cit.*, p. 274. Nous soulignons.
[71] J.-Y. Lacoste, art. cit. (« Révélation »), p. 1014.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le rappel de la tradition

Nous entrons ici dans la première réponse religieuse et liturgique à l'appel. L'historicité du kérygme implique que l'on considère non seulement l'appel que représente la révélation, mais également le rappel qui comble cet appel et qui passe par la tradition. Nous l'avons vu, c'est l'autre face du kérygme. L'événement de la proclamation marque un temps, un événement historique fondateur. La tradition veille à ce que cet événement ne s'éteigne ni ne disparaisse. On retrouve ainsi l'idée développée par Lacoste d'une « existence comme veille », plus précisément comme « veille liturgique »[72]. Ce que nous appelons le « rappel de la tradition » fait écho au sens théologico-religieux de la tradition que résume Dinkler. La tradition est un élément constitutif du christianisme primitif. Elle s'identifie au kérygme, à la révélation, bien qu'elle en diffère d'un point de vue formel, car son rôle est de manifester cette révélation dans la confession, dans la parénèse, dans des formes et formules liturgiques ainsi que dans les règles du culte[73].

En somme, le rappel de la tradition est ce qui inspirera à Kierkegaard sa thèse de la « contemporanéité ». Celle-ci « exprime la tâche imposée au croyant d'opérer entre ce qui n'est pas simultané, son présent et l'action salvatrice du Christ, une médiation si totale que celle-ci soit reçue et prise au sérieux comme donnée présente [...] En ce sens la contemporanéité est en particulier le fait de la liturgie et aussi de la proclamation de la parole dans la prédication. "Assister à" est ici participer de manière authentique à l'événement du salut (*Heilsgeschehen*) »[74].

[72] J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, *op. cit.*, pp. 94–117.

[73] E. Dinkler, art. cit., in *RGG*, p. 970 : « Tradition ist für das Urchristentum konstitutiv. Das Selbstverständnis der latesten Gemeinden, durch die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus erwählt und für das Heil versiegelt zu sein, fordert Bindung an die Tradition, die dies einmalige Geschehen bezugt. Der Sache nach die Tradition anfangs weitgehend identisch mit Kerygma, Offenbarung, dem Evangelium, formal aber unterscheidbar. Tradition begegnet sich in Bekenntnisgut, in der Paräenese, in liturgischen Formeln und in Regeln für den Gottesdienst ».

[74] H.-G. Gadamer, *Wahreit und Methode*, in *Gesammelte Werke*, Bd. I. Hermeneutik, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1960/1990, pp. 132–133 ; trad. fr. E. Sacre, revue par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, 1976/1996, Paris, Seuil, p. 145. Gadamer donne comme référence S. Kierkegaard, *Miettes philosophiques*, chap. 4 et *passim*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La tradition du rappel

La tradition du rappel est ce qui se déduit du rappel de la tradition. Dans le christianisme primitif, elle se trouve principalement chez Saint Paul. L'apôtre, on le sait, est le principal artisan de l'imposition d'une temporalité eschatologique (1 Th 4, 16). La venue au jour du Seigneur est imminente. C'est ce qui pousse à perpétuer la tradition du rappel par la prière et l'adoption d'un comportement authentique, conséquent à la conversion (Rm 9 – 11). Paul développe les « lignes de force d'une histoire du salut comprise comme un processus temporel où s'inscrit l'œuvre de transmission » et fait en sorte de la rendre compatible avec le maintien de l'attente tendue de la parousie[75]. Intervient également le concept paulinien d'*anamnesis*[76]. L'attitude religieuse se règle obligatoirement sur le mode de la réminiscence. Il s'agit de se souvenir de l'appel de la révélation (le versant « proclamatif » du kérygme) et d'y répondre par le rappel, l'*accomplissement* [*Vollzug*] de la tradition, c'est-à-dire la répétition de la révélation. La compréhension de la réminiscence paulinienne ne doit pas se limiter à l'*anamnesis* platonicienne, trop simple et trop réductrice en tant que le christianisme entend fonder historiquement et spirituellement quelque chose de nouveau. Il faut donc aussi compter avec la notion hébraïque de souvenir, la *zikaron*, certainement bien connue de celui que se décrit originellement comme « Hébreux fils d'Hébreux, Pharisien pour la Loi » (Phil 3, 5) et est décrit dans les Actes comme un « rabbi » (22, 2). Plus qu'une simple récollection mentale, la *zikaron* fait signe vers une *participation physique* à un événement passé. On a une très bonne illustration de la reprise chrétienne de cette idée dans la patristique d'Antioche au IV^e^ siècle, où l'*anamnesis* se fait purement liturgico-eschatologique en s'imposant simultanément comme mémoire de la mort et de la résurrection du Christ et mémoire de la parousie[77]. Mémoires qu'il importe de cultiver et de célébrer à travers des vécus concrets. Cela nous mène vers deux remarques finales.

1. L'anamnésie paulinienne comme moyen de *rappeler* la tradition prend d'autant plus de poids quand l'on sait qu'elle n'est pas sans rapport

[75] K.-H. Neufeld, art. « Tradition », in *DCT*, p. 1163.

[76] Sur ce point, cf. A. Darlap, « Anamnesis. Marginalien zum Verständnis eines theologischen Begriffs », in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 97/1975, pp. 80–86.

[77] P.-M. Gy, art. « Eucharistie », in *DCT*, p. 432.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avec la *merimna* (le souci) que l'on rencontre chez Saint Matthieu. La glose des deux termes, dans la patristique des origines notamment, est la preuve que la tradition du rappel va toujours de pair avec une attitude religieuse fondamentale, à savoir l'inquiétude, dont Heidegger fera le centre de ses études en phénoménologie de la religion.

2. Le rappel de la tradition prend son sens dans la volonté de faire revivre une pièce historique et spirituelle particulière, de rejouer une « scène initiale »[78]. L'histoire ne permet pas de reproduction pure et simple, mais elle laisse ouverte la possibilité d'une reconstitution de l'événement du kérygme, et c'est précisément ce à quoi s'attelle la tradition. Or cette reconstitution ne peut passer que par une série d'actes liturgiques et plus particulièrement par une prière eucharistique. Nous retombons ainsi sur la description paulinienne de la Cène que nous citions en exergue de nos explications (1 Cor 11, 23–25)[79]. Dans la prière eucharistique, la réception de la révélation et la transmission de la tradition se retrouvent enfin.

Enfin, l'analyse ne serait pas complète si l'on ne rapportait ces conclusions au propos heideggerien. La tradition liturgique permet de démontrer la pertinence de la seconde thèse phénoménologique avancée par Heidegger quant à la constitution de Dieu et de la sceller à la première. Oui, on peut dire en un sens que Dieu se constitue dans la prière, incarnation de la tradition, autant qu'il est religieusement pré-donné dans la foi, don de la révélation. Certes, cette complémentarité n'est pas exempte de tension. Mais pour avoir lu Luther, Heidegger sait bien que la conscience religieuse *vit* précisément du paradoxe théo*logique* qui réside dans cette *Spannung*.

[78] J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, *op. cit.*, § 58, plus particulièrement p. 193 : « Aussi parlerons-nous de "scène initiale" pour décrire le contenu expérientiel propre à la liturgie et le recours à l'originaire qu'elle impose ».

[79] Sous une forme similaire en Luc 22, 14–20. Mais les spécialistes s'accordent sur la précédence historique de 1 Cor 11, 23–25, le plus anciennement attesté (55 après J.-C. ; peut-être reçu à Antioche en 40 après J.-C.). Cf. M. Carrez, art. « Eucharistie », in *DCT*, p. 429. Nous n'irons pas très loin sur l'eucharistie, mais il serait intéressant : 1) de comparer son sens originel dans le christianisme primitif (« action de grâce ») avec les analyses heideggeriennes de la grâce, notamment chez Luther ; 2) de développer les implications phénoménologiques de la transsubstantiation.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE XIII

L'ABSOLU

1. Reinach comme pré-curseur

« Adolf Reinach (1883–1917) fut le disciple le plus proche, et probablement le meilleur, d'Edmund Husserl durant la période qui précéda la première guerre mondiale. À ce titre il a contribué à la fondation et au développement de la phénoménologie. Mais, loin d'être le simple assistant de Husserl (à ce titre il a édité le *Jahrbuch für Phänomenologie*, qui fut l'organe d'expression officiel du nouveau courant philosophique), il s'est très tôt distingué en proposant un rapport original à cette philosophie naissante. Il a, contre le maître, refusé le tournant transcendantal de la phénoménologie, et a jeté les bases d'une phénoménologie réaliste. Cette phénoménologie réaliste se caractérise par son enracinement ontologique : la prise en compte des actes de conscience y est toujours corrélée, ou subordonnée, à celles de structures présentes dans le monde – ce que Reinach nomme états de choses (*Sachverhalte*). Du point de vue ontologique, comme de celui de la philosophie du langage, Adolf Reinach est l'auteur de découvertes fondamentales (doctrine des états de choses, du jugement négatif, des "actes de langage" avant la lettre et de l'a priori social) qui auraient dû le placer au rang d'un des plus grands philosophes du xx^e^ siècle s'il n'avait pas été fauché prématurément par la guerre de 14 comme toute une génération d'intellectuels allemands »[1].

[1] Extrait de la présentation du colloque consacré à Reinach en Sorbonne (Paris I) les 17 et 18 juin 2005 : « Reinach : philosophie des normes et théories du droit ». Organisé par J. Benoist et J.-F. Kervégan. Pour une biographie plus complète de Reinach, voir l'excellente contribution de K. Schuhmann & B. Smith, « Adolf Reinach : An Intellectual Biography », in K. Mulligan (ed.), *Speech and Sachverhalt : Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Kluwer, 1987, pp. 1–27.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Peu de chercheurs se le rappellent aujourd'hui, mais ce constat vaut tout autant pour la phénoménologie de la religion esquissée par Reinach dans quelques notes éparses, probablement rédigées dans un laps de temps assez réduit en l'année 1917[2]. Il annonçait également un cours sur ce sujet pour le semestre d'hiver 1917/1918. Cette *Vorlesung* n'aura malheureusement jamais lieu. Celui décrit par Husserl dans sa nécrologie comme « l'un des rares fermes et grands espoirs de la philosophie contemporaine »[3] ne pouvait pas ne pas croiser la route d'un autre jeune philosophe prometteur en la personne du jeune Heidegger. Kisiel raconte que « c'est probablement par Husserl que Heidegger a eu accès à l'un des exemplaires du manuscrit (préparé par Edith Stein, l'assistante de Husserl, très proche de Reinach et de sa femme) des fragments de Reinach sur la phénoménologie de la religion, écrits pendant ses derniers mois sur le front »[4]. C'est ainsi que Heidegger est amené à lire Reinach en juin de l'année 1918, semble-t-il en même temps que Husserl, Héring et Stein[5]. Est-ce que Heidegger a jamais discuté de sa lecture de Reinach avec Husserl et ses autres disciples ? Cela n'est pas exclu, mais rien ne le confirme. Reinach est donc le tout premier phénoménologue venant de Husserl à s'intéresser à la religion, si l'on excepte les premiers pas de Heidegger dans son habilitation sur Duns Scot et dans les premières notes de l'esquisse rédigées dans la foulée, ainsi que les essais précoces de Scheler[6].

[2] K. Schuhmann & B. Smith, art. cit., pp. 26–27.

[3] *Hua* XXV, p. 296 : « Eine der wenigen sicheren und grossen Hoffnungen der Zeitgenossischen Philosophie ».

[4] T. Kisiel, *Genesis*, p. 75 et p. 94.

[5] *Ibid.* Kisiel cite une lettre de Husserl à Grimme datée du 6. 6. 1918. Cf. K. Schuhmann, *Husserl-Chronik : Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, Nijhoff, 1977, p. 226.

[6] En effet, *Phénoménologie et philosophie religieuse* de J. Héring date de 1926 (Paris, Alcan) ; les écrits steiniens de la période fribourgeoise (1916–1922) ne contiennent encore aucun référence religieuse ou théologique (sa conversion date de 1922, et elle s'explique en partie par la rencontre avec la veuve de Reinach en 1917 – le couple Reinach s'était converti à la foi évangélique). Scheler est lui aussi l'un des premiers avec *Vom Ewigen im Menschen : Reue und Wiedergeburt* (1917) et *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt* (in *GW* V).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. L'« INDICATEUR ATTITUDINAL »

L'intérêt critique que porte le jeune Heidegger aux *Religionsphilosophischen Fragmenten* de Reinach a au moins deux explications basiques. 1. Heidegger sait pertinemment qu'il ne peut puiser que chez les théologiens protestants pour construire sa phénoménologie de la religion, même si leurs pensées sont par maints aspects profondément novatrices, comme il le fait souvent remarquer. C'est tout naturellement qu'il cherche à s'informer sur l'état de la philosophie de la religion, et la rencontre avec les fragments de Reinach constitue une découverte d'autant plus heureuse qu'il s'agit d'un philosophe rompu à la méthode phénoménologique[7]. Ce que Heidegger rencontre chez Reinach stimule sa propre recherche. Cela ne veut pas dire qu'il est en manque d'inspiration, mais sa volonté de poser de nouveaux jalons pour une phénoménologie de la religion passe, comme à l'accoutumée, par la destruction des théories déjà existantes. 2. La contribution de Reinach attire l'attention de Heidegger parce qu'elle cherche précisément, comme lui, à articuler la gamme des expériences religieuses selon les catégories de la signification et de la constitution.

La première phrase que relève Heidegger dans les fragments est lourde de signification et donne le ton : « L'attitude que l'on adopte envers Dieu indique la direction de notre comportement envers lui ». Et Heidegger de demander aussitôt à propos de cette déclaration : « Qu'est-ce que signifie "l'attitude que l'on adopte envers Dieu" ? ». Il semble approuver la formule de Reinach mais précise que cette « Stellung zu Gott » doit être comprise en rapport avec un « comportement de la conscience ». Qu'est-ce que cela signifie ?

Une posture en rupture, i.e. phénoménologique

Il faut tout d'abord voir dans cette expression une démarcation par rapport aux formules vagues des historiens, des philosophes de la religion et des théologiens comme « être à côté de » ou « être sous », que Heidegger considère comme trop ontiques. C'est aussi une première critique voilée adressée à Reinach qui, dans le début du fragment en

[7] On n'oubliera pas qu'avant de rencontrer Husserl et la phénoménologie, Reinach est passé par la psychologie de Lipps qui, semble-t-il, l'a considérablement marqué.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

question, décrit la relation Dieu-homme en terme d'« être sous un être absolu » du point de vue de l'homme, et un « être au-dessus d'un être – absolu » du point de vue de Dieu[8]. Mais Heidegger ne renie pas pour autant la conception de l'absolu développée par Reinach. Il est tout à fait vrai que la nature des relations entre l'homme et Dieu diffère de celle qui relie les hommes entre eux. En effet, le phénoménologue doit prendre soin de toujours concevoir le rapport de l'homme à Dieu sur le mode de l'absoluité.

Heidegger le laisse entendre en parlant à maintes reprises de la totalité du remplissement de la conscience par « l'objet phénoménologique Dieu ». Seulement, la topologie ontique à laquelle Reinach se laisse aller est trop simpliste. La topologie adéquate est celle que Heidegger propose en remplacement. Elle situe l'originarité du vécu religieux dans la conscience et ses motivations dans la grâce (comme Reinach d'ailleurs), et pose que l'analyse phénoménologique n'est authentique que lorsqu'elle se meut de manière conforme au vécu religieux lui-même. En plus, elle est de type ontologique et prend Husserl au mot : (quitte à détourner le sens de ses paroles) « toute transcendance (et donc Dieu y compris) se constitue uniquement dans la vie de la conscience, comme inséparablement liée à cette vie »[9]. Jugement que Reinach n'aurait certainement pas refusé, bien qu'il soit lui-même passé à côté de cette idée en utilisant des qualificatifs ontiques qui trahissent peut-être un manque d'objectivité, ou, du moins, un abandon non-maîtrisé au registre de l'*Einfühlung* qui pourrait provenir d'une lecture trop passionnée de Schleiermacher. C'est un écueil auquel Heidegger est également sujet, mais qu'il arrivera semble-t-il à contenir davantage[10].

[8] T. Kisiel, *Genesis*, p. 94. Cf. A. Reinach, *Sämtliche Werke*, Bd. I, K. Schuhmann (Hg.), München, Philosophia, 1989, p. 607.

[9] E. Husserl, *Hua* I, p. 97. Husserl n'aurait pas admis cette interprétation (*Hua* III/1, p. 125) même s'il en était parfois proche (*Hua* XVII, p. 335 et p. 221 ; et J. Greisch, *BA* II, pp. 52–53).

[10] Pour une critique heideggerienne de ce registre, cf. GA 60, p. 89. Fait non négligeable, Reinach découvre la religion en temps de guerre. Jusqu'à alors, il ne ressentait envers celle-ci qu'un « désintérêt amical » (*SW* I, p. 605) mais la proximité avec la mort a sonné comme un réveil dont on peut penser qu'il a influé sur ses « formulations ontiques ». Pour l'*Einfühlung*, cf. B. Beckmann, « Phänomenologie des religiösen Er-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Notons au passage l'emploi par Heidegger de l'expression « Dieu comme objet phénoménologique », qui peut paraître choquante au premier abord. On se demande effectivement si ce n'est pas faire violence au Dieu de la conscience religieuse – et donc risquer de s'écarter de la compréhension originaire de Dieu à travers le vécu religieux – que de le prendre, de but en blanc, comme un « objet phénoménologique ». Le risque existe, mais Heidegger ne s'y expose en réalité que très peu. En utilisant cette formule, il ne pense certainement pas tirer Dieu du côté de la phénoménologie pour bâtir un *itinerarium phaenomenologicum mentis in Deum* comme cela a traversé l'esprit du Husserl tardif[11]. On se retrouve ainsi face à un cas de figure un peu étrange : un Heidegger qui emploie des formules phénoménologiques extrêmes sans toutefois ambitionner plus qu'une étude de la vie religieuse de l'intérieur ; et un Husserl qui tient parfois un discours apaisé, presque religieux, tout en louchant sur une « théologie philosophique d'inspiration phénoménologique »[12]. Pour ne retenir que le cas Heidegger, il semble évident que l'usage du « Dieu comme objet phénoménologique » fait partie intégrante de sa stratégie. Il s'agit de comprendre que Dieu se constitue d'après le « comportement expérientiel » que nous adoptons envers lui (324), écrit Heidegger en corrigeant Reinach[13]. Cette idée nous amène à retourner vers la phrase de ce dernier.

Questions de Stellung

Selon la toute première phrase citée par Heidegger, le comportement expérientiel présuppose lui-même initialement l'adoption d'une « attitude » [*Stellung*] envers Dieu. C'est ici qu'intervient ce que nous avons appelé l'« indicateur attitudinal » et dont nous avons fait le titre de cette partie. On pourrait presque dire de l'« attitude » qu'elle est une pré-compréhension ou qu'elle est le corrélat immédiat d'une pré-compréhension. L'attitude religieuse, motivée par la grâce de Dieu, est tout simplement la racine de la motivation qui détermine par suite la

lebnisses im Anschluss Adolf Reinach und Edith Stein », in *Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »*, 27/1998, p. 536.

[11] J. Greisch, *BA* II, p. 53.

[12] *Ibid.*

[13] T. Kisiel, *Genesis*, p. 94.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

variété des expériences religieuses vécues par un sujet ainsi que leurs constitutions. Si l'on privilégie la *Stellung*, c'est parce qu'elle est au plus près de la facticité. Pour Reinach, à l'attitude (que l'on adopte envers Dieu) correspond un comportement expérientiel ; ce que Heidegger glose par un « comportement de la conscience ». Cela appelle deux remarques :

1. Coïncidence ou non, le terme de *Stellung* est parfois employé par Heidegger dans les cours de 1920/1921 pour traduire le concept herméneutique de « situation ». Dans l'étude sur les Épîtres pauliniennes, Heidegger l'utilise pour qualifier la conversion de Paul, la « rupture dans son existence » en regard de laquelle « se comprend l'accomplissement de sa prestation d'apôtre »[14]. Cette explication respecte l'ordre d'influence de la *Stellung* sur l'*Erlebnis*. Notre rapprochement n'est donc peut-être pas si malheureux. Encore plus intéressant sans doute est le fait que Heidegger se réfère dans le passage en question à un verset de l'Épître aux Philippiens (3, 13) dans lequel Paul utilise pour décrire sa propre posture l'heureux « tendu de tout mon être en avant ». C'est dire combien l'attitude définit la situation herméneutique et le *feed-back* de celle-ci sur celle-là. La référence de Heidegger à Saint Paul tend donc à montrer que la *Stellung* est à l'origine du vécu. Elle est le premier maillon de la connexion matérielle et significative [*Sach- und Sinnzusammenhang*] de la multiplicité des expériences vécues religieuses, c'est-à-dire qu'elle est à la base de la constitution de la subjectivité et de l'objectité religieuses. L'accréditation heideggerienne de la *Stellung* de Reinach préfigure aussi bien la place qu'il accordera à l'*Einstellung* – ce que Greisch traduit par « optique particulière » – que l'on rencontre également dans les cours de 1920/1921. À ce titre, on pourrait dire que l'*Einstellung* est le résultat d'une réduction phénoménologique de la *Stellung*. L'attitude indique (indicateur attitudinal) une direction phénoménologique, l'optique particulière est la relation phénoménologique que l'on peut en « déduire », c'est-à-dire aussi *l'attitude vue dans son accomplissement*[15].
2. Une seconde remarque, connectée à la première, concerne la notion de *Sachverhalt*, aussi importante chez Reinach que chez Heidegger. Chez ce dernier, on en trouve les traces jusque dans le protocole

[14] GA 60, p. 74. Bien que le terme de « situation » [*Situation*] reste prédominant.
[15] D'après notre interprétation de GA 60, p. 59.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sur « Luther et le problème du péché » dans lequel elle désigne une « situation – herméneutique – réelle et effective », en l'occurrence celle de la théologie de la croix[16]. Heidegger vante la *theologia crucis* parce qu'elle « *dicit quod res est* »[17]. La correspondance avec la phénoménologie réaliste de Reinach est troublante, elle qui insiste autant sur ce *Sachverhalt* que l'on traduit trop souvent par un malheureux « état des choses », alors que « situation réelle et effective » rend beaucoup mieux l'idée de départ. Pour les deux philosophes, l'étude du vécu religieux doit prendre ses racines dans l'ontologie (Heidegger dans cette esquisse : 309). La compréhension de l'attitude que l'on adopte envers Dieu nécessite que l'on se penche sérieusement sur le *Sachverhalt*, c'est-à-dire sur les structures religieuses du monde, préexistantes, sur lesquelles se règlent nécessairement l'attitude et plus encore le comportement expérientiel attenant. Ce constat permet enfin d'établir un parallèle assez inattendu entre la devise de la phénoménologie de la religion et celle de la théologie luthérienne de la croix : toutes deux doivent se borner aux choses visibles de la vie religieuse mais, paradoxalement, cachées dans la croix et la passion[18].

L'indicateur attitudinal se révèle donc être une pièce maîtresse du dispositif phénoménologique heideggerien. On ne peut raisonnablement affirmer que Heidegger l'emprunte à Reinach, mais il voit dans sa mise en avant de l'attitude une confirmation de ses premières intuitions concernant la constitution de la vie religieuse. En un certain sens, il radicalise, en la formalisant, la phrase de Reinach qui a vu l'indicateur attitudinal « mais ne le considère pas comme un principe méthodique de la phénoménologie de la religion ». Le ton du reproche se fait sentir, mais au moins, le voir de Reinach en matière de religion est plus lucide que celui des néokantiens.

[16] Cf. « Luther et le problème du péché », art. et trad. cit., p. 251.
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*, p. 277 (= note 21 du commentaire du traducteur C. Sommer). Ce constat vaut également pour Reinach qui désigne le Christ comme « die Mitte der Erlösungslehre », selon la formule de Beckmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Reinach und Stein*, Würzburg, Könighausen & Neumann, 2003, pp. 129–130.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

3. Les indications critiques fournies par l'indicateur

De la définition de l'indicateur attitudinal et de son importance, Heidegger tire plusieurs règles pour la phénoménologie de la vie religieuse, qui rectifient les approches des autres philosophes de la religion et, dans une certaine mesure, celle de Reinach également.

Contre les néokantiens

« Les déterminations de sens de l'absolu ne peuvent être découvertes que dans les structures spécifiques des vécus constitutifs, et montrées au moyen du caractère expérimental des moments logiques et ontologiques qui révèlent l'élément d'être et "d'impossible intensification" »[19]. Reconnaissons d'emblée que la compréhension de ce passage est particulièrement ardue. Nous pouvons toutefois en proposer deux interprétations.

1. La première est d'allure plutôt exégétique. Il peut s'agir d'une critique voilée de concepts développés par « la méthode constructive des métaphysiques rationalistes » lorsqu'elles emploient dans leurs spéculations des termes comme « l'absolu », le « plus haut degré » ou le « degré général »[20]. Nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises : ces termes sont impropres à caractériser la sphère authentique de l'expérience religieuse. Problème intrinsèque de la méthode ; pour rappel : « Renonciation à une philosophie constructiviste » [*Verzicht auf konstruktive Philosophie*] (303). Par suite, la méthode transmet sa maladie aux concepts qui se chargent d'un a priori méthodologique injustifié. Reinach aurait donc subi lui aussi l'influence néfaste (car trop encombrante) du néokantisme[21]. Cette thèse avancée par J. Greisch nous semble pourtant difficile à accepter, en ce sens que cette influence, à notre connaissance, n'a jamais été clairement établie, ou alors indirectement seulement[22]. Certains travaux ont même

[19] Un doute de traduction subsiste pour « logisch-ontologische Seinverschlossene[?] Element », selon l'indication de l'éditeur.
[20] Dans cette note : GA 60, p. 326.
[21] Thèse avancée par J. Greisch dans *BA* III, pp. 536–537.
[22] Cette faible influence transparaît dans l'article K. Schuhmann & B. Smith, « Neo-Kantianism and Phenomenology. The Case of Emil Lask and Johannes Daubert », in *Kant-Studien*, 82/3, 1991.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

montré tout ce qui sépare Reinach des néokantiens[23]. La séparation est visible sur deux questions qui relèvent du problème de la connaissance. 1) L'*Erkenntnistheorie* de Reinach, dans la lignée de la phénoménologie, est de nature descriptive, elle répond à la question « que puis-je savoir ? »[24] ; celle des néokantiens commence et termine avec la question « comment la connaissance est-elle possible ? ». 2) Le second point concerne la logique et rapproche Reinach de Heidegger (ou Heidegger de Reinach) en même temps qu'il l'éloigne des néokantiens. La logique de ces derniers est fondée sur la distinction entre l'être et le devoir-être. Pour eux, nul doute que la logique doit reposer sur le devoir-être. À l'inverse, Reinach (qui était aussi un fin logicien) fonde la sienne sur l'être, la situation réelle et effective [*Sachverhalt*], ontologique. Pour Reinach, c'est l'ontologie qui fonde la logique[25] ; tandis que pour les néokantiens, c'est la logique qui fonde l'ontologie. Ainsi, la préférence du jeune Heidegger pour Reinach au détriment du néokantisme (dont par ailleurs il se dégage difficilement) doit, semble-t-il, également être expliquée en ces termes. C'est parce que Reinach mise sur l'ontologie que Heidegger lui accorde un traitement particulier par rapport aux autres philosophes de la religion contemporains que l'on rencontre ailleurs dans l'esquisse.

Notons enfin sur ce point que l'attachement grandissant de Heidegger à l'ontologie ne va pas sans poser de problème. En effet, il traduit son tiraillement toujours bien présent entre la phénoménologie husserlienne (son ontologie formelle – et donc aussi celle de Reinach) et le néokantisme sous sa forme laskienne, qu'il affectionne tout particulièrement. Or l'écart qui sépare les deux courants concerne notamment le *Sachverhalt*.

La théorie du jugement de Lask est caractérisée par une série de dichotomies ou, comme il préfère le dire, d'"oppositions". Le contenu ou l'objet premier du jugement est ce que Lask appelle une formation de sens [*Sinngefüge*], un certain complexe de

[23] Cf. K. Schuhmann & B. Smith, « Adolf Reinach : An Intellectual Biography », art. cit., p. 19, note 60.

[24] Cf. le cours de Reinach du semestre d'hiver 1909/1910 « Einführung in die Erkenntnistheorie », non repris dans les *SW*, mais cité dans la biographie de K. Schuhmann & Barry Smith, art. cit. (biographie), p. 15.

[25] On lira sur ce point A. Reinach, *SW* I, pp. 451–514 (Abschnitt II. [Hauptfragen der Logik und Ethik]) de l'« Einleitung in die Philosophie » de 1913.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

significations. Juger, c'est affirmer que les éléments qui forment un tel complexe de sens appartiennent bel et bien les uns aux autres. Pris en eux-mêmes, de tels éléments de sens ne sont que des fragments ; ils existent et exercent leur fonction seulement lorsqu'ils sont insérés dans un composé plus large. Cela, explique Lask, les différencie de ce que Reinach et Husserl appellent "états de choses" qui, selon ces deux auteurs, subsistent de manière autonome[26].

Heidegger semble conjuguer de manière inédite l'autonomie de la situation réelle et effective, principe phénoménologique, et les connexions de sens [*Sinnzusammenhang*] qui qualifient une ou plusieurs situations, principe néokantien et surtout laskien. On peut penser que Heidegger, en quête d'une nouvelle philosophie, débouche sur une sorte de « syncrétisme philosophique », cependant que les deux courants précités, on le voit dans cette note même, n'échappent pas à la destruction.

2. La seconde remarque sur notre passage obscur est davantage interprétative. Husserl avait-il raison de soupçonner dans une lettre à E.-P. Welch en 1933 « ses disciples qui s'étaient aventurés sur le terrain de la phénoménologie de la religion d'avoir compromis la radicalité du regard phénoménologique par un ontologisme naïf » – étant entendu que ce reproche visait aussi bien Scheler, Reinach et Héring que Heidegger[27] ? Il semblerait que les disciples se soient effectivement éloignés du maître, mais peut-être pas dans une si mauvaise direction. La volonté heideggerienne déployée dans ce passage pour rechercher l'ontologique – parce que l'être recèle (et renferme) la « mesure » cette fois véritable du vécu religieux – marque bien un tournant vis-à-vis de Husserl qu'il partage entièrement avec Reinach. Les deux penseurs ont pris acte du tournant transcendantal de la phénoménologie mais ne semblent pas vouloir

[26] K. Schuhmann & B. Smith, « Neo-kantianism and Phenomenology », art. cit., p. 307, avec les références suivantes à Lask, Husserl et Reinach (note 21) : « References of this type refer to volume and page numbers of Emil Lask, *Gesammelte Schriften*, ed. by Eugen Herrigel, Tübingen 1923. On states of affairs see E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II, Halle a. S., 1901, and A. Reinach, *On the Theory of Negative Judgment*, in *Parts and Moments*, pp. 338–341 = "Zur Theorie des negativen Urteils" = « Théorie du jugement négatif », trad. fr. M. de Launay, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1996/3, pp. 383–436 ». Cela vaut pour Lotze également qui a lutté contre le naturalisme. Cf. GA 56/57, p. 137.

[27] E. Husserl, *Hua* III, *Briefwechsel*, t. VI, lettre du 5. 3. 1919, pp. 458–459.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'en accommoder. Ils estiment ne pas pouvoir se contenter de la notion de conscience pure ou du sujet transcendantal. Ils voient dans les phénomènes du vécu religieux une voie méthodique pour revenir de la conscience vers « l'Être transcendant à la conscience »[28]. Ils délimitent le véritable territoire de recherche d'une phénoménologie ontologique, ou encore d'une phénoménologie qui vise une « ontologie de la religion ». Enfin, cela explique sous un autre angle le désir manifesté par Heidegger d'élucider le mode de la « constitution spécifiquement religieuse de "Dieu" comme "objet phénoménologique" ».

La pertinence mitigée des concepts reinachiens en phénoménologie de la religion

Pour revenir au seul rapport entre les deux philosophes, on voit que, malgré les erreurs qu'il décèle chez Reinach, Heidegger lui réserve un traitement de faveur. Il y a chez ce philosophe des éléments pour une analyse authentique de l'expérience religieuse. Une première illustration probante de l'acuité avec laquelle Reinach se saisit du vécu religieux peut être trouvée dans la condition préalable qu'il pose à tout vécu religieux. Pour avoir une expérience vécue religieuse, il faut le *Das Geöffnetsein*. Cette structure nous intéresse d'emblée à plus d'un titre. Pour Reinach, les actes et les sentiments religieux ne sont *erfahrbar* que si l'on a préalablement desserré le « verrou intérieur » [*innere Riegel*] afin de laisser émerger son contraire : la structure du « s'ouvrir » [*Sichöffnen*][29]. Heidegger, pour sa part, a expliqué cette idée en d'autres termes lorsqu'il a lancé « un bas-les-pattes à ceux qui sur le sol religieux ne se sentiraient pas sur un sol authentique » (305). La ressemblance entre l'exhortation de l'un et l'autre penseurs est troublante. On voit réapparaître ici furtivement l'indicateur attitudinal, puisque le *das Geöffnetsein* est pour Reinach l'*Einstellung zu Gott* originaire[30].

Autre exemple : la primauté que Reinach accorde au « poids du vécu »[31]. Heidegger reprend l'idée de Reinach selon laquelle l'*Erlebnisgewicht* ne peut être confondue trop simplement avec la sphère du contenu du vécu [*die Sphäre des Erlebnisgehaltes*], même s'il ne faut

[28] B. Beckmann, art. cit. (in *Communio*), p. 535.
[29] A. Reinach, *SW* I, p. 601 (note du 22. 6. 1917).
[30] B. Beckmann, *op. cit.*, p. 110.
[31] A. Reinach, *SW* I, p. 609.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas omettre pour autant qu'il existe un « cadre fonctionnel » commun entre ces deux notions. Pour comprendre cela, il faut se reporter à la démonstration de Reinach qui propose un exposé original du noème religieux et de la noèse religieuse dans le champ de la phénoménologie de l'Absolu qui l'occupe ici. Selon Reinach, l'absoluité appartient au contenu du vécu [*Gehalte des Erlebten*] lui-même, c'est-à-dire au noème, et non pas au vécu qui l'expérimente [*seinem Erleben*], c'est-à-dire à la noèse[32]. Détaillons le système de Reinach pour y voir plus clair.

1. Examinons pour commencer la noèse ou le *Wie* du vécu religieux. Reinach pose au fondement de tout vécu religieux une expérience originaire [*Grunderlebnis*][33], autrement dit une « attitude envers Dieu ». Celle-ci est variable : la dépendance absolue de Schleiermacher, que d'ailleurs il commente longuement, en est une ; la propre expression que lui-même a forgée (et peut-être repris de la mystique) : le *Geborgensein in Gott* ; et même la prière peuvent être l'une de ces noèses ou attitudes fondamentales[34]. Laissons pour l'instant leur analyse détaillée, nous y reviendrons. Tous ces actes de la conscience dirigés d'une manière ou d'une autre vers Dieu sont à la base d'une corrélation avec :
2. Le noème ou le *Was* du vécu religieux. À n'importe quel vécu intentionnel correspond un contenu [*Gehalt*] matériel déterminé. Le contenu de l'expérience religieuse constitue selon Reinach « le passage vers le règne de l'Absolu »[35]. Au cours d'une expérience vécue religieuse, l'homme s'adresse à l'Absolu, le noème par excellence. Il découvre alors ses exigences : la rencontre avec l'Absolu demande de sa part des prises de positions ou des prises d'attitude [*Stellungsnahmen*][36] absolues, en conformité avec l'absoluité de l'objet visé par la conscience (i.e. l'Absolu). Il y a selon Reinach une relation essentielle [*Wesenbeziehung*] entre le contenu absolu du vécu et l'objet absolu, i.e. Dieu[37].

[32] *Ibid.*
[33] *Ibid.*, p. 594.
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*, p. 610.
[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Revenons maintenant au passage qui fait intervenir l'*Erlebnisgewicht*. La démonstration de Reinach explique que : (a) L'absolu appartient au noème, c'est le contenu noématique, et pas à la noèse ; (b) cependant, l'absolu exprime forcément quelque chose dans l'ordre de l'*Erleben*, il a une noèse correspondante : « l'être-imprégné » [*ganz durchdrungen sein*], « l'être-empli-absolument » [*durchaus erfüllt sein*], etc. ; (c) toutes ces noèses peuvent, d'un point de vue religieux, être ramenées à une seule : la *Hingabe* (Reinach fut peut-être une autre source de Heidegger sur ce point) ; (d) mais dans tous les cas, cette noèse ne contient pas en elle les exigences posées par l'absolu ; donc (e) le « poids du vécu » ne doit pas être confondu avec « le poids du contenu du vécu » (noème).

Telle est la conception de Reinach. Mais Heidegger remarque d'emblée son talon d'Achille. Bizarrement, Reinach reste relativement silencieux quant à l'articulation de la noèse au noème. Et Heidegger de demander : qu'en est-il donc de la corrélation noético-noématique ? Cela appelle un pas en arrière, vers le passage qui précède immédiatement l'évocation du « poids du vécu ». Beckmann a bien vu ce manque chez Reinach, ainsi que la pertinence de la critique heideggerienne : « Il manque chez Reinach une phénoménologie de la personne – comme on en trouve par exemple chez Stein – par l'intermédiaire de laquelle les connexions dégagées par Reinach puissent être mises en relief »[38]. Heidegger veut donc approfondir et corriger la tentative de Reinach en accordant plus de précision à l'analyse noético-noématique des vécus religieux personnels et singuliers.

[38] B. Beckmann, *op. cit.*, p. 141 : « Heideggers weist Reinachs Ansatz in die Schranken, indem er darauf hinweist, dass sie spezifischen Bestimmtheiten dessen, was sich zeigt, in seinen Strukturen *innerhalb der sich konstituierenden Erlebnisse* aufzudecken sei. Fraglich ist dabei die "Nicht-mehr-Steigerbarkeit", deren spezifischen Erlebniskorrelat bei Reinach fehlt. Wie erlebt man, dass ein Bestimmtes Gefühl nicht noch intensiver, tiefer über das ganze Personsein ausgebreiteter sein kann ? Das Problem der Steigerbarkeit greift Reinach von Simmel auf : Das Erlebnis von "Mächten sächlicher und persönlicher Art" müsse zwischen relativer und absoluter Bedeutung steigbarsein […] Das Wie des Erlebens, das "Erlebnisgewicht", und die Sphäre des Erlebnisgehaltes werden bei Reinach differenziert ; Heidegger markiert allerdings die offene Frage, in welchen funktionalen Zusammenhang die beiden Bereiche stehen. *In der Tat fehlt bei Reinach eine Phänomenologie der Person, wie sie bei Stein vorhanden ist, in der solche Bezüglichkeiten herausgearbeitet wurden* ». Nous soulignons cette dernière phrase.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Quel réalisme phénoménologique ?

Sur le problème de la corrélation vient se greffer celui du type de réalisme à l'œuvre dans la phénoménologie de la religion de Reinach. Heidegger opère un montage de citation à partir de ses propos : « la perception de la réalité repose dans le vécu, de manière auto-immanente » [*Wirklichkeitsnehmung* « *liegt im Erlebnis selbstimmanent enthalten* »]. Pourquoi Heidegger ne prend-il pas la peine d'en citer le contexte, ô combien éclairant ? Reinach expose en fait l'altérité radicale de la religion par rapport à l'épistémologie, tâche déjà amorcée plus haut (« Ganz anders liegt in dem sich Geborgenfühlen in Gott die Wirklichkeitsnehmung »[39]). Nous anticipons un peu sur Heidegger, mais il faut bien préciser que ce constat se fonde sur la distinction précieuse opérée par Reinach entre « savoir explicite et savoir immanent au vécu » (326). Voilà une autre clé herméneutique mise à disposition de la phénoménologie de la vie religieuse. La logique, la pure logique phénoménologique, voudrait que la *Wirklichkeitsnehmung* constitue la présupposition du *sich Geborgenfühlen in Gott* ; mais l'homme religieux ne fonctionne pas selon cette logique[40]. Au contraire, pour lui, la *Wirklichkeitsnehmung* est déjà contenue de manière immanente dans le sens du vécu ; c'est-à-dire dans la signification que détient à ses yeux le *sich Geborgenfühlen in Gott*, toujours premier[41]. Heidegger et Reinach sont sur ce point en accord total. D'autant plus que ce que cherche Reinach, à l'instar de Heidegger, n'est pas la connaissance du « *Dasein Gottes* », qui passe forcément par un acte de représentation ; mais celle d'un vécu immédiat dans lequel j'expérimente comme une évidence ma dépendance absolue vis-à-vis de Dieu (Schleiermacher)[42]. Il s'agit d'une raison de plus pour délaisser la scolastique et sa recherche des preuves ontologiques de l'existence de Dieu, et se tourner vers le réalisme des mystiques de l'expérience.

L'analyse radicale comme thérapie

Une autre indication qui mérite que l'on s'y attarde et que nous avons déjà rencontrée sous d'autres formes dans les notes précédentes est formulée par Heidegger comme suit : « La validité et la signification

[39] A. Reinach, *SW* I, p. 610.
[40] *Ibid.*
[41] *Ibid.*
[42] *Ibid.*, p. 385 et p. 611.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

épistémologique des vécus religieux *authentifient* – de manière problématique – une sphère d'un type entièrement nouveau, où la simple analogie avec le domaine de valeurs esthétiques ou avec l'acquisition (la prise) de valeur en général ne suffit pas ; et si elle ne suffit pas, c'est bien qu'elle entraîne dans une mauvaise direction depuis le commencement – a priori. Telle est la thérapie : l'analyse radicale ».

Que cette réflexion vienne ou revienne dans un passage consacré à Reinach n'est pas anodin. Il faut y voir aussi bien la reconnaissance de l'avancée réalisée par Reinach qu'une critique en règle contre le compagnon en phénoménologie de la religion. Heidegger reconnaît à Reinach le mérite d'avoir respecté le flux du vécu religieux dans son intégrité et d'avoir mis à jour l'existence d'une « Wesengesetzlichkeit des religiösen Erlebnis », et donc d'une « logique spécifique de l'expérience religieuse »[43], choses que l'on ne peut lui enlever[44]. Mais il n'a pas su en tirer toutes les conséquences phénoménologiques. Le problème est que, pour Reinach, la sphère religieuse est *seulement extra-ordinaire* ; pas plus extraordinaire que la sphère esthétique ou la sphère éthique. Heidegger confirme que « le vivre religieux est compris comme une manière d'expérimenter spécifique », mais il refuse catégoriquement que celui-ci soit posé « à coté des manières d'expérimenter naturelles-scientifiques (qu'il critique déjà à travers Aristote – 313), esthétiques ou morales »[45]. Il ne peut suivre Reinach lorsque celui-ci, par exemple, fait de l'éthique l'antichambre de la religion[46].

L'« analogie » dont Reinach se rend coupable soutient que les expériences éthiques, naturalistes et esthétiques donnent accès à la conscience religieuse ; qu'elles sont toutes autant de « portes ouvertes sur la religion »[47]. Or, pour Heidegger, c'est tout le contraire. La conscience n'a

[43] *Ibid.*, p. 599.

[44] Notre interprétation de ce passage, que nous prenons pour une critique de Reinach – exemples à l'appui, prend le contre-pied total de celle qu'en fait Beckmann, qui pense pour sa part que la découverte de la « nouvelle sphère » est le fait de Reinach seulement et que Heidegger le salue. Cf. B. Beckmann, *op. cit.*, p. 144. Nous avons marqué le pas en avant accompli par Reinach, mais il n'est pas vrai qu'il échappe au piège de l'analogie, nous le montrons ici-même, Heidegger à l'appui.

[45] B. Beckmann, art. cit., p. 533.

[46] A. Reinach, *SW* I, p. 592 et p. 602.

[47] *Ibid.* ; voir aussi B. Beckmann, art. cit., p. 533. Reinach a beau soutenir que le vécu religieux « accomplit » ce que les autres types d'expériences ne peuvent faire

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas besoin de ces expériences pour rencontrer la religion et devenir religieuse (ce qui ne veut pas dire qu'elles n'interviennent jamais dans la vie religieuse, mais elles n'ont rien à faire dans sa *constitution première*). La vie religieuse s'engendre elle-même, ne l'oublions pas. La sphère religieuse possède ce que Husserl appelle déjà dans la deuxième des *Recherches Logiques* une « selbständige Bedeutung »[48]. Si Reinach fonde des comparaisons analogiques à tout va, c'est que son angle d'attaque de l'expérience religieuse n'est pas assez radical et qu'il n'arrive pas à constituer phénoménologiquement l'autonomie du vécu religieux[49]. Ensuite, on comprend qu'à la radicalité de la constitution de la sphère religieuse ne peut répondre que la radicalité de l'analyse phénoménologique. La radicalité est un salut [*Heil*] destructif en ce sens qu'elle fait office de thérapie [*Heil*] aux philosophies de la religion qui se sont trompées de voie sans même s'en rendre compte. Elle est aussi un salut positif puisqu'elle sauve la phénoménologie de la condamnation au silence auquel semble initialement la destiner l'altérité absolue de la sphère religieuse.

4. Concrétion historique et critique des « concepts fondamentaux de la métaphysique »

L'historique ou la part manquante de la phénoménologie de la religion de Reinach

« L'absolu – déterminable seulement dans la sphère de l'expérience vécue correspondante. À l'intérieur de chaque sphère, l'absolu [1.] reçoit sa pleine concrétion uniquement dans la mesure où il se révèle dans une *historicité* ; et suivant [2.] l'analyse doit *sans cesse* montrer – et se mouvoir à l'intérieur de – "l'*historique*" pris aussi bien comme élément de détermination et de coloration ; qu'en tant qu'élément de la conscience vivante

(*SW* I, p. 592 : « il procure un véritable accès au monde »), on ne peut cesser de lui reprocher : 1) qu'on voit mal comment son analogie de sentiments n'est pas non plus une *analogia entis* puisqu'il leur donne comme fondement un *Sachverhalt* commun ; 2) que la méthode analogique est absolument impropre à caractériser le vécu religieux *comme tel*.

[48] Cf. E. Husserl, *Hua* XIX/1, pp. 301–348.

[49] Pour des exemples d'analogie, A. Reinach, *SW* I, p. 601 (avec l'esthétique), p. 602 (avec l'éthique), p. 608 et p. 609 (général).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en général, qui donne donc le sens originel et la structure ». Nous avons déjà beaucoup parlé de *das Historische* et de la *Geschichtlichkeit*. Contentons-nous ici de suivre le développement heideggerien et d'esquisser les rapports entre absolu, historicité et concrétion, ce dernier terme requérant un passage par Husserl. L'analyse radicale nous apprend que le sens de l'absolu ne reçoit de détermination que si on le rapporte à un vécu. Cette idée fait peut-être écho aux *Ideen I* de Husserl : « Le vécu, disions-nous, ne se donne pas par figuration. Cela implique que la perception du vécu est la vision simple de quelque chose qui *dans la perception est donné* (ou peut se donner) *en tant qu' "absolu"* » ; et plus loin « l'actualité de mon vécu est une réalité *absolue* ; elle est donnée au moyen d'une position inconditionnée et absolument immédiate »[50]. La réflexion heideggerienne s'inscrit dans le prolongement de Husserl. Le vécu *est* absolu et il *a* un absolu qui lui correspond. Le vécu détermine le sens de la réalité absolue qu'il porte en lui.

Ensuite, il est vrai de dire qu'il existe plusieurs sphères : esthétique, éthique et religieuse, pour ne citer que ces trois exemples. L'existence nécessaire de chacune d'entre elles crée une situation telle que leur collusion est impossible. Nous l'avons déjà répété. Je ne peux raisonnablement soutenir que la sphère esthétique me donne un accès direct à la sphère religieuse. Inversement, le vécu religieux ne me donne jamais un accès immédiat à une autre sphère que la sienne. Cela n'empêche évidemment pas l'existence d'un accès indirect : peindre une scène religieuse, par exemple, peut éventuellement me donner l'impression de passer d'une sphère à une autre. Mais l'absolu dont il est question n'est jamais identique. D'un point de vue phénoménologique, cette opération « analogisante » est bancale. Il faut comprendre que dans ce cas de figure : (a) je perds la signification intégrale et singulière de la sphère religieuse ; (b) il devient impossible de comprendre l'Absolu spécifique de la religion ; (c) par conséquent, j'ai déjà outrepassé les frontières de l'analyse radicale, je ne suis plus dans l'athéorétique mais dans le théorétique C'est le vécu religieux qui permet de déterminer le type d'absolu propre à la sphère religieuse, *mais* l'Absolu religieux ne devient une essence absolument indépendante *que* lorsque est prise en compte

[50] E. Husserl, *Ideen I*, p. 81 et p. 86 ; trad. fr. (Ricoeur), p. 143 et p. 151. Ricoeur explique en note que le § 46 précise que l'absolu est « cela dont l'existence est nécessaire ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'historicité du vécu religieux, car c'est elle qui le détermine en première instance. L'historicité est donc la cause première du sens de l'Absolu religieux.

Il ne suffit donc pas de localiser la provenance de l'Absolu religieux, en l'occurrence le type de vécu qui lui correspond – le vécu religieux. Il faut opérer un geste phénoménologique supplémentaire qui consiste à cerner préalablement la *Geschichtlichkeit* du vécu en question. La singularité de l'absolu religieux ne passe pas seulement par un *Ich* – le moi transcendantal de Husserl – mais par un « Je historique », un moi qui est lui-même une histoire[51]. Il faut donc se tenir pour dit que le rapprochement catégorial entre l'Absolu religieux et son vécu adéquat ne dit encore rien de fondamental. On pourrait comparer l'opération de l'analyse radicale à une expérience chimique. Il arrive parfois que l'on injecte certains produits dans l'eau pour faire ressortir la présence de substances invisibles à l'œil nu. La phénoménologie herméneutique se livre à une opération similaire. Elle n'injecte pas l'historique – il est toujours déjà présent dans la vie – mais elle s'efforce de le repérer, de le tracer et de travailler *à partir* de lui. Pourquoi ? Car l'historique est l'élément qui « colore » la vie religieuse, et notamment l'Absolu. Elle le rend visible aux yeux du phénoménologue. L'historique possède donc au moins deux prérogatives phénoménologiques. 1. Celle consistant à activer la signification de l'absolu dans les différentes sphères ; c'est en ce sens que Heidegger peut écrire que l'absolu reçoit sa concrétion de l'historique (ce qui entraîne au passage l'impossibilité d'une analogie avec celui des autres sphères). 2. L'historique conserve sa caractéristique principale qui fait de lui « un élément – structurel et structurant – de la conscience vivante en général ». Pour qualifier cette tendance générale, Heidegger parle de « "l'historique" *per se* ». Tout cela aura permis de montrer que c'est bien l'historique qui *remplit* la vie religieuse (i.e. qui confère un sens à *son* Absolu) et qu'il est en même temps un « fardeau », dans le sens d'une motivation originaire du vécu religieux lui-même[52].

Cette prise en considération de l'historicité du vécu religieux est, selon Heidegger, la part manquante de la phénoménologie de la religion esquissée par Reinach. Il n'a pas vu que l'historique était l'élément déterminant

[51] Cf. GA 56/57, p. 208 et GA 9, p. 5.
[52] GA 60, p. 37.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui conférait sens, structure et unité à la conscience vivante. Beckmann pense que cet oubli de la part de Reinach peut éventuellement être compris comme une réaction à l'exagération des recherches contemporaines quant à l'historicité de la figure de Jésus, la *Leben-Jesu-Forschung*. En effet, cela n'est pas impossible. Mais il faut peut-être modérer cette hypothèse. Certes, les plus attentifs n'auront pas manqué de remarquer la phrase lapidaire de Reinach selon laquelle « il n'y a pas de vie de Jésus, il n'y a pas d'histoire de Jésus »[53]. Mais on ne trouve aucune référence, même négative, aux recherches sur le Jésus Historique ; aucune mention des travaux de la *Religionsgeschichtliche Schule* ni même de l'opus incontournable de Schweitzer qui récapitule l'*Histoire de la recherche sur la vie de Jésus* (1906)[54]. On ne peut donc dire si Reinach connaissait assez bien ces travaux et par conséquent, si c'est véritablement contre les théologiens qu'il prend la décision d'étouffer la dimension historique du vécu religieux. Pour Heidegger au moins, il est certain que l'éveil phénoménologique passe par le rappel de la nécessité de considérer « *sans cesse* » l'historique, de le traquer sans relâche dans l'analyse du vécu religieux – l'authenticité de celle-ci en dépend. L'importance de l'historique grandit et se renforce au fur et à mesure de l'esquisse jusqu'à devenir dans l'*Introduction à la phénoménologie de la religion* ce que Heidegger appelle un « Kernphänomen »[55]. Ce dernier cours se construit d'ailleurs dans le sillage de l'esquisse, en posant que l'historique *per se* conditionne littéralement le philosopher *per se*.

L'onto-théologie de Reinach ou l'empreinte métaphysique à détruire

La prise en compte de l'historique est déjà une critique en soi des concepts fondamentaux de la métaphysique. Cela n'empêche cependant pas Heidegger de revenir sur ce que détruit l'historique.

Primo : l'historique s'attaque aux métaphysiques rationalistes – nous l'avons déjà marqué au début de la note – avec l'emploi d'un matériel conceptuel inadapté. Des expressions telles que « absolu », « absoluité » ou « degré supérieur » sont encore trop théorétiques. Elles ne devraient

[53] *SW* I, p. 601.
[54] Cela est confirmé dans les *SW* II, pp. 791–794 dans lesquels les éditeurs donnent les sources bibliographiques des *Religionsphilosophischen Fragmenten*.
[55] GA 60, p. 31.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas « être ramenées (ou importées) a prioriquement d'en haut dans la sphère du vécu » [*aprioristisch von obenher an diese* « *Erlebnissphäre* » *herangebracht werden*] car cela mène inévitablement à la constitution d'une « dialectique constructiviste », même si on les rapporte à des vécus originaires. De fait, la *Wesenschau* ambitionnée par Reinach s'expose à la menace de se voir transformée en une construction entre le pôle de l'absolu et celui du relatif[56].

Secundo : c'est le naturalisme qui fait une nouvelle fois les frais de la critique heideggerienne : « la critique de tels concepts fondamentaux de la métaphysique devrait précisément montrer l'arbitraire, et historiquement, les compositions et les collusions auxquelles ont donné lieu ses éléments de sens ; et par-dessus tout, l'influence désastreuse du concept de nature et de ses éléments multi-facettes ». Ici pourtant, Reinach ne porte qu'une responsabilité mitigée. Il est vrai que, dans son analyse de « l'exaucement de la prière » [*Gebetserhörung*], Reinach se réfère à une certaine loi de la nature[57]. Il donne un exemple : lorsqu'une avalanche se profile, je prie pour qu'elle m'épargne même si je sais pertinemment quelles seront les conséquences de cet événement naturel. Ce que Heidegger critique est que Reinach fait de la loi de la nature un « premier plan » du sujet priant. La prière a beau transfigurer ce premier plan, il n'en reste pas moins que, pour Heidegger, l'immédiateté du vécu religieux est rompue. Inacceptable pour Heidegger est le fait que Reinach considère cette loi naturelle comme nécessaire à l'établissement du lien avec ce qu'il appelle le « dernier arrière-plan » [*letzten Hintergrund*][58]. Mais il ne faut pas oublier que Reinach essaye précisément de minimiser la loi

[56] B. Beckmann, *op. cit.*, p. 140 : « Insgesamt sind Reinachs Koordinaten von "relative" und "absolut" zu einlinig behandelt. Was Reinach im deutenden Gebrauch seiner Raummetaphern nicht bedenkt, ist, dass das "absolute Unten" – sollte er Vorgaben christlicher Theologie in seine Deutungen einbeziehen – relativiert wurde durch das Phänomen der inkarnatorischen Einwohnung des Absoluten im relativen, durch Jesu Christi Menschwerdung. Gleichzeitig wurde dadurch das Verständnis des "absoluten Oben" modifiziert als dreieiniges ; und es gibt nach christlicher Theologie für den Endlichen durch Anteil habe am Absoluten eine Wohnung im "Oben". Die Dimension des "Innen", die Einwohnung Gottes im Menschen, ist zudem bei Reinach nicht bedacht, obwohl sie im Phänomenbestand mit zu beobachten gewesen wäre ».

[57] A. Reinach, *SW* I, p. 593.

[58] *Ibid.*, p. 593.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la nature. Si l'avalanche m'épargne, je ne dois pas conceptualiser l'événement du sauvetage comme ce qu'il n'est pas. Reinach craint dans ce cas l'apparition d'une mythologisation de l'explication scientifique-naturelle. La pré-science de Dieu doit rester un phénomène strictement religieux et ne doit pas être transposée sur le plan du naturalisme. On voit donc bien que Reinach n'est pas si naïf, et que lui aussi est conscient des dangers latents de la théorétisation. D'ailleurs, on en vient même à se demander si ce n'est pas Heidegger qui va trop loin en s'entêtant à nier implicitement ne serait-ce que l'existence de ce premier plan naturel dans le vécu religieux, puisque Reinach montre bien que sa reconnaissance est peut-être le meilleur moyen de s'en dégager. Heidegger craint certainement de voir réapparaître le spectre du naturalisme scolastique, et on ne peut lui en tenir rigueur.

Évoquons maintenant le problème conséquent de « la manière constamment employée par Reinach lorsqu'il traite du concept d'infini, par exemple dans l'opposition entre le "conduire à l'infini" et le "contenir l'infini en soi" »[59]. Le langage de Reinach est peut-être trop dualiste au goût de Heidegger, trop platonicien également. Lorsqu'il explique que le sujet religieux bénéficie en quelque sorte de la *grâce divine continuée*[60], Heidegger n'a rien à redire. Mais séparer comme il le fait les expériences terrestres [*irdisch*] et supra-terrestres [*überirdisch*] pose de sérieux problèmes phénoménologiques. On va même tout droit dans le double mur de la métaphysique et du naturalisme dénoncé plus haut. De la métaphysique car ce sont des concepts très vagues qui ne se réfèrent pas à la facticité, mais à des abstractions théologiques. Du naturalisme

[59] A. Reinach, *SW* I, p. 606 : « Was charakterisiert die göttliche Liebe im Gegensatz zur irdischen derart, dass die eine ins Unendliche führt, während die andere Unendlichkeit in sich enthält ? Und andererseits : Welche Gemeinsamkeit der beiden berechtigt dazu, von einem und demselben Gehalt zu reden, der doch das eine Mal eine absolute Fülle darstellt, das andere Mal mit einem gleichsam wesenhaft einwohnenden ewigen Mangel behaftet zu sein scheint ? ». Nous n'avons pas le temps de nous attarder spécifiquement sur le phénomène de l'amour tel qu'il est étudié par Reinach, mais notons tout de même qu'il le situe dans la relation de dépendance absolue de Jésus à son Père et qu'il le qualifie par suite d'*Urphänomen* (Cf. *SW* I, p. 595 et B. Beckmann, *op. cit.*, p. 129), comme Heidegger le suggère également (GA60, p. 308).

[60] A. Reinach, *SW* I, p. 608.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

parce que ce qui, dans le vécu religieux, n'est pas intégralement supra-terrestre est renvoyé à la nature. Certes, Reinach a un langage bien à lui, qu'il importe de déchiffrer en partant de sa propre pensée. Sans compter que les circonstances (la guerre, sa foi personnelle et la virginité du terrain de la phénoménologie de la religion) dans lesquelles il rédige ses propres notes expliquent en partie des formules beaucoup plus engagées et marquées que celles de Heidegger. Ce qui fait problème pour ce dernier, c'est que les différentes distinctions opérées par Reinach sont pratiquement toutes fondées sur le principe d'une énigme [*Rätsel*] : l'énigme de l'anticipation dans la phénoménologie des pressentiments, l'énigme de l'exaucement de la prière, celle du temps et enfin celle de l'infini[61]. D'ailleurs, si Heidegger a relevé l'énigme de l'infini, c'est parce qu'elle est certainement la moins explicitée de toutes et donc la plus mystérieuse[62]. L'énigme de l'infini démontre que Reinach conçoit un « saut qualitatif entre l'infini terrestre, qui est une valeur limite mathématique quantitative, et l'Absolu, qui contient une détermination qualitative »[63]. Heidegger semble se demander comment il est possible de soutenir phénoménologiquement ce passage ? Cela ne l'est tout simplement pas. D'ailleurs, Reinach est lui-même contraint – bien que cela ne représente pas selon lui une limite, comme c'est le cas pour Heidegger – de traiter le problème de l'infini dans le cadre de la métaphysique[64].

Enfin, il faut évoquer un dernier point positif dans la pensée de Reinach, que Heidegger semble suivre ici : « Reinach parle de "transitions intérieurement motivées" [*innerliche motivierten Übergängen*] dans le vécu de différents caractères de l'Absolu […] en opposition avec toute progression logico-théorétique […] ». Heidegger voit en Reinach une nouvelle preuve du « dualisme méthodologique qui laisse émerger la direction fondamentale conforme au vécu ». Un phénoménologue qui travaille dans l'athéorétique a forcément produit des analyses authentiques. Comme Heidegger, Reinach n'est pas d'avis que l'athéorétique exclut toute rationalité. Il n'en va pas d'un combat entre l'irrationnel de l'athéorétique religieux et le rationnel du théorétique logique. Au

[61] Pour une analyse de ce thème, cf. B. Beckmann, *op. cit.*, pp. 99–108.
[62] *Ibid.*, p. 106.
[63] *Ibid.*, p. 107.
[64] A. Reinach, *SW* I, p. 602.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contraire, les « transitions intérieurement motivées » de Reinach lui permettent d'avancer la présence d'une certaine *Vernunftigkeit* à l'intérieur même du vécu religieux[65]. Cette rationalité rend précisément possible la saisie phénoménologique de telles expériences. Elle met l'accent sur le « phénomène de la motivation, ici aussi principalement signifiant, comme pour la constitution de la conscience historique en général ». Reinach différencie trois types d'absolu non par sur la base de considérations logiques théorétiques, mais en vertu de leurs motivations, c'est-à-dire de leur caractère vécu et par suite de l'expérience de remplissement qu'ils signifient.

5. Reinach lecteur de Schleiermacher : un relais pour Heidegger ?

La distinction entre « savoir explicite et savoir immanent au vécu » a gagné les faveurs de Heidegger. Il va donc recopier un long passage du texte de Reinach qu'il estime capital. Nous avons déjà évoqué dans les parties précédentes ce qui sépare ces deux types de connaissances. Nous allons donc nous contenter ici d'exposer les grandes lignes interprétatives des vécus singuliers auxquels Reinach l'applique. Il faut tout d'abord tenter de comprendre ce que signifie chez lui l'imbrication entre le sentiment de dépendance absolue et l'être-abrité en Dieu. Reinach est, comme le jeune Heidegger, un lecteur attentif et passionné de Schleiermacher. Il lui reprend sans scrupule l'« Abhängigkeit » comme telle, et il en fait le modèle fondamental du vécu religieux. Le rapprochement avec Heidegger réside peut-être dans le fait qu'il la conçoit en lien direct avec « la finitude de la personne »[66]. Ce lien révèle que la dépendance absolue est encore plus profonde que l'être-abrité en Dieu parce qu'elle traduit un « être-dans-les-mains-de-Dieu » originel[67]. L'être-abrité est en quelque sorte le *corrélat* de la dépendance absolue. Cela a son importance pour l'analyse du vécu religieux. La dépendance absolue que ressent le croyant n'est pas circonstancielle mais essentielle[68]. Encore plus vrai : elle ne se

[65] *Ibid.*, p. 607.
[66] *Ibid.*, p. 605.
[67] *Ibid.*, p. 600.
[68] *Ibid.*, p. 599.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

laisse pas voir ou circonscrire comme un fait – Heidegger plus loin le cite « la dépendance absolue, l'être-abrité absolu n'est pas un "fait" » [*Die absolute Abhängigkeit, das absolute Geborgensein ist keine <Tatsache>*][69] mais elle se vit, s'expérimente, et s'auto-valorise[70].

Les choses se gâtent lorsque Reinach compare la dépendance absolue avec l'expérience éthique. En fait, il semble montrer que l'intelligibilité de la dépendance absolue ne devient claire pour la conscience que lorsqu'elle est déposée dans le vécu d'une valeur (ici par contre, l'influence du néokantisme sur Reinach est plus que probable). L'opposition entre Reinach et Heidegger se justifie également en regard de leurs manières respectives d'envisager la signification de la valeur. Le premier ne voit pas bien comment elle pourrait ne pas déboucher sur l'éthique – un point de vue directement influencé par sa propre existence croyante ; le second pense que la valeur se meut avant tout dans le domaine de l'affectivité, et que les affects n'ont pas obligatoirement besoin de recevoir une coloration éthique, surtout lorsque celle-ci ne favorise pas l'émergence de l'historique. Un très bon exemple est exposé par Heidegger dans la note consacré au jeune Hegel (328) : moraliser à outrance l'enseignement de Jésus revient à dévaloriser l'apport de son message « eschatologico-historial ».

Le système de Reinach, bien que programmatique, n'en est pas moins développé et complexe. On peut gager que Heidegger y trouve et retrouve des éléments qu'il souhaite lui-même mettre en lumière dans sa singulière phénoménologie de la religion. En même temps, il convient d'aller plus loin que Reinach et, surtout, d'être plus *radical* que lui. On sait par exemple que la phénoménologie de la religion a tout intérêt à étudier Schleiermacher et son sentiment d'absolue dépendance. Mais on sait également que ce sentiment n'est pas originaire d'un point de vue phénoménologique. Le vécu de la dépendance [*Abhängigkeitserlebnis*], que Reinach reprend à Schleiermacher, est encore trop « représentationnel » et ne se rapporte à la facticité que de manière discontinue et indirecte. Alors que Reinach emboîte le pas à Schleiermacher en détaillant les corollaires du vécu de dépendance vis-à-vis de Dieu (*Dankbarkeitserlebnis*, *Geborgenseinserlebnis*, *Vertrauenserlebnis* etc.), Heidegger remonte plus directement à la « situation concrète » [*konkrete Situation*] à l'origine de ces

[69] *Ibid.*, p. 611 (note 1).
[70] *Ibid.*, p. 594. Une différence notable, donc, entre factualité et facticité.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

postures religieuses. Si la situation concrète, la facticité, est bien présente chez Reinach, elle n'est accessible qu'à travers une longue médiation par l'ensemble de ces sentiments, que Reinach démultiplie inconsidérément et inutilement selon Heidegger. Pour ce dernier d'ailleurs, la facticité n'est pas séparable de l'ensemble de ces vécus, comme cela semble être le cas chez Reinach qui les hiérarchise selon une multitude de plans qu'il devient impossible de situer par rapport à la situation concrète.

En fin de compte, il est plutôt difficile de déceler ce que Heidegger prend et ce qu'il laisse dans ces citations finales. Il manque fondamentalement un commentaire de l'interprétation reinachienne de la dépendance absolue de Schleiermacher, ainsi que de l'équivalent qu'il lui adjoint : l'être-abrité. Par exemple : Heidegger y voit-il plus que la variation d'Otto, qui parle pour sa part d'un « *Kreaturgefühl* » ? On ne peut vraiment le dire. En ce qui nous concerne, nous avons l'impression étrange que l'être-abrité se tient dans une certaine neutralité, même si ceci n'est pas intentionnel. Reinach aurait aussi bien pu parler d'angoisse avec Kierkegaard, mais il met davantage l'accent sur la gratitude, la miséricorde et la confiance, en se basant manifestement sur son expérience personnelle de la foi. C'est peut-être ici que se séparent définitivement les chemins de Reinach et de Heidegger. Le premier privilégie une approche de la dépendance absolue par le biais de l'éthique ; le second choisira résolument l'étude de la tribulation et de ses corollaires eschatologiques. Finalement, la différence entre les deux penseurs réside principalement dans le fait que Reinach ménage une place à sa foi dans ses écrits, tandis que Heidegger, nonobstant les quelques accents qui trahissent le contraire, semble vouloir contenir la sienne, vraisemblablement par peur de discréditer son entreprise phénoménologique. Qui des deux penseurs a eu raison ? Les précautions de Heidegger valent-elles plus que la sincérité de Reinach ? L'histoire de la phénoménologie de la religion est encore trop jeune pour que l'on puisse se prononcer.

Il nous faut encore dire un mot du dernier passage dans lequel Heidegger s'exprime et évoque le danger du scepticisme. Il se réfère directement au § 3 de l'esquisse de Reinach sur l'Absolu[71] qui passe pour la toute

[71] A. Reinach, *SW* I, p. 611 : « Wer eines solchen Erlebnisses teilhaftig geworden ist, der mag hinhübergehoben werden über alle Nöte und Zweifel des Lebens, er mag eine Umkehrung und Wandlung in sich erfahren, die mit keinem anderen Ereignis seines

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dernière réflexion du philosophe avant qu'il ne tombe au front. Heidegger voit dans ce testament involontaire une nouvelle formulation de la distinction entre savoir explicite et savoir immanent au vécu : « Il ne sera pas nécessaire de montrer que la validité ne se laisse pas ébranler par de purs scepticismes cognitifs », si et seulement si « ce qui est spécifiquement originaire dans les vécus respectifs, et par-dessus tout la structure du sens originel de la conscience historique, a été [préalablement] clarifié ». La relation originaire entre Dieu et l'homme n'est jamais considérée [*betrachtet*] mais toujours historiquement vécue [*erlebt*].

Lebens vergleichbar ist, er mag eine feste Richtung erhalten haben, die nunmehr alle Schritte seines Lebens lenkt und sicher macht – aber was ist über dies rein individuelle Geschehen im Dasein eines einzelnen hinaus geschehen ? Inwiefern insbesondere ist wahre Erkenntnis gefördert, wie kann ein solches subjektives Erlebnis Gültigkeit beanspruchen für den einzelnen oder gar für alle Menschen überhaupt ? Soviel Zweifel werden sich bei der heutigen erkenntnismässigen Einstellung der meisten Menschen regen, soviel Abweisung von vornherein, dass man sich kaum die Mühe nehmen wird, die Bedenken genau zu formulieren ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE XIV

LA POSITION ORIGINELLE, PRÉCOCE DE HEGEL SUR LA RELIGION – ET SES CONSÉQUENCES

Les quelques lignes consacrées par Heidegger au jeune Hegel inaugurent une série de notes relativement courtes. On regrette qu'il n'ait pas voulu ou qu'il n'ait pas pu leur donner le développement qu'elles méritaient. Elles demeurent cependant très denses et offrent de nouvelles indications sur l'orientation des recherches heideggeriennes. Le théo*logique* y prend plus de poids. Annonçons d'emblée que l'explicitation de cette note est rendue complexe par la célérité avec laquelle elle traite de son sujet. Certes, la critique de Hegel apparaît en toutes lettres. Mais le titre annonce « la position originelle, précoce de Hegel sur la religion », avant donc qu'elle ne devienne une approche constructiviste de part en part. Qu'est-ce qui appartient au jeune Hegel et qu'est-ce qui ne lui appartient plus ? En fait, la question est plus compliquée que cela. Le conflit prend ses origines dès la période de jeunesse de Hegel, dont les *Theologische Jugendschriften*, formant ce que l'on appelle couramment la période de Berne, montrent qu'il est déjà tiraillé entre la religion rationnelle d'inspiration kantienne – une religion pensée, mise en évidence par les Lumières – et la religion positive (au sens large), celle qui fait précisément l'objet de l'analyse heideggerienne et que l'on pourrait sans peur qualifier de religion vécue.

1. Filiation kantienne : la période de Berne

Sous le coup de la lecture diltheyenne de la période de Berne, Heidegger écrit : « Influence décisive de Kant qui, depuis le début, exclut une relation immédiate, fondée sur un rapport vécu originaire au sacré. La *moralité* est le but directeur, et la religion est ainsi dégradée au rang de moyen. Sens des actions de Jésus : "élever la religion et la vertu à la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

moralité" »[1]. Toute la notion kantienne de religion est résumée dans ce passage. Elle apparaît une première fois dans la *Critique de la raison pratique* sous la forme d'une définition générique – et presque dogmatique : « La religion est la reconnaissance de tous nos devoirs comme des commandements divins »[2]. Dès le départ, la morale est omniprésente. On remarque d'ailleurs que la notion kantienne de religion – rationnelle – se fonde sur ce que le jeune Heidegger abhorre : le principe d'analogie. Voilà un premier mélange des genres qu'il faut détruire. Le passage kantien du déisme au théisme impliquait une analogie – et même un « anthropomorphisme »[3] – entre l'idée de Dieu et l'idée de la personne humaine. La critique heideggerienne envers la religion kantienne est très précise. Elle ne s'attaque qu'à la « dégradation de la religion au rang de moyen », et pas, par exemple, à l'effort kantien pour se dégager des fondations théologiques. Mais puisque ces deux aspects sont essentiellement liés dans l'esprit de Kant, il faut bien tout rejeter en bloc. Peut-on en effet soutenir que, pour le vécu religieux, le Christ ne représente que « l'idée d'un homme agréable à Dieu »[4] ? Heidegger accuse : la réduction rationalisante de la religion à la morale n'est pas tenable[5].

Même si c'est chez Dilthey que Heidegger trouve une remarque lui permettant de critiquer la filiation kantienne de Hegel, il faut partir du principe qu'il n'a pu s'en tenir à cette seule lecture et qu'il est allé cherché directement dans les textes hégéliens de jeunesse les données sur lesquelles s'appuient le constat de Dilthey. Tous les commentateurs s'accordent à dire que la filiation kantienne, dont Heidegger rend ici compte, est particulièrement prégnante dans les *Studien* de 1792–1794, dans sa *Vie de Jésus* datée de 1795 et dans une deuxième série de *Studien*

[1] La citation est extraite de W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, in Abhandlungen der Preussische Akademie der Wissenschaft, Berlin, 1905, p. 26 (Nohl).
[2] E. Kant, *Critique de la raison pratique*, 1788, AA V, p. 129 .
[3] *Ibid.*, AA III, pp. 457–459.
[4] E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, AA VI, pp. 62–63.
[5] La justification kantienne par la foi (contre celle par les œuvres) laisse d'abord penser à un cadrage avec la théologie luthérienne, mais il subsiste d'importantes disparités. Kant est très loin de suivre la théologie de la croix et ses implications théologiques et religieuses. Il ne faut donc pas essayer de justifier Kant par Luther. Le rapprochement, sur ce point, est difficilement tenable.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de 1795–1796 [6]. Voyons brièvement ce qui, dans ces trois épisodes, confirme la critique de Heidegger et ce qui peut éventuellement l'atténuer.

2. La première série de Studien (1792–1794)

Ces premières études de Hegel essayent de façonner « l'idée d'une religion subjective et non positive »[7] capable de répondre aux exigences de la raison pratique, l'impératif catégorique en tête, mais qui saurait quand même s'adresser à la sensibilité. On voit donc que si l'essentiel revient à transformer la « "foi-fétiche" pour mieux la rapprocher de la religion rationnelle »[8], Hegel n'est pas pour autant insensible à la religion du sentiment.

1. Fragment : « Wiefern ist Religion . . . » (Text 12)[9]. Hegel polémique. La religion objective-positive n'est selon lui que de la théologie[10]. Elle fait signe vers un « esprit enfantin » auquel l'*Aufklärung* inflige le coup fatal[11]. À travers une critique du judaïsme, et donc du contexte historique et spirituel dans lequel a émergé le christianisme, Hegel rejette d'une certaine manière le christianisme primitif, trop associé selon lui à la censure et à l'autorité. Toujours en regard du judaïsme se pose la question de savoir si le salut ne viendrait pas d'une réunion entre le cérémonial étatique et la religion privée[12]. Une solution provisoire que Heidegger n'aurait pas répugné à exploiter, puisqu'elle met en jeu une foi très personnelle mise avant notamment par la Réforme[13], et en même temps des notions liturgiques et communautaires que Heidegger valorise aussi, dans une certaine mesure, dans notre esquisse. Il semble capital de remarquer que les notes de Hegel ressemblent beaucoup à celles de Heidegger, surtout dans la remise en cause de la tradition théologique et

[6] Trois écrits consignés dans G. W. F. Hegel, *GW* I *(Frühe Schriften)*, respectivement pp. 75–164, pp. 205–278 et pp. 279–378.
[7] F. Marty, art. « Hegel », in *DCT*, p. 517.
[8] *Ibid.*
[9] G. W. F. Hegel, *GW* I, pp. 75–82. Le chiffre entre parenthèses indique son placement dans l'ordre de la *GW* I.
[10] *Ibid.*, p. 75.
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*, p. 76.
[13] *Ibid.* Précisé par Hegel lui-même en marge.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le ton interrogatif (voire sceptique) adopté partout. Ce rapprochement se fait-il malgré la filiation kantienne ou grâce à elle ? C'est ce que nous allons chercher à savoir plus loin.

Hegel se demande encore, presque ironiquement : « qui voudrait dicter la passion dans le cadre d'une loi générale »[14] ? En d'autres termes, la passion dogmatisée demeure-t-elle encore passion et reprend-t-elle encore le vrai message christique ? Qu'est-ce que l'Église chrétienne ? Se limite-t-elle à l'apprentissage par cœur des dogmes [*Auswendiglernen der Dogmen*] ? Non, répond Hegel. C'est une foule de gens singuliers, une foule non uniforme[15]. On a là des traces de personnalisme bien intéressantes. Hegel reconnaît que la religion positive n'est pas un conglomérat homogène, mais que chaque sujet croyant possède son propre vécu religieux. Il faut toutefois admettre que cet accès de subjectivisme est guidé par l'éthique, car basé sur le Christ comme homme moralement accompli[16]. Mais une fois encore, Hegel laisse une porte ouverte en reconnaissant la *Menschenwerdung* du Christ qui a professé la religion du peuple [*Volksreligion*] et a donc marqué le vécu religieux de chacun[17].

2. Fragment : « Aber die Hauptmasse… » (Text 13). Ici, la dualité des intentions hégéliennes réapparaît. Le « corps » de la religion se construit sur la sensibilité, ce que Hegel semble dénoncer. Mais il en comprend cependant l'importance puisque l'homme est un « composé de raison et de sensibilité »[18]. On se demande si ce que Hegel appelle « sensibilité » [*Sinnlichkeit*] ne peut pas être ramené, non sans prudence, à l'expérience de la vie facticielle telle que l'entend Heidegger. Nous précisons. Pour Heidegger, Hegel est victime d'un excès de rationalisme, de rationalisme éthique plus exactement. Or, Heidegger a maintes fois pointé les dangers de la logicisation comme de l'« éthicisation » de la vie religieuse, qui la rendent inapte à l'analyse phénoménologique. Accorder quelque importance à la sensibilité ne voudrait alors pas dire retomber dans le vulgaire sensible, mais considérer avec plus d'attention l'aspect émotif intrinsèque à la religion que Heidegger relève à travers Dilthey.

[14] *Ibid.*, p. 77.
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*, p. 78.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Une telle manœuvre sera accomplie avec succès par Schleiermacher, par exemple. La sensibilité, ou la faculté d'être touché en corps comme en esprit par des phénomènes religieux, même concrets (comme des actes liturgiques), d'en faire l'expérience : voilà ce qui fait sens. Hegel déplore que « la force d'esprit ou d'imagination du peuple » [*Einbildungskraft*], en religion, « ne bénéficie d'aucune direction [*Leitung*], d'aucune présentation d'une image satisfaisante » à laquelle « elle puisse se raccrocher »[19]. Mais pourquoi ne remonte-t-il pas aux sources du christianisme primitif à l'instar de Heidegger ? Il pourrait puiser sans peine dans l'*Urchristentum* des images de la force de celle qu'il pense trouver par exemple dans la religion grecque[20]. Hegel reproche au christianisme ses martyres qui ont souffert passivement, et non pas dans l'action (nous avons vu qu'Eckhart parlait du Christ « immobile en sa passion »). Mais que fait-il du Christ ? S'il cessait de le voir comme un homme « seulement » moralement parfait, il pourrait aisément y déceler des éléments de nature eschatologique et revaloriser ainsi la religion positive. C'est ce qu'amorce Heidegger dans notre esquisse, dans laquelle tous les chemins ou presque mènent au Christ, même si, malheureusement, il n'arrive pas explicitement au terme de ceux-ci.

3. Fragment « Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten… » (Text 16). Le fragment commence avec un passage qui mérite citation :

> La religion est l'une des choses les plus importantes de notre vie. Enfant, on nous apprend déjà à balbutier des prières à la divinité, à joindre les mains pour élever cette divinité au rang d'essence toute puissante, à remplir notre mémoire d'une collection de phrases incompréhensibles, afin de pouvoir plus tard en user comme consolation dans notre vie[21].

Le ton de cette phrase, bien que polémique en apparence, fait référence au fait que la religion est une donnée fondamentale de notre

[19] *Ibid.*, p. 79.

[20] On note que la religion grecque, d'un point de vue éthique, ne fut guère plus « active » que la religion chrétienne.

[21] *Ibid.*, p. 83 : « Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten unsers Lebens. Als Kinder sind wir schon gelehrt worden, Gebete an die Gottheit zu stammeln, schon wurden uns die Händchen gefaltet, um sie zu dem erhabensten Wesen zu erheben, unserem Gedächtnis eine Sammlung damals noch unverständlicher Sätze aufgeladen, zum künftigen Gebrauch und Trost in unserm Leben ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

existence, et cela qu'on le veuille ou non. Primo : ces mots rendent plus clair que si la vie facticielle (religieuse) tourne toute entière autour du soi, du moins dans l'interprétation de Heidegger, la phénoménologie de la vie religieuse est – pour lui ainsi que pour tout autre philosophe qui a connu la foi et qui s'attelle à une tâche similaire – *aussi* un travail d'introspection. Il serait impropre de qualifier ce travail de psychanalyse, mais il n'est pas faux de dire que l'importance des rapports qu'entretient le sujet religieux avec la mémoire (aussi bien individuelle que collective) le force à s'interroger sur son inconscient, ou plutôt son subconscient. Les travaux du très jeune Heidegger en témoignent[22]. Secundo : ce même passage montre, peut-être contre la volonté de Hegel, que la vie religieuse ne se limite pas à l'éthique ou à la morale et que, par conséquent, on ne peut raisonnablement soutenir comme le fait Kant, et Hegel à sa suite, que la religion n'est que moyen. C'est un jugement erroné de part en part, quand bien même la fin à laquelle ils la soumettent est noble. La vraie religion, ou, moins tendancieux, la vraie vie religieuse, ne se construit pas de noblesse mais d'humilité. C'est un point central de l'enseignement du jeune Heidegger et une vérité qui s'impose aussi bien en phénoménologie que dans la vie religieuse elle-même[23]. L'éthique (si on peut parler d'éthique) de la vie religieuse authentique ne peut être de type kantien, mais seulement de type néo-testamentaire. Pour le dire avec A. Schweitzer, elle est cosmique et eschatologique[24].

Dans la suite du fragment, Hegel fustige l'homme religieux paralysé face à l'action et pense que cet état provient très certainement de sa dépendance vis-à-vis de sa propre nature, qui se comprend en partie d'après la thèse kantienne du mal radical[25]. Mais a-t-il pensé un seul

[22] M. Heidegger, « Religionspsychologie und Unterbewusstsein » (1912), in GA 16, pp. 18–29.

[23] T. Kisiel, *Genesis*, p. 108.

[24] Il faut revenir à 1 Corinthiens 8, 1 que Heidegger lira à l'entrée de la *Cité de Dieu* de Saint Augustin : la science éthique envisagée par Kant et dans une certaine mesure par Hegel « enfle » ; alors que « la charité édifie ». Pourquoi l'humilité et la charité contre l'éthique et la morale ? Parce que les premières sont directement connectés avec « le mystère et la grâce de la vie », alors que les secondes ne le sont qu'indirectement. Et d'ailleurs, Kant le sait, lui qui insiste pour faire du péché originel le mal radical qui habite l'homme.

[25] G. W. F. Hegel, *SW* I, p. 85.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

instant que la paralysie n'était pas le seul fait de l'homme, mais de ce que Dieu lui avait imposé, en l'occurrence la tribulation permanente ? La relative passivité éthique du sujet religieux, si elle est prouvée, n'est pas imputable à l'homme et à sa « feignantise ». Il appartient à la condition même du chrétien que de douter de l'agir. Non pas de l'agir en soi, puisque les Écritures l'exhortent à agir, mais du type d'actes, et même, en deçà, des intentions réelles qui motivent l'agir. On trouve néanmoins, dans le même passage, des réflexions extrêmement clairvoyantes de la part du jeune Hegel, et c'est peut-être de celles-ci également que Heidegger s'inspire : « Le concept de religion implique que celle-ci ne soit pas seulement une science de Dieu, de ses attributs, de notre relation et de la relation du monde à Lui ou de la longévité de notre âme ; ce que par ailleurs on peut saisir par la simple raison – ou alors qui nous serait connu naturellement ; non plus un simple savoir historique ou raisonnant. La religion est bien plutôt ce qui intéresse le cœur, qui a une influence sur notre sentir et la détermination de notre volonté […] La religion est ce qui remplit notre cœur de l'admiration et de l'expérience de la gratitude et de l'humilité [*unsern Herz mit Bewunderung und mit Empfindungen der Demuth und Dankbarkeit erfüllt*] »[26]. Cette description de Hegel est presque un plaidoyer pour la vie et contre tout ce qui a théorétisé et théorétise toujours le vécu religieux.

La distinction entre religion subjective et religion objective opérée par Hegel dans ce fragment n'est pas du tout satisfaisante, et il y a fort à parier que Heidegger était de cet avis. Hegel dit de la religion objective qu'elle n'est que « fides quae creditur »[27]. Cela n'est vrai, répondrait Heidegger, que si l'on considère les expressions théologiques et dogmatiques de la religion. Mais celles-ci recouvrent un noyau dur et vivant. Hegel attribue injustement à l'éthique et à la rationalité des prétentions religieuses qu'elles n'ont pas, du moins selon Heidegger. Il écrit que la religion subjective (rationnelle et tournée vers l'éthique) ne signifie pas que « l'on a de grandes connaissances à propos du système de la religion qui est

[26] *Ibid.* Nous traduisons volontairement « Empfindung » par expérience, pour faire pendant à notre thèse selon laquelle Heidegger comprend sans doute la « sensibilité » chez le jeune Hegel comme la capacité d'expérimenter.
[27] *Ibid.*, p. 87.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le nôtre, mais que notre cœur sent les actions, les miracles, la proximité d'avec la divinité » ; et enfin que « la religion subjective est vivante, effective à l'intérieur de l'essence et active à l'extérieur »[28]. Très bien, mais cela n'est pas l'exclusivité de la religion rationnelle subjective, ni même de la religion objective. C'est la caractéristique de la religion tout court.

Nonobstant ces problèmes de « schizophrénie religieuse », on trouve dans les pages de Hegel des réflexions très fines. Une différence de taille subsiste néanmoins avec Heidegger. La décontamination hégélienne de la religion ne vise *que* (nous insistons sur la restriction) la redécouverte de sa finalité éthique[29]. Tout le reste doit s'évanouir. L'exégèse devient quasi-inutile, la liturgie une symbolique enfantine, et la grâce divine, si chère à Paul et Luther, disparaît des suites de cette épuration. En guise de consolation, Hegel s'interroge sur la possibilité d'une religion populaire pour combler les pulsions de sacré et favoriser davantage l'avènement d'actes moraux[30]. La religion comme moyen : une seconde fois. Trop de positivisme dans ces conceptions, et pas assez de place pour le miracle de la grâce. Heidegger n'aurait jamais pensé scinder la religion ainsi. Car c'est amputer la religion (et donc automatiquement l'analyse phénoménologique elle aussi) que de la subordonner à un but qui n'est pas elle et de dévaloriser la quasi-totalité des phénomènes qu'elle engendre. Ainsi, si la critique hégélienne de la religion est louable dans ses intentions – la découverte de la vie qui repose sous les expressions conceptuelles religieuses et les manipulations théologiques – la fin d'une critique de la religion ne doit pas être l'éthique, mais la redéfinition du *coram Deo* lui-même.

[28] *Ibid.*, p. 88. Notons au passage que, dans la phrase suivante, Hegel évoque des éléments de théologie naturelle que Heidegger n'aurait pu accepter.

[29] Pour une description plus précise de cette religion subjective ainsi qu'un aperçu de l'ampleur de l'influence kantienne, nous renvoyons au fragment « Wenn man von der christlichen Religion… » (Text 12 ; *op. cit.*, pp. 153–162) : précis et calculateur.

[30] Cf. la description assez étonnante (et froide) que fait Hegel d'une religion populaire, *op. cit.*, p. 103.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

3. La vie de Jésus (1795)

Annonçons d'emblée que la *Leben Jesu* de Hegel est extrêmement kantienne elle aussi. Hegel ne voit en Jésus que le prédicateur d'une religion purement morale et entièrement issue de la raison pratique. À ce titre, plus que l'écriture de la vie de Jésus, ce texte est une réécriture des actes de Jésus qui se laissent ramener à des fins éthiques. Sa lecture est assez fastidieuse et ne nous apprend rien de plus que ce que nous avons déjà établi. Il n'en est pas de même du compte-rendu analytique qu'en fait Dilthey dans *Die Jugendgeschichte Hegels*[31], écrit que cite Heidegger dans sa courte note.

Dilthey commence par noter que les motivations de l'écriture de cette *Vie de Jésus* doivent clairement être comprises comme une tentative de servir, dans le champ de la religion, les « aspirations » précoces de Hegel à suivre les tendances de l'*Aufklärung*[32]. Il précise un autre point important : outre Kant, le jeune Hegel est aussi sous l'influence de l'Antiquité, de Lessing et Schiller. Ce florilège n'est pas étranger au type de présentation qui caractérise la *Vie de Jésus* de Hegel. Rappelons par exemple que Lessing a fait publier en 1778, à titre posthume, le *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* de H. S. Reimarus, un ouvrage qui déclencha un véritable tollé. Il est plus que probable que ce livre ait joué un rôle majeur pour le jeune Hegel. Cet essai inédit soutenait que l'enseignement de Jésus avait été falsifié par ses disciples (prémisses de la question du protocatholicisme). Ces derniers auraient été désappointés par l'insuccès, notamment politique, du message de leur maître. Reimarus a peut-être aidé Hegel à se convaincre que l'interprétation intégralement éthique du message de Jésus pouvait très bien être la bonne, puisqu'en fin de compte les nouvelles recherches sur la vie de Jésus (inaugurées par Reimarus) remettaient en cause toutes les interprétations religieuses et théologiques existantes. Le cas de Reimarus est particulièrement intéressant car il nous éclaire sur le rapport du jeune Heidegger au jeune Hegel. Selon Reimarus : « Ce qui appartient au Sermon de Jésus doit être clairement reconnu ; tout tient en deux phrases identiques : convertissez-vous et croyez à l'Évangile, ou, comme il est dit : convertissez-vous, car le

[31] W. Dilthey, *GS* IV, pp. 18–22.
[32] *Ibid.*, p. 18.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

royaume des cieux est sur le point d'advenir » [*Was zu Jesu Predigt gehört, ist klar zu erkennen ; sie hängt in zwei identischen Sätzen : Bekehrt euch und glaubet dem Evangelio, oder, wie es sonst heiss : Bekehrt euch, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen*][33]. Bien que Reimarus tienne ces deux phrases pour identiques, elles ne l'ont pas été pour Hegel et, semble-t-il, pas plus pour Heidegger. Le jeune Hegel préférera mettre l'accent sur la conversion morale et la foi en l'Évangile qui, selon lui, recèle des commandements éminemment éthiques et rien que cela. Quant au jeune Heidegger, même s'il est moins exclusif et considère la vie religieuse comme un tout, il n'est pas difficile de voir qu'il privilégie la seconde phrase. C'est-à-dire la conversion eschatologique commandée par la venue proche du Royaume de Dieu.

La *Vie de Jésus* du jeune Hegel, écrit encore Dilthey, est dépendante de la philosophie transcendantale d'inspiration kantienne de Fichte et de Schelling[34]. Ce jugement est confirmé par le ton résolument moral de Hegel, qui considère la religion du Christ comme « foi rationnelle morale » [*moralischen Vernunftsglauben*][35]. Hegel reste fidèle au théisme kantien[36] et se rend coupable, lui aussi, d'analogie. Celle-ci est grave dans la mesure où elle court-circuite quasiment Jésus, du moins dans sa dimension purement religieuse. Si au moins Hegel avait pris toute la mesure du devenir-homme [*Menschenwerdung*] de Jésus et de la tension eschatologique que cela entraîne (Heidegger s'y intéressera jusque dans son protocole sur Luther en 1924), au lieu de penser un devenir-Dieu qui passe par une tension vers la perfection éthique.

Dilthey scinde ensuite son commentaire de la *Vie de Jésus* hégélienne en deux parties.

1. La première remarque qui s'impose est d'ordre exégétique. Dans la continuation de la pensée kantienne de la religion, Hegel recommande une nouvelle interprétation des Écritures bibliques basée sur le postulat d'une religion de la raison pure[37]. Étrangement, cela ne l'empêche pas

[33] H. S. Reimarus, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, E. Lessing (Hg.), Braunschweig, 1778 ; cité d'après A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1906/1984, p. 59.
[34] W. Dilthey, *GS* IV, p. 19.
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*
[37] W. Dilthey, *GS* IV, p. 19.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de se référer et de se réclamer de l'interprétation stoïcienne de la foi en Dieu ainsi que de l'exégèse philonienne de l'Ancien Testament[38]. On est alors en droit de s'interroger sur le rôle de ces influences. Commençons par remarquer que l'exégèse philonienne de la Bible hérite elle-même de l'allégorèse stoïcienne, qui était pour ainsi dire l'un des premiers types d'herméneutique. Philon applique aux textes sacrés du judaïsme la méthode que les stoïciens réservaient aux récits homériques[39]. Maintenant, si l'on s'interroge sur les effets de cette herméneutique sur le jeune Hegel, on peut voir que la méthode allégorique va servir ses intérêts éthiques d'inspiration kantienne. Il est en effet aisé, à la lecture de sa *Vie de Jésus*, de déceler l'explicitation ultra-éthique et rationnelle de nombreuses paraboles. Hegel interprète le *Sitz im Leben* des paraboles néo-testamentaires à la lumière de la définition vétéro-testamentaire de la parabole. Ce qui compte n'est alors pas tant le genre littéraire de l'allégorie, mais son but éminemment pédagogique[40] que Hegel comprend – exclusivement – en termes kantiens d'élévation morale de l'humanité. Hegel se trouve renforcé dans sa tâche par les premières recherches sur le Jésus historique ouvertes par Reimarus, qui tendent à montrer que les paraboles sont caractéristiques de la prédication du Jésus historique et qu'elles donnent à voir la visée principalement pragmatique de son message. Hegel n'aura aucun mal à conférer à ce pragmatisme une prédominance éthique. Dilthey rapporte cette parole que Hegel prête à Abraham : « "L'homme est la loi, sa raison est donnée, du ciel à la tombe, aucune autre instruction ne peut lui être transmise". Et l'Esprit Saint est considéré par Hegel comme la "Sittlichkeit développée de la jeunesse du Christ" » [*<Dem Menschen ist das Gesetz, seine Vernunft gegeben ; weder von Himmel noch aus dem Grabe kann ihm eine andere Belehrung zukomment>. Und der heiligen Geist bestimmt er als <die entwickelte Sittlichkeit> der Jünger Christi*][41].

[38] Ces deux influences sont en effet sensibles dans le texte de Hegel. Mais ni le terme « stoïcisme » ni le nom de « Philon » n'apparaissent comme tels dans sa *Vie de Jésus*. Il faut chercher du coté de son *Theologische Journal*, composé de trois notes, en *GW* I, pp. 195–203.

[39] Cf. G. W. F. Hegel, *GW* I, pp. 197–198.

[40] Cf. E. L. Dietrich, art. « Gleichnis und Parabel », in *RGG* (ancienne édition), pp. 1616–1617.

[41] W. Dilthey, *GS* IV, p. 20.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'interprétation allégorique pratiquée par Hegel a permis de séparer les fins rationnelles de la religion de ses fins religieuses, dégradant ces dernières au rang de moyen. En plus de voir en Jésus l'homme moralement parfait, le jeune Hegel considère également que l'exemple de sa vie pourra servir de modèle à sa « Volksreligion »[42]. Ce qui peut paraître scandaleux est qu'il n'a pas peur d'user de la vie de Jésus elle-même comme moyen de fonder une religion populaire, laissant ainsi penser que la religion de la raison trône quelque part au dessus de la vie de Jésus. Il reconnaît donc de fait une dualité de la *Leben Jesu*. Il faut lire le compte-rendu de Dilthey pour se rendre compte des événements que Hegel laisse de côté dans sa rédaction. Tous ceux à caractère surnaturel ou symboliquement chargé sont méthodiquement passés sous silence[43]. Par exemple, ce que Reimarus pense comme l'échec politique de la méssianité de Jésus est interprété par le jeune Hegel comme un renoncement volontaire au règne politique. Il a préféré « suivre la loi éternelle de l'éthique en son coeur » [*ewigen Gesetz der Sittlichkeit in seinem Herzen […] zu folgen*][44].

2. Dans la seconde partie de son commentaire, Dilthey montre comment la *Vie de Jésus* de Hegel a influencé le travail important de H. E. G. Paulus, bien que ce dernier essaye d'allier le rationalisme avec le nouvel enseignement théologique dans lequel l'histoire prend son indépendance vis-à-vis de l'éthique[45]. Il est intéressant de montrer que certains éléments de la *Vie de Jésus* de Paulus, fortement apparentée à celle de Hegel, seront récupérés par les « anti-rationalistes »[46]. Toujours sous l'influence de Kant, le jeune Hegel utilise et abuse de l'a priori. Il s'en sert afin de s'opposer aux aspects statutaires, dogmatiques et cérémoniels du christianisme primitif[47]. Dans l'esprit, le jeune Heidegger s'accorde avec lui pour dire que certains de ces aspects doivent faire l'objet d'une réduction (historique pour l'un, phénoménologique pour l'autre). Mais il ne faut pas pour autant, comme le fait Hegel, prédiquer

[42] *Ibid.*, p. 19.
[43] *Ibid.*, p. 20.
[44] *Ibid.*
[45] H. E. G. Paulus, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, Heidelberg, 1828, 2 Bände ; pour un commentaire, cf. A. Schweitzer, *op. cit.*, pp. 88–96.
[46] A. Schweitzer, *op. cit.*, p. 96.
[47] W. Dilthey, *GS* IV, p. 21.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du résultat de l'analyse. Car il s'agit en réalité de discerner dans les documents qui évoquent le christianisme primitif ce qui est de facture originelle et ce qui ne l'est pas. Hegel semble ne pas avoir bien réussi dans cette tâche. Certes, l'Église post-*Urchristentum*, comme institution, a rajouté, par le biais de la théologie notamment, beaucoup d'éléments inauthentiques à son noyau de sens originel. Mais tout ce que Hegel rejette appartient parfois à la substance même du christianisme primitif. C'est le cas de la liturgie en général, littéralement constitutive de la vie religieuse chrétienne primitive.

Le dernier élément rapporté par Dilthey et sur lequel Heidegger prend la peine de s'attarder est l'émergence du problème de l'historique « poussé dans un chemin déterminé » par le jeune Hegel. D'un côté, Hegel semble privilégier une analyse de l'histoire particulièrement pertinente que Dilthey décrit ainsi : « comprendre plus profondément le passé à partir duquel se constitue encore la vie historique présente » [*Vergangenheit tiefer zu verstehen aus dem, was ihn als noch gegenwärtiges geschichtliches Leben umgibt*][48]. Dilthey y voit les premières traces de la méthode historique telle qu'elle sera utilisée ultérieurement par nombre de « Leben-Jesu-Forscher » et de philosophes. Cette méthode a certainement interpellé le jeune Heidegger, en quête de compréhension de l'histoire que nous sommes *hic & nunc*. Mais d'un autre côté, cette interprétation pose problème. Dilthey pense que cette nouvelle méthode doit être replacée dans l'orbe de la compréhension kantienne du christianisme[49]. On est alors tenté de penser que l'historique hégélien, parce que dérivé tout droit de Kant, n'a pas les faveurs de Heidegger. Mais on peut aussi bien se demander si ce dernier n'a pas reconnu, avec l'honnêteté philosophique qui était la sienne, que la philosophie kantienne pouvait éventuellement contenir quelques principes directeurs pour l'analyse phénoménologique.

Heidegger aurait-il été, directement ou indirectement, influencé par la philosophie de l'histoire et de la religion de Kant ? Cela n'est pas impossible, pour deux raisons que nous nous contentons de mentionner, en laissant la question ouverte. a) La *Vie de Jésus* de Hegel et son commentaire par Dilthey ont sans aucun doute marqué le jeune Heidegger.

[48] *Ibid.*, p. 22.
[49] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Négativement, Heidegger reproche à Hegel de « dégrader la religion au rang de moyen », une conséquence de son kantisme. Positivement, il semble saluer les prémisses d'une philosophie de l'histoire. b) Heidegger tiendra pendant le semestre d'été 1922 un séminaire en compagnie de J. Ebbinghaus consacré aux « Fondements théologiques de *La religion dans les limites de la simple raison* », dans lequel les deux collègues se sont attelés à mettre au jour l'influence de Luther sur Kant et l'idéalisme allemand[50]. Il y a des éléments empruntés à Luther chez Kant et par suite chez Hegel. Si infime soit cette parcelle d'authenticité dans leurs pensées, elle commande de ne point rejeter leurs contributions à la question théologico-religieuse. Leurs dispositifs nécessitent bien plutôt une destruction réitérative dont les contours peuvent être précisés à partir de la troisième et dernière série de *Studien*.

4. La seconde série de Studien (1795–1796)

Dilthey tient cette série d'études pour hautement significative et pense que l'on ne peut comprendre la *Vie de Jésus* de Hegel qu'à partir de ces notes[51]. Intitulé « Sur la relation entre la religion et la religion positive », ce texte est en effet chronologiquement très proche de la *Leben Jesu* et vient la compléter. Dans cet écrit, Hegel pose la question : « Qu'est-ce qui, dans les écrits et la vie de Jésus, procure un motif de penser que sa religion devrait devenir une foi positive ? Une religion rationnelle morale repose sur des vérités éternelles. Quels moments de la vie de Jésus pourraient légitimer le tournant vers une religion historique et autoritaire »[52] ? Cette formulation est assez étrange. Pourquoi Hegel se borne à voir dans la religion de Jésus une tendance, accentuée par l'esprit sectaire des apôtres, à une religion de l'autorité extérieure ? Notons

[50] Ce séminaire n'est repris dans aucun écrit. Il est toutefois confirmé par le témoignage de J. Ebbinghaus lui-même, qui a déclaré que c'est à partir de ses discussions avec Heidegger qu'il rédigera son essai « Luther und Kant », in J. Ebbinghaus, *Interpretation und Kritik. Schriften zur theoretischen Philosophie und zur Philosophiegeschichte, 1924–1972*, Bonn, 1990, pp. 39–75 ; paru une première fois in *Luther-Jahrbuch*, 9/1927, pp. 119–155. Voir à ce sujet J. Van Buren, *The Young Heidegger*, p. 149.

[51] Cette série se trouve en G. W. F. Hegel, *GW* I, pp. 279–359 (Texte 32–34) ; Dilthey la commente en *GS* IV, pp. 22–27.

[52] W. Dilthey, *GS* IV, p. 22.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

préalablement un fait terminologique important : la méthode historique inaugurée par Hegel que nous évoquions plus haut (et qui a séduit autant Dilthey que le jeune Heidegger) utilise l'adjectif « geschichtlich », alors que l'identité posée ici entre histoire et autorité use du mot « historisch ». C'est peut-être là une autre clé de la compréhension heideggerienne du jeune Hegel, et en même temps une source de sa pensée de l'historialité[53].

Cependant, le tracé des influences est plus sinueux qu'il n'y paraît. Le jeune Hegel se meut dans le cercle de Kant et de Lessing. Ce dernier distingue entre l'éternel et l'historique et explique que les vérités éternelles – celles qui fondent la religion de la raison – ne peuvent être attestées [*beglaubigt*] à travers la transmission de traditions historiques [*historische Überlieferungen*][54]. Conséquence : la foi en les choses divines s'appuie obligatoirement sur la *Sittengesetz* que nous avons naturellement en nous. Il est ici regrettable que Hegel exige de la foi qu'elle soit morale de part en part, depuis ses origines jusqu'à ses fins. Pour Heidegger, c'est un comble de faire du « statut de la vie religieuse une expression de l'imperfection de la nature humaine » comme le pense Hegel[55]. Il n'est pas vrai de dire que la révélation et les miracles ne sont que des *formes* de l'autorité[56]. Heidegger démontre magistralement le contraire dans sa phénoménologie de la religion. Cette conception étroite et falsifiée de la notion de tradition, Hegel l'hérite directement de Kant et de l'*Aufklärung*. Hegel tend à voir dans la religion positive une source d'autorité et, par conséquent, une source d'erreur[57]. Mais il faut tout de suite modérer ce jugement car, comme le note Gadamer et comme l'avait certainement déjà compris Heidegger, l'*Aufklärung* allemande post-kantienne, ou le Romantisme, a reconnu l'existence nécessaire de « préjugés vrais dans la religion chrétienne »[58]. Hegel fait indéniablement partie de ceux qui opèrent à l'intérieur des Lumières une révolution des Lumières, et ce

[53] Certes, à cette époque, la distinction entre « geschichtlich » et « historisch » n'est pas encore nettement établie (cf. par exemple GA 58, p. 81, et le contre-exemple GA 56/57, p. 21). Cela est vrai d'un point de vue terminologique, mais elle existe déjà dans l'esprit de Heidegger.

[54] *Ibid.*

[55] *Ibid.*

[56] *Ibid.*

[57] H.-G. Gadamer, *GS* I, *op. cit.*, p. 276 ; trad. fr., p. 292.

[58] *Ibid.*, p. 277 ; trad. fr., p. 294.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

renversement passe par la considération grandissante de l'histoire. Il commande « l'attitude de la science historique au XIX^e siècle »[59] qui aura des répercussions jusqu'à Dilthey et Heidegger. En quoi consiste donc ce renversement ? Gadamer l'explique très simplement, en reprenant l'idée exprimée plus haut par Dilthey à propos de la *Vie de Jésus* et de la seconde série de *Studien* du jeune Hegel :

> Elle ne mesure plus le passé selon les critères du présent tenus pour absolus. Elle accorde aux temps passés une valeur propre et peut même leur reconnaître une supériorité, de tel ou tel point de vue. Ressusciter l'aube des temps, percevoir la voix de peuples dans leurs chants, collectionner les contes et les légendes, cultiver les coutumes anciennes, découvrir les langues des visions du monde [...][60].

Cette description du Romantisme est aussi bien applicable au panthéisme de Hölderlin. Mais, prise dans un sens restrictif, elle vaut surtout pour le jeune Hegel et son analyse du christianisme. Ce que Gadamer appelle de manière un peu abrupte la reconnaissance des préjugés par le Romantisme allemand et donc aussi par Hegel, le jeune Heidegger le prend peut-être comme un modèle de pré-compréhension, à même de montrer que la conscience religieuse peut très bien se caractériser par une intentionnalité absolument originaire et qu'elle se comprend elle-même – à raison – toujours comme religieuse.

Étant entendu que, de son point de vue, la révélation n'est ni un message de l'intérieur, ni un message de l'extérieur, mais la voie de la raison qui s'exprime dans la *Sittengesetz*, Hegel continue sa quête : « Où se trouve dans la religion de Jésus le germe qui a permis sa mutation en un système positif, ecclésiastique et autoritaire ? »[61]. C'est ici qu'intervient dans le commentaire de Dilthey le passage reporté par Heidegger : « Sens des actions de Jésus : "élever la religion et la vertu à la moralité" ». On peut se demander pourquoi Heidegger ne prend pas la peine de citer les lignes qui précèdent et dans lesquelles Dilthey explique que cette définition hégélienne (et toute kantienne) de la religion va de pair avec un affaiblissement du contexte judaïque de Jésus[62]. Voilà comment

[59] *Ibid.*
[60] *Ibid.*, pp. 279–280 ; trad. fr., p. 296.
[61] W. Dilthey, *GS* IV, p. 23.
[62] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le jeune Hegel croit avoir trouvé le germe capable de transformer la prédication de Jésus en une foi positive. Tout vient ou provient de la religion ou plutôt de la secte dont Jésus est issu. Dans sa foi et dans ses Évangiles, il n'est pas compliqué de voir que Jésus reprend maints aspects des traditions juives qui lui ont été transmises. Mais on constate également qu'il manifeste une rectitude toute particulière, que Hegel interprète comme l'expression du devoir que dicte la loi morale[63].

La nature de Jésus était-elle double ? Comment le judaïsme a-t-il pu influer à ce point sur son message ? Pour Hegel, ce n'est pas le fait de Jésus lui-même, mais de son *Sitz im Leben*, sa secte d'origine et ses disciples ; tout un ensemble qui a corrompu sa prédication conforme à la religion rationnelle. Les juifs, ou certains juifs, ont cru que leur messie était arrivé et qu'il mettrait en œuvre ce que la loi de l'Ancien Testament avait prévu à cet effet. Mais que fait Hegel de Matthieu 5, 17 : « N'allez pas croire que je suis venu abroger la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu abroger, mais parfaire » ? Or, si pour Hegel, la loi juive ou l'attente de la loi juive est ce qui a fait basculer la religion de Jésus en un système, force est de constater qu'il se trompe. Il pourrait néanmoins nous objecter que Reimarus et d'autres avant lui ont ouvert la voie à la critique textuelle. En effet, le doute subsiste sur les Évangiles eux-mêmes[64]. Il n'aurait pas tort. Mais nous lui répliquerions que la judaïté de Jésus est un fait historique que l'on ne peut remettre en cause, et que ce n'est qu'en regard de celle-ci que se comprend la *conversio* qu'il accomplit. Heidegger pourrait dire ici que Jésus est une histoire à lui seul, dont il importe de mesurer tous les aspects. Si Jésus s'est compris lui-même comme juif, alors cette donnée ne peut être exclue de la tâche d'explicitation de la signification de son message. « *Herkunft aber bleibt stets Zukunft* »[65] : cette phrase que Heidegger utilisera plus tard pour caractériser son propre chemin de pensée vaut aussi bien pour la figure historique du Christ. Elle

[63] *Ibid.*, p. 24. Dilthey cite Hegel : « "Er war ein Jude ; das Prinzip seines Glauben und seines Evangeliums war der geoffenbare Wille Gottes, wie die Traditionen der Juden ihm denselben überliefert hatten, aber zugleich das lebendige Gefühl seines eigenen Herzens von Pflicht und Recht. In die Befolgung dieses moralischen Gesetzes setzte er die Hauptbedingung des Wohlgefallens Gottes" ».

[64] Sur ce point H.-G. Gadamer, *GS* I, p. 276 ; trad. fr., p. 293.

[65] GA 12, p. 91.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

permet également d'expliquer que la prédication de Jésus maintient, tout en la transfigurant, la tension eschatologique déjà omniprésente dans le judaïsme. Il s'ensuit une modification fondamentale du comportement religieux qui, loin de se réduire à la redécouverte d'une loi éthique universelle, annonce une vie de tribulation singulière pour qui choisit de suivre le Christ.

Cette interprétation privilégiée par Heidegger est donc totalement étrangère aux thèses hégéliennes basées sur la politique et le folklore. Elle emprunte bien plutôt aux travaux novateurs de Johannes Weiss ainsi que d'Albert Schweitzer[66]. Ce dernier a représenté pour Heidegger une sérieuse alternative à Hegel, même si sa *Vie de Jésus* n'est certainement pas assez historicisée à son goût. Aux yeux de Schweitzer, le biographe de Jésus fait face au problème de la juxtaposition de l'éthique et de l'eschatologique. Selon nous, la solution qu'il apporte a été précieuse pour la réflexion du jeune Heidegger :

> Ainsi, la morale prêchée par Jésus doit être comprise comme une morale de repentance en vue du Royaume de Dieu. C'est une *éthique d'intérim*, que la réalisation imminente du Royaume rendra périmée en établissant un ordre absolument nouveau [...] Le Jésus d'Albert Schweitzer nous est présenté comme l'héritier et l'interprète de l'eschatologie israélite et juive, elle-même conçue comme un courant de pensée devenu au premier siècle relativement cohérent. On a pris conscience aujourd'hui, en particulier après les découvertes de Qumrân, de l'extrême diversité du judaïsme contemporain de Jésus et du caractère multiforme de son messianisme et de son eschatologie[67].

[66] J. Weiss figure dans la bibliographie de Heidegger pour l'esquisse : *Das Urchristentum*, 1917 – et il est fort probable que Heidegger ait également lu son *Die Predigt Jesu vom Reiches Gottes*, 1892 (augmenté en 1900). Weiss est l'un des principaux représentants de l'interprétation eschatologique ou *par* l'eschatologie. Ainsi en est-il du *Das Messianität – und Leidengeheimnis, eine Skizze des Lebens Jesu* de A. Schweitzer publié en 1901. Schweitzer, inspiré par Weiss, est lui aussi partisan de la signification eschatologique de la vie de Jésus, en même temps qu'il s'applique à détruire toute dimension politique et morale du personnage. Il s'avère donc que son combat contre Renan est aussi un combat contre Hegel. De l'aveu de Heidegger, les « travaux critiques de Schweitzer ont considérablement modifié [s]mon horizon » de pensée. Cf. GA 16, p. 41 (*Vita* de 1922).

[67] E. Trocmé, « Albert Schweitzer et la vie de Jésus », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1976/1–2, pp. 28–36, ici p. 31.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le tout premier Hegel était bien loin de cette interprétation. Pour Heidegger, elle permettait de conserver la dimension affective (la valeur) de la vie religieuse et de l'articuler à la dimension eschatologique. Le tout pouvait ainsi prendre ou reprendre du sens grâce à la *Heilsgeschichte*. La voie choisie par Hegel dans cette série de *Studien* ne pouvait que l'éloigner du sens originaire de la vie religieuse. Il y a bien quelques éclairs de génie qui annoncent la seconde filiation. La preuve en est « le sentiment vivant » qu'il évoque dans le dernier passage que nous avons cité en note. Mais parce qu'il l'enracine dans la loi morale et non pas dans la dépendance absolue comme telle, l'expression perd de sa force. Pour Hegel, tout se passe comme si l'immédiateté (i.e. l'originarité) de la vie religieuse ne pouvait être appréhendée qu'en terme d'éthique. Il est farouchement convaincu que la religion de la raison est celle qui motive et anime la vie religieuse, alors que la religion positive, celle de la dépendance, la corrompt. Heidegger pense au contraire que Hegel rompt l'immédiateté de la vie religieuse en médiatisant sa compréhension par un domaine qui ne lui appartient *pas originairement*, i. e. l'éthique.

5. La seconde filiation (Schleiermacher) ? Sur la periode de Francfort

À la période de Berne que nous venons d'évoquer succède la période dite de Francfort. Plus « mystique » selon certains commentateurs[68], la série d'écrits intitulée *L'esprit du christianisme et son destin* (1798–1799) a également été couverte par Dilthey dans sa *Jugendgeschichte Hegels*. Cela nous assure que le jeune Heidegger en avait pris connaissance. Toutefois, il y a fort à parier qu'il avait aussi lu Hegel dans le texte, dans l'édition compilée par H. Nohl en 1905[69]. Le second moment de la jeunesse de Hegel doit nous intéresser brièvement car il est dominé par deux notions extrêmement importantes dans la phénoménologie du jeune Heidegger : la *vie* et l'*amour*. Une approche récente développée

[68] Cf. B. Bourgeois, *Hegel à Francfort ou Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme*, Paris, Vrin, 1970.

[69] La première édition séparée du livre de Dilthey date de 1905 (Berlin, Reimarer). Il cite des manuscrits qui seront édités par H. Nohl, son étudiant, en 1905 : *Hegels theologische Jugendschriften*, Berlin, Tübingen, Mohr & Siebeck.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par S.-J. Arrien[70] a mis en évidence l'existence d'une « phénoménologie de la vie » absolument autonome à Freiburg, entre 1919 et 1923. Il est probable que celle-ci prenne ses racines dès la période 1916–1919 dans la proto-phénoménologie de la religion de l'esquisse. Et Hegel y est peut-être pour quelque chose. En ce qui concerne l'amour, il en est fait mention plusieurs fois dans notre esquisse, dans des circonstances diverses : le « phénomène de l'amour de Dieu » dans la mystique médiévale en général (306), chez Eckhart (318), Luther (308), Schleiermacher (319 et 330), Reinach (327), etc.

Nous voudrions montrer ici en quelques mots que la pensée du jeune Hegel de Francfort fondée sur la vie et l'amour a une dette envers Schleiermacher et ses *Rede* de 1799. Cette thèse de la seconde filiation n'est pas une pure invention. Elle est exprimée par Heidegger lui-même, certainement influencé par la lecture de Dilthey. Ce dernier note deux tendances dans l'association Hegel-Schleiermacher. Celle-ci fonctionne tout d'abord rapportée à ce que Dilthey nomme la « Wendung zum Pantheismus » de Hegel. Ce tournant est associé aux grands noms de l'idéalisme et du Romantisme allemand. On retrouve côte à côte les inspirateurs : Kant, Fichte et Schelling, et les initiateurs Hegel, Schleiermacher, Hölderlin, Schlegel et Novalis[71]. Mais la même association Hegel-Schleiermacher doit surtout être comprise en regard d'une certaine communauté d'analyse de la religiosité chrétienne et de son historicité. C'est à celle-ci que Heidegger se reporte expressément dans le passage crucial des KNS que nous citons maintenant :

> Schleiermacher a vu pour la première fois l'être propre et la particularité de la communauté et de la vie communautaire chrétienne, ainsi que la spécificité propre à la conscience collective chrétienne. Il a découvert le christianisme primitif et a influencé d'une manière décisive les travaux de jeunesse de Hegel sur l'histoire de la religion et indirectement toute la systématique philosophique spécifique de Hegel. [*Schleiermacher sah zum ersten Mal des Eigensein und den Eigenart der Gemeindschaft und Gemeinschaftsleben und das Eigentümliche des christlichen Gemeindebewusstseins, er entdeckte das Urchristentum und*

[70] Cf. S.-J. Arrien, « Vie et Histoire (Heidegger, 1919–1923) », in *Philosophie*, 69/2001, pp. 51–69. Un livre du même auteur est à paraître aux éditions J. Millon en 2008.
[71] Cf. W. Dilthey, *GS* IV, p. 42 et p. 148 notamment (pour les pages où Schleiermacher est nommément cité).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

beeinflusste in entscheidender Weise Hegels Jugendarbeiten über die Geschichte der Religion und indirekt Hegels ganze spezifisch philosophische Systematik][72].

La chronologie bibliographique établie par A. Denker et T. Kisiel laisse à penser que ce jugement est directement inspiré par la note de l'esquisse consacrée au jeune Hegel que nous commentons ici même (notre note est datée de 1918 et les KNS de 1919). Dans un premier temps (1), il nous faut explorer les écrits de Dilthey sur le jeune Hegel de Francfort et sur Schleiermacher. On pourra peut-être retrouver ainsi ce que le jeune Heidegger a pu lire et emprunter. Et dans un second temps (2) seulement, nous irons piocher à la source, en relevant dans *L'esprit du christianisme et son destin* des éléments susceptibles d'avoir alimenté la phénoménologie de la vie religieuse de Heidegger.

Source

1.1 Plusieurs passages dans la *Jugendgeschichte Hegels* montrent cette « influence décisive » dont parle Heidegger. La première d'entre elle, particulièrement élégante, aurait pu être écrite pour la phénoménologie de la religion de Heidegger : « L'expérience vécue religieuse est ce qui conduit au-delà de la barrière des simples faits de conscience et qui ouvre [*aufschliesst*] un monde d'intuitions et de concepts, un monde inaccessible à la simple raison [*blossen Verstand*] »[73]. Certes, Dilthey n'utilise pas le terme « Vernunft », mais tout cela fleure quand même bon la critique de *La religion dans les limites de la simple raison*. Un premier geste d'émancipation vis-à-vis de Kant de la part de Hegel, qui passe qui plus est par le vécu religieux, voilà qui a de quoi attirer l'attention du jeune Heidegger. L'acte de reconnaissance de l'indépendance du vécu religieux est le point de départ indispensable pour qui cherche à analyser le vécu religieux selon de nouvelles catégories. Le second geste d'émancipation de Hegel par rapport à Kant nous ramène dans le giron de la vie de Jésus. Alors que, pour Kant, « la morale est l'asservissement du singulier par le général », l'existence de Jésus montre, au contraire, que la vraie « Sittlichkeit » exprime « "l'élévation du singulier au général,

[72] GA 56/57, p. 134.
[73] W. Dilthey, *GS* IV, p. 54.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'*Aufhebung* de deux opposés à travers leur réunion" – [dans] l'amour »[74]. Dilthey assimile ce retournement hégélien à une attaque en règle presque « cruelle » contre les principes kantiens.

Cela va sembler difficile à admettre pour le lecteur, mais il ne faut pas se focaliser ici sur la présence de l'*Aufhebung*, qui nous entraîne trop vite vers le Hegel de la *Phénoménologie de l'Esprit* une dizaine d'années plus tard. Certes, personne n'est dupe. Il y a bien ici, en puissance, les prémisses du système – tous les commentateurs s'accordent d'ailleurs sur ce point. Mais il faut se garder d'appliquer la seule méthode génétique et rétrospective, afin de voir ce qu'il y a de véritablement spécifique et de « kairologique » dans cette critique. Si l'on opère ainsi, on s'aperçoit que Hegel a abandonné l'idée que Jésus n'était que le porteur d'une éthique dont l'universalité rendait caduque la spécificité de tous vécus religieux. C'est un peu comme si Hegel, à travers une relecture de 1 Corinthiens 8, 1, s'était rendu compte que seul l'amour « édifie », et qu'il n'édifie pas seulement des lois éthiques abstraites. L'amour édifie des comportements religieux tous uniques en leur genre et connectés entre eux d'une certaine manière. Dilthey note que ces germes critiques réunissent Schleiermacher et Hegel, qui se déferont simultanément du géant (Kant) qui a dominé leurs premiers pas dans la philosophie. Il ne précise pas particulièrement ici l'influence de Schleiermacher sur Hegel, mais la concordance de leur affranchissement suffit à justifier l'intérêt que Heidegger porte aux deux penseurs.

À sa manière, Hegel apporte aussi une contribution singulière à la question de l'*homo religiosus*, laquelle rejoint Schleiermacher et par suite la position de Heidegger lui-même : c'est la « justification du dogme chrétien dans l'ancienne Dogmatique » qui devient caduque, et la « religiosité émergeant des besoins de la nature humaine » qu'il s'agit de comprendre. Hegel va donc s'attaquer à ce flux de conscience originaire qui caractérise la religiosité humaine. Il reconnaît ainsi *de facto* avec Schleiermacher que la religion est une « province autonome dans l'âme »[75] et semble désormais penser que l'essence du phénomène religieux implique de décontaminer la religion de la morale. Cependant, il a encore du mal

[74] *Ibid.*, pp. 76–77.
[75] F. D. E. Schleiermacher, KGA I. 2, p. 20.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à laisser la métaphysique sur le bord du chemin[76]. Dilthey suggère qu'il demeure sous l'influence de la métaphysique en raison d'un rapprochement (inattendu) avec la mystique (l'Évangile de Jean, Eckhart, Tauler) ; ce qui, semble-t-il, le distingue encore de Schelling et de Schleiermacher.

Un autre point réunissant Hegel, Heidegger et Schleiermacher réside dans l'importance qu'ils accordent tous trois à l'histoire. À cet égard, la description que fait Dilthey est éloquente. Le devoir de l'histoire, consistant à saisir et comprendre l'intériorité, connaît, avec Hegel notamment, un nouvel approfondissement au centre duquel réside la concentration sur les événements de la conscience historique. C'est le genre d'analyse singulière que Hegel a contribué à mettre en avant dans le cadre de la tâche d'élévation des sciences de l'esprit et de l'histoire à un niveau fondamental de connaissance ; tâche à laquelle il participe activement aux cotés de Niebuhr et Schleiermacher[77].

La tâche que confie Hegel à l'histoire préfigure en un sens Heidegger : « Cerner et comprendre l'intériorité » de la vie religieuse, c'est-à-dire sa facticité, est en somme ce que tente Heidegger dans sa phénoménologie de la religion. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il choisit de se préoccuper de la mystique médiévale : elle est, sous des expressions multiformes il est vrai, une mystique de l'intériorité. Fichte et Schelling avaient déjà préparé un terrain propice à l'avènement de l'histoire en replaçant le sujet au centre de la métaphysique[78]. Hegel accomplit un pas supplémentaire en reconnaissant que c'est l'historique qui détient la « multiplicité et la singularité individuelles »[79]. Parler d'histoire, c'est

[76] Cf. W. Dilthey, *GS* IV, p. 139.

[77] W. Dilthey, *GS* IV, p. 168 : « Die Aufgabe der Geschichte, Innerlichkeit zu erfassen, empfängt hierdurch eine neue Vertiefung : die im geschichtlichen Bewusstsein das Geschehene zusammenhaltende ungeheure Konzentration, die Verdichtung des Tatsächlichen in Begriffe, die Herrschaft über den Umkreis dieser historischen Kategorien – dies war die singuläre Gabe, welche Hegel hinzugebracht hat, als er neben Niebuhr und Schleiermacher an der Erhebung der Geisteswissenschaften und der Geschichte auf eine höhere Stufe der Erkenntnis sich beteiligte ». B. G. Niebuhr (1776–1831) : historien de l'Antiquité juive et chrétienne et philologue, correspondant de Schleiermacher et de F. H. Jacobi.

[78] Cf. A. Denker, « Heidegger und Fichte », in *Fichte-Studien*, 13/1997.

[79] GA 56/57, p. 134.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

parler de *Selbstwert*[80]. Le développement de la conscience religieuse est en réalité celui de l'histoire elle-même[81], et vice-versa.

1.2. Il est maintenant une autre source diltheyenne qu'il nous faut prendre en compte. Selon le passage des KNS que nous avons cité, Schleiermacher est celui qui a véritablement découvert ou redécouvert l'*Urchristentum*. Cela explique d'ailleurs en grande partie son influence sur le jeune Hegel, qui redécouvre le christianisme primitif après l'avoir sévèrement critiqué. Nous nous tournons donc maintenant brièvement vers l'interminable *Leben Schleiermachers* de Dilthey et les quelques pages qu'il consacre à la « Schleiermacher Anschauung vom Christentum »[82]. Dilthey se réfère au *Bref exposé* (*Le statut de la théologie*) paru une première fois en 1811. Il commence par noter un fait important : pour Schleiermacher, la connaissance du christianisme primitif est l'objet d'une partie de la théologie historique[83]. Cela appelle deux remarques. Primo : ce n'est certainement pas un hasard si le jeune Hegel de Francfort concentre lui aussi ses travaux sur la théologie historique. En effet, Dilthey consacre dans son *Histoire du jeune Hegel* un développement assez long à ce qu'il appelle le « theologisch-historisch Arbeit » ou les « theologischen-historischen Fragmente »[84]. Secundo : que Hegel fasse lui aussi de la théologie historique n'est pas étonnant puisque, selon Schleiermacher « la connaissance du christianisme […] se rattache d'abord à la théologie philosophique »[85]. La proximité, voire la parenté entre les deux tâches explique également que Hegel (en tant que philosophe de la religion), Schleiermacher (en tant que théologien) et Heidegger (en tant que phénoménologue de la religion) se soient sentis tous trois autorisés à traiter la question de l'*Urchristentum* sans pour autant avoir l'impression d'outrepasser leur domaine. De plus, cette proximité ouvre sur une liberté herméneutique presque totale : « chacun doit élaborer sa propre

[80] *Ibid.*
[81] *Ibid.*
[82] W. Dilthey, *GS* XIV/2 (*Leben Schleiermachers*, « Schleiermachers System als Philosophie und Theologie »), pp. 541–543. Il y a dans le même ouvrage (pp. 494–507) des éléments importants concernant les questions que nous avons abordées en 1. 1.
[83] *Ibid.*, p. 541 ; cf. Schleiermacher, *Bref exposé*, § 85, trad. fr. (*op. cit.*), p. 47.
[84] Cf. W. Dilthey, *GS* IV, pp. 60–68 et pp. 69–107. Nous étudierons la teneur de ces fragments plus loin.
[85] F. D. E. Schleiermacher, *Bref exposé*, « Erläuterung » du même § 85, trad. fr., p. 47.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

interprétation »[86] du christianisme primitif écrit Schleiermacher. N'est-ce pas là le feu vert que Hegel et Heidegger attendaient ? Bien que tous deux se focalisent principalement sur la théologie historique, parce qu'elle circonscrit une période au cours de laquelle l'essence du christianisme s'est donnée dans toute sa pureté[87], leurs travaux ne peuvent pas ne pas déborder sur la théologie exégétique, car celle-ci est, dans son essence même, une herméneutique qui cherche à interpréter le christianisme primitif à partir de ses documents originels [*Urkunde*]. Ces documents présentent *historiquement* l'effectivité [*Wirksamkeit*] du Christ dans l'histoire[88]. C'est la raison pour laquelle on trouve chez Hegel comme chez Heidegger (notamment dans son cours sur les Épîtres de Paul) des analyses des écrits néo-testamentaires. Cependant, celles-ci demeurent toujours dans la sphère de leurs tâches philosophique et phénoménologique respectives[89].

Si le besoin éprouvé par le jeune Hegel de se tourner vers le christianisme primitif peut s'expliquer en termes d'influence (Schleiermacher), il résulte également d'un besoin d'étudier *l'histoire en devenir* de l'*Urchristentum*[90]. Hegel va puiser chez Schleiermacher des éléments pour une analyse kairologique du christianisme et Heidegger suit ce processus de très près. La théologie historique permet de donner la mesure de l'« unité interne de vie »[91] du christianisme, laquelle n'est à son tour compréhensible qu'en regard de l'*Umwelt* historique à l'intérieur de laquelle elle est née, a évolué et évolue encore. Pour cette raison, Hegel va consacrer une étude à l'histoire de la religiosité juive et Heidegger va bientôt s'arrêter sur la définition juive de la foi.

Exégèse

Pour finir, nous devons encore évoquer le texte hégélien en propre. L'examen de la *Jugendgeschichte* ne dispense pas de lire Hegel dans le texte. Précisons tout d'abord que cet écrit n'a toujours pas été repris à ce jour dans

[86] *Ibid.*, § 89, trad. fr., p. 48.
[87] W. Dilthey, *GS* XIV/2, p. 541.
[88] F. D. E. Schleiermacher, *Bref exposé*, § 105, trad. fr., p. 52.
[89] Cf. par exemple GA 60, p. 67.
[90] F. D. E. Schleiermacher, *Bref exposé*, § 87, trad. fr., p. 48.
[91] *Ibid.*, § 83, trad. fr., p. 47.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les *Gesammelte Werke*. Beaucoup de reprises chronologiques et de retouches au niveau du texte même semblent s'imposer. Ceci explique peut-être cela. Nous disposons cependant d'une bonne traduction française réalisée par O. Depré et c'est avec celle-ci que nous travaillerons[92]. Pour introduire à ce texte, à propos duquel Dilthey déclara que Hegel n'avait « rien écrit de plus beau »[93], il semble bon de citer un passage du traducteur qui, en même temps qu'il synthétise bien le propos hégélien, propose une hypothèse de lecture que nous rejetons partiellement : « Mêlant exégèse, anthropologie culturelle et théologie, Hegel élabore en fait, sous forme d'ébauches, d'esquisses ou de notes de lecture diverses, les prémisses de sa philosophie de maturité en étudiant la manière dont un esprit se donne à lui-même à travers de multiples manifestations de son propre destin »[94]. Avec ce que nous avons déjà dit, le lecteur comprendra que nous cautionnons le tout premier passage, mais que nous nous inscrivons en faux contre le second. Non pas que cette interprétation génétique globale soit erronée, mais elle ne nous intéresse tout simplement pas. D'ailleurs, elle n'a pas intéressé Heidegger non plus, puisqu'il prend la peine de mentionner le fait qu'il s'intéresse au « jeune » Hegel et à sa position « précoce » sur la religion. C'est *délibérément* qu'il se meut *uniquement* dans la pensée du *jeune* Hegel et pas en dehors d'elle. Par contre, Depré a raison d'insister sur cet éclectisme, ce savant mélange d'« exégèse, d'anthropologie culturelle et de théologie ».

2.1. Commençons par évoquer brièvement *L'esprit du judaïsme*. Sur un plan général, il s'agit pour Hegel d'écrire une « histoire de la religiosité juive », une sorte de précis partiel mais non moins objectif. En fait, objectif, l'écrit en question ne l'est qu'à moitié. En effet, pour établir la spécificité du christianisme, il fallait nécessairement marquer son opposition à la religion d'Israël[95]. Pour le jeune Hegel, le judaïsme exemplifie « la foi positive ou légalisme »[96]. Cela n'est pas très surprenant eu égard à ses critiques du milieu dans lequel Jésus lui-même a vécu, son *Sitz im*

[92] G. W. F. Hegel, *Premiers écrits (Francfort 1797–1800)*, trad. fr. O. Dupré, Paris, Vrin, 1997 ; duquel est extrait *L'esprit du christianisme et son destin. Précédé de l'esprit du judaïsme*, Paris, Vrin, 2003. Nous travaillons avec cette dernière édition.

[93] W. Dilthey, *GS* IV, p. 68.

[94] O. Dupré, Introduction à *L'esprit du christianisme et son destin*, *op. cit.*, p. 20.

[95] W. Dilthey, *GS* IV, p. 69.

[96] H.-S. Harris, *Le développement de Hegel. I. Vers le soleil 1780–1801*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1981, p. 257 ; cité par O. Dupré dans son Introduction, p. 9. Cf. aussi,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Leben hébraïque, que nous avons déjà évoquées plus haut. Mais n'y a-t-il pas d'autres lectures possibles ?

Dans le texte 63, Hegel relève des éléments qui ont pu interpeller le jeune Heidegger. Il en est ainsi du concept de « situation »[97] dont Heidegger mesurera la richesse grâce aux travaux de la *Religionsgeschichtliche Schule* et plus tard de Jaspers. Par exemple, la situation du juif Moïse n'est pas la même que la « situation » du peuple juif. Par conséquent, l'explicitation de la prédication mosaïque requiert que l'on se penche sur l'histoire personnelle du prophète. Des influences « étrangères »[98] s'y croisent et exigent qu'on en mesure l'importance. La figure de Moïse a ceci de particulier que le prophète est « parvenu à une unité de son être »[99]. Cela, laisse entendre Hegel, ne peut venir que de la grâce de Dieu. La conséquence théologique de cet événement n'est ni plus ni moins que le commencement de l'histoire du salut : « le plan [échafaudé par Moïse et inspiré par Dieu] de libérer son peuple »[100]. Ce premier exemple nous permet d'exprimer notre thèse d'une possible « lecture parallèle ». Une lecture de l'événement mystique dans l'histoire du judaïsme – ainsi que dans le christianisme – que l'on pourrait qualifier, avec Henry Corbin, de « hiéro-historique ». C'est cette hypothèse qu'il nous faut essayer de confirmer. Le Moïse de Hegel n'est pas qu'un personnage légaliste. Certes, il cherche à imposer de nouvelles contraintes éthiques, un nouveau mode de vie, etc.[101] Mais faut-il ne retenir de cet effort qu'une leçon moraliste ? Tout d'abord, il y a le geste de libération, un geste authentique qui pèse le même poids en phénoménologie, en mystique et en théologie. Hegel s'avise de ce fait et modère sa diatribe. Moïse est aussi l'homme du « temps de l'imagination, des théophanies et des prophètes »[102]. Notre lecture privilégie donc l'existence chez le jeune Hegel d'une articulation entre l'un et l'autre Testament, puisque Moïse

toujours selon Dupré, Y. Kubo, *Der Weg zur Metaphysik. Entstehung und Entwicklung der Vereinigungsphilosophie beim frühen Hegel*, München, Wilhelm Fink, 2000, p. 87.

[97] G. W. F. Hegel, *L'esprit du judaïsme*, *op. cit.*, p. 33.

[98] *Ibid.*

[99] *Ibid.*, p. 34.

[100] *Ibid.*

[101] *Ibid.*

[102] *Ibid.*, p. 35.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

possède déjà « une vie intérieure » ; une vie que Jésus, Jean et les autres acteurs de l'*Urchristentum* s'efforceront de consolider[103].

Un second aspect de l'analyse hégélienne du judaïsme consiste à opposer strictement le naturalisme ambiant de l'époque aux efforts des prophètes, notamment Abraham, pour s'en dégager[104]. Il n'est pas inutile de noter que cette opposition prend chez le jeune Hegel la forme d'un combat entre les dieux grecs et le Dieu un du monothéisme. Louer un dieu grec revient à jouer avec la nature ; *ne* louer *que* le Dieu un permet d'espérer « la sécurité de son existence incertaine contre cette nature ». Abraham cherche ou recherche le Dieu qui le « protège, le Seigneur de sa vie entière ». On ne saurait trop rappeler que le jeune Heidegger des années 1915–1920 entretient une certaine inimitié vis-à-vis de la Grèce, sa religion et sa philosophie. Bien sûr, Hegel ne raisonne pas exactement de la sorte, mais Heidegger a très bien pu procéder à une telle lecture parallèle. Un passage de Hegel à propos d'Abraham étaye cette possibilité :

> Ce regard porté au-delà du présent, cette réflexion sur un tout de l'existence auquel sa postérité appartenait aussi, voilà ce qui caractérise la vie d'Abraham, et sa divinité est son image en reflet, elle conduit ses pas et ses actions, elle lui fait des promesses pour l'avenir, elle lui présente son tout réalisé, c'est elle qu'il voit en pensant l'avenir dans les buissons sacrés[105].

Étrangement, cette phrase concentre nombre de thèmes de la phénoménologie heideggerienne de la vie religieuse. Un « regard porté au-delà du présent » pointe vers le futur eschatologique, la promesse du salut comme motif authentique de la vie religieuse. Le « tout de l'existence » reflète la volonté heideggerienne de penser le sujet religieux comme un tout indivis. Le prophète de Hegel s'efforce de rassembler son être. Abraham semblait en effet déjà pratiquer en son temps une forme de dis-cès. Du moins est-ce ce que l'on est amené à penser en lisant Hegel dans le texte 66[106]. D'abord, Abraham vit déjà sa vie religieuse sur le mode du « comme si » qui s'imposera chez Paul et chez Jean (leurs

[103] *Ibid.*, p. 35.
[104] *Ibid.*, p. 39 et p. 41 (Text 65).
[105] *Ibid.*, p. 42.
[106] *Ibid.*, p. 46.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vécus sont en cela calqués sur l'existence du Christ lui-même) : « Il était étranger sur terre et il retournait toujours à son Objet »[107]. Ensuite, il effectue longtemps avant Eckhart une sorte de percée [*Durchbruch*] en retour, depuis les multiples particularités du monde vers « l'unité qui le contient » : « Ce qui était le plus élevé pour Abraham, écrit Hegel, c'était une grande unité qui englobait et contenait tout multiple »[108]. Enfin, la foi d'Abraham inaugure et préfigure la **πίστις** paulinienne ainsi que la *fiducia* luthérienne : « une foi solide » dans l'adversité de la tribulation ; une « confiance posée sur cet objet » ultime qu'est Dieu[109]. Toutes ces indications tendent à montrer que la lecture hégélienne des prophètes pré-chrétiens a peut-être aidé Heidegger à comprendre quels étaient les *centres vitaux* de la religion chrétienne[110].

2.2. Reste encore l'écrit le plus important, ledit *L'esprit du christianisme*. Composé de trois longs textes, seuls deux d'entre eux intéressent notre propos, le troisième se bornant à indiquer quelques pistes pour une exégèse morale du Sermon sur la montagne. Nous avons déjà dit que la philosophie du jeune Hegel de Francfort est un savant mélange de plusieurs disciplines gravitant toutes autour du phénomène central de la vie. Le jeune Heidegger est lui aussi un fervent adepte de cette notion pendant les années 1916–1924. L'analyse synthétique des deux textes de Hegel que nous proposons montre que la pensée de Francfort a dû avoir un impact sur la première phénoménologie de la vie heideggerienne, bien que les éléments tendant à accréditer cette influence soient textuellement réduits.

« À l'époque où Jésus… », le texte 80, consacre une première fois le passage du judaïsme au christianisme. Jésus est « apparu au sein de la nation juive »[111], mais à un moment particulier de son histoire, lorsque celle-ci était dans un « état qui conditionne, tôt ou tard, l'éclatement

[107] *Ibid.*
[108] *Ibid.*
[109] *Ibid.*
[110] Il aurait fallu consacrer d'autres pages au texte 79/82 « Abraham, né en Chaldée… » qui livre une fine analyse psychologique des juifs et prophètes juifs dont Dilthey (et Heidegger) n'aurait certainement pas renié la justesse ; ainsi que des remarques très justes sur la culture du judaïsme, qui pourraient être rapprochées de « l'acte culturel organique » selon Heidegger.
[111] G. W. F. Hegel, *L'esprit du christianisme*, *op. cit.*, p. 95.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'une révolution ». Qu'est-ce à dire, sinon que l'*Umwelt* de Jésus est juif, mais qu'en même temps, il était sur le point de rompre. Un hégélien traditionnel verrait à coup sûr dans cette réflexion les germes de la philosophie de l'histoire développée par le Hegel tardif. Cela n'est pas faux. Mais Heidegger a probablement souhaité travailler davantage à partir de l'*événement* du Christ qui fait irruption dans l'histoire qu'avec la perspective génétique du développement d'un peuple. Certes, les deux textes en question de Hegel sont dominés par l'idée d'une « réconciliation »[112] – au demeurant plus morale qu'historique –, mais celle-ci se modalise également sous la forme de ce que Hegel appelle « l'union »[113]. Dès lors, il n'est pas étonnant que certains commentateurs (B. Bourgeois par exemple) aient décelé des traces de mysticisme dans ces écrits et que Heidegger s'y intéresse dans le cadre de son cours sur les fondements philosophiques de la *mystique* médiévale. Notons au passage que Hegel prend soin de distinguer Jean des autres auteurs évangéliques que sont Matthieu, Marc et Luc. Le Christ des synoptiques se présente comme une figure résolument morale, alors que le Christ de Jean a « un contenu plus religieux » et l'accent est mis sur la relation entre le Fils et le Père ainsi que sur leur unité[114]. Il est tout d'abord remarquable que la vision de Jean ne soit pas dévaluée au profit de la vision plus kantienne des Matthieu, Marc et Luc. C'est la preuve d'un « tournant » dans la pensée du jeune Hegel et un motif supplémentaire pouvant expliquer l'intérêt que lui a porté Heidegger.

Passons maintenant à l'examen de la notion de vie. La vie, écrit Heidegger est « équivoque ». Il s'y mêle diverses influences, certaines plus authentiques que d'autres. Dans tous les cas, « il est capital de garder à l'esprit que le terme de *zoè*, *vita*, désigne un phénomène fondamental autour duquel gravite l'interprétation grecque, vétéro-testamentaire, néo-testamentaire chrétienne et gréco-chrétienne de *Dasein* humain »[115].

[112] E. Brito, art. « Hegel », in *DCT*, p. 517.
[113] G. W. F. Hegel, *L'esprit du christianisme*, *op. cit.*, p. 99.
[114] *Ibid.*, p. 102.
[115] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1922), in *Dilthey-Jahrbuch* 4, 1986–87, F. Rodi (Hg.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht ; cité dans la traduction française de J.-F. Courtine (TER Mauvezin, 1992), pp. 5–6.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Parmi ces directions de sens, Hegel semble privilégier le sens néotestamentaire et s'efforce de présenter l'extrême intrication de la vie et de la religion dans le cadre du christianisme. Il y a fort à parier que Heidegger se soit arrêté sur le passage suivant, que nous nous permettons de reproduire dans sa presque totalité, tant il nous a semblé important :

> Dieu et l'homme doivent [donc] être un – mais l'homme est le fils, et Dieu est le Père ; l'homme n'existe que dans la mesure où il est […] *modification*, et c'est pourquoi le Père est aussi en lui ; en ce fils sont aussi ses disciples ; eux aussi sont un avec lui, ils sont une transsubstantiation réelle, [il y a] une présence réelle du Père dans le fils et du fils dans ses disciples […] cette relation […] est une vie vivante de la divinité en eux. – C'est cette foi en lui que réclame Jésus, – la foi dans le fils de l'homme ; [la foi] selon laquelle lui et le Père habitent en lui, et selon laquelle lui et le Père habitent aussi en celui qui croit en lui. – Cette foi est immédiatement opposée à l'objectivité de la passivité – et elle se distingue de la passivité des exaltés qui veulent produire ou ressentir en eux une présence de Dieu et du Christ en se distinguant alors eux-mêmes de l'*être* qui règne en eux ; ils sont donc à nouveau dominés par un objet – et vouloir nous libérer d'un Christ historique objectif ainsi que de sa dépendance en le rendant si subjectif qu'il serait un idéal, signifie justement lui prendre la vie, en faire une pensée, une substance opposée à l'homme ; or une pensée n'est pas le Dieu vivant[116].

On mesure ici tout ce qui sépare le jeune Hegel de celui de la maturité. En même temps, on ne peut guère nier que Heidegger ait trouvé dans ce genre de passage des éléments utiles à sa phénoménologie de la religion. Nous verrons dans une note ultérieure comment il s'approprie la notion de modification en croisant ses caractéristiques purement théologiques et ses caractéristiques phénoménologiques (puisées chez Husserl). Contentons-nous pour le moment de noter que le sens référentiel [*Bezugssinn*] qui relie le Père, le fils et les disciples, relève d'une mystique de la vie. La notion de « vie vivante » est ce que visait déjà Heidegger en 1915 dans l'introduction à l'habilitation sur Duns Scot en cherchant à circonscrire le « vif de la vie » [*lebendigen Leben*][117]. En effet, seule la divinité immanente au sujet croyant permet d'expliquer la vivacité [*Lebendigkeit*] de sa vie religieuse. Hegel a également conscience que le sentiment mystique authentique ne peut englober tout et tout le monde. Si mystique il

[116] G. W. F. Hegel, *L'esprit du christianisme*, *op. cit.*, p. 105.
[117] GA 1, pp. 147–148 ; trad. fr., p. 35.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

doit y avoir, il faudrait davantage se tourner vers le « sentiment de dépendance absolue » de Schleiermacher que vers une mystique des « exaltés ». Ces derniers cherchent en vain à sortir de leur « être », alors que c'est bien plutôt en se recadrant dans la matrice de celui-ci que l'on devient capable d'expériences religieuses authentiques. Heidegger : « Structurellement parlant, la vie n'a pas besoin de sortir d'elle-même pour réaliser ses véritables tendances. Elle ne se parle toujours à elle-même que dans son propre "langage". Elle se pose à elle-même des devoirs et des exigences qui toujours demeurent dans son propre rayon, en sorte que si elle cherche à dépasser ses limitations […] ce n'est jamais que "dans" le caractère fondamental désigné par sa propre autosuffisance »[118]. Ainsi en est-il de l'être de la vie religieuse. Des bribes d'ontologie de la religion, il y en a aussi dans l'esquisse de Heidegger. Nous avions jusqu'alors peiné à retrouver leur provenance. On peut maintenant supposer que Hegel y est peut-être pour quelque chose. Est-ce un hasard si Heidegger, à l'instar de Hegel, rapprochera l'ontologique de l'historique ? Le Jésus de l'histoire n'est pas absent des préoccupations de Hegel, non plus de Heidegger. Au contraire, il a sa place au centre de la philosophie et de la phénoménologie de la religion. Peut-on encore appeler ces parallélismes des coïncidences ? On nous permettra d'en douter.

Finissons l'examen du texte 80 en évoquant les traits de l'exégèse néo-testamentaire hégélienne et ses possibles rapports aux linéaments d'herméneutique théo*logique* présents dans la pensée heideggerienne. Hegel remarque un parallélisme entre Mt 4, 17 et Mt 5, 17. Au « Convertissez-vous, car le Royaume des Cieux est tout proche » répond et correspond « N'allez pas croire que je sois venu abroger la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu abroger, mais accomplir ». L'association eschatologie-*Vollzug* est une figure centrale de la phénoménologie de la religion heideggerienne. Hegel s'attarde sur le « *plèrosai* » et note : « compléter, accomplir par les sentiments, en ajoutant l'intérieur à l'extérieur »[119]. Il semble que le paradigme de l'intériorité, central dans l'analyse heideggerienne de l'expérience vécue religieuse, ne doive pas seulement aux mystiques

[118] GA 58, p. 31 (trad. S.-J. Arrien, art. cit., pp. 66–67).
[119] G. W. F. Hegel, *L'esprit du christianisme*, *op. cit.*, p. 112.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

médiévaux, mais également à Hegel, par le truchement du Nouveau Testament et notamment de Saint Matthieu[120].

Passons au dernier écrit, le texte numéroté 83/89 et intitulé « Modification vivante…, Jésus apparut peu de temps… »[121]. On relève une nouvelle formule exprimant la nécessité du passage du judaïsme au christianisme au cours d'« une époque de fermentation interne ». Hegel est l'un des précurseurs de la dimension historique interne et individuelle de la religion qui ouvre toujours déjà une forme d'auto compréhension de la vie religieuse. Certains auront reconnu l'avènement de la religion nouvelle, parce qu'étant parvenus à un état de maturation suffisant pour re-connaître la force surnaturelle de la nouvelle religion à l'intérieur même de son historicité. Hegel ne dit pas autre chose lorsqu'il inscrit la sur-naturalité du Christ historique dans le sous-naturel, ce que Heidegger glose par le pré-théorétique[122].

Hegel insiste pour que ce passage soit qualifié de « modification vivante de la nature humaine ». Cette modification, c'est évident, concerne en premier lieu Jésus et la foi nouvelle qu'il offre au monde. Mais par extension, elle s'applique à ses disciples, sujets d'expériences vécues religieuses authentiques, puisqu'ils vivent en lui[123]. En somme, Jésus est venu pour satisfaire (accomplir) au plus haut point le « sentiment d'absolue dépendance » déjà présent dans la conscience du sujet religieux juif ; un sentiment présent en tous individuellement, qui n'en tire pas moins sa force de la communauté[124]. Jésus symbolise ce que Hegel appelle « le subjectif en général ». Ce principe original semble tout spécialement façonné pour la vie religieuse en ceci qu'il permet d'expliquer le remplissement et l'accomplissement [*Erfüllung*] de vécus religieux *différents* sur un *même* modèle. La « communauté » religieuse d'individus est aussi communauté d'accomplissement d'une même intuition (309).

[120] Nous avons montré dans notre étude « Souci de soi, souci du salut » les effets de la lecture de Saint Matthieu sur la compréhension heideggerienne de l'intériorité, qui doit être médiatisée par l'« internus homo » de Thomas a Kempis.
[121] G. W. F. Hegel, *L'esprit du christianisme*, *op. cit.*, pp. 119–241.
[122] *Ibid.*, p. 105.
[123] Pour la modification/modalisation et l'extension appliquée à la foi, cf. notre chap. XVI.
[124] *Ibid.*, p. 122.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger comprend bien qu'il ne s'agit pas seulement de morale ou de mœurs mais aussi – et surtout – de commandements religieux qui ont rapport à l'amour, la vie, la mort, les choses dernières et le salut. Pour Hegel, l'être prime clairement sur le devoir-être[125]. Sur un plan systématique, il ne fait plus aucun doute que si Heidegger s'oppose aux néokantiens, c'est, au moins en partie, au nom du jeune Hegel. Le jeune Hegel et le jeune Heidegger *contre* Kant et les néokantiens, l'être contre le devoir-être. Il se pourrait bien que la vérité du jugement en termes d'intuition soit plus authentique que la vérité du jugement en terme de valeur[126]. Hegel privilégie la subjectivité sur l'universalité, Heidegger parlera de « l'universalité limitée du comprendre phénoménologique »[127]. Il soulignera avec force la contribution silencieuse de Hegel à l'herméneutique. Il insistera sur le fait que sa philosophie ne doit pas (seulement) être comprise « comme un panlogisme »[128]. Ce serait mal la juger, ou tout simplement oublier que le jeune Hegel employait bien moins le principe de systématisation « tout ce qui est réel est rationnel et tout ce qui est rationnel est réel ». Au contraire, Hegel est l'un des premiers à mettre en évidence le lien intime qui unit l'histoire et la vivacité de la vie[129], un lien qui passe *essentiellement* par l'*être*. À l'inverse, Kant et les néokantiens se sont révélés incapables d'une ontologie satisfaisante. Heidegger n'a pas accepté que « la distinction entre l'être psychique réel factuel et le devoir-être idéal […] de Rickert ait pour effet d'expulser tout ce qui relève de l'être [hors] de la problématique de la philosophie »[130]. Il est fort possible que le jeune Hegel ait permis au jeune Heidegger de comprendre qu'il n'y avait pas de contradiction insurmontable entre l'être et la valeur. Au contraire, la valeur est présente au sein même de l'ontologie, comme « Wertnehmen » [*prise de valeur*] qui a sa source dans « le phénomène originaire de l'origine, la constitution de la vie en et pour soi »[131]. Hegel : « Tout commandement ne peut

[125] *Ibid.*, p. 128.
[126] Cf., J. Greisch, *AV&AS*, p. 119.
[127] GA 58, p. 238 (§ 12.). C'est aussi le parti de Lask, qui évolue sur un terrain relativement kantien.
[128] *Ibid.*
[129] *Ibid.*
[130] J. Greisch, *AV&AS*, p. 256.
[131] GA 56/57, p. 48.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

donc exprimer qu'un devoir-être, car il est universel, et il annonce par là en même temps son indigence, à savoir qu'il n'exprime pas un *être* ; à un commandement tel que : "tu ne tueras point", Jésus oppose une vertu, la conviction de l'amour humain […] cette vertu est remplie d'une *plénitude vivante* plus riche que le froid commandement de la raison »[132]. À quoi fait écho la déclaration de guerre de Heidegger à l'encontre de Rickert : « il est bien plus difficile de s'expliquer avec la vie, que de venir à bout du monde à l'aide ou à partir d'un système »[133]. Que cette *Auseinandersetzung* avec la vie ait commencé chez Heidegger notamment par un examen de la religion et de la philosophie religieuse du jeune Hegel, voilà ce qu'il nous faut retenir pour l'avancée de notre étude.

Nous avons encore remarqué une étrange ressemblance entre Hegel et Heidegger concernant leurs phénoménologies de la vie respectives. Il se trouve que l'on rencontre dans l'esquisse une formule bien proche de *L'esprit du christianisme*. Heidegger écrit : « La vie n'engendre que la vie » (309). Chez Hegel, on lit : « la vie ne diffère pas de la vie »[134]. Que les deux philosophes axent leurs analyses sur le phénomène central de la vie représente déjà une certaine communauté de pensée étonnante. Mais que tous les deux formulent une sorte de tautologie en ce qui la concerne conforte l'idée d'une influence. Pour Heidegger, cette tautologie doit être comprise comme « une connexion tout à fait originelle qui possède sa légitimité propre » (309) ; pour Hegel, elle engage également une certaine légitimité de type historique qui trouve son expression dans la notion de destin. Heidegger s'efforce de penser la vie religieuse hors de toute influence, si ce n'est sa propre téléologie. Hegel marque également que la téléologie de type légaliste est « plus tardive que la vie »[135]. Tous deux refusent l'influence de téléologies étrangères à la vie religieuse. Le commandement moral, qu'il soit de type kantien ou judaïque, ne peut prétendre à l'authenticité.

[132] G. W. F. Hegel, *L'esprit du christianisme*, *op. cit.*, p. 131. Notons au passage que Heidegger suit Hegel en pariant, comme nous l'avons déjà fait remarquer, sur « la productivité du non ». Un tel principe est également présent dans le religieux, précisément dans la figure de Jésus. Le jeune Hegel en rend compte (*op. cit.*, p. 132).
[133] GA 59, p. 165.
[134] *Ibid.*, p. 149.
[135] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Comme le notait Reinach, la *Wirklichkeitsnehmung* « se tient contenue de manière immanente dans la signification du vécu lui-même ». Ainsi la sphère religieuse ne reçoit sa signification que de la téléologie qui lui est propre, en l'occurrence, l'eschatologie. « Dans le destin, écrit Hegel, l'homme reconnaît sa propre vie ; et la supplication qu'il lui adresse n'est pas la supplication adressée à un maître, mais un retour à soi et un rapprochement de soi-même »[136]. Il est fort probable que Heidegger ne partageait pas entièrement les vues téléologiques de Hegel, mais il a pu reconnaître en lui un artisan de la détermination de la religion par elle-même, et de l'opinion selon laquelle cette méthode seule permet d'accéder à l'originarité de la vie religieuse. À ce titre, Hegel est lui aussi un précurseur de la phénoménologie de la religion[137]. Dans le prolongement de Schleiermacher, il se penche sur le christianisme primitif afin de comprendre comment il s'est compris lui-même : dans l'horizon de quelle temporalité, en raison de quels motifs, avec quelle ontologie, etc. Autant de questions que Hegel aborde, même s'il n'y apporte pas toujours de réponses satisfaisantes. À l'inverse, le jeune Hegel va déjà très loin dans la description christologique, en faisant du Messie un être d'amour et de réconciliation, un chemin dans lequel Heidegger s'engage parfois – et qui sous-tend, nous l'avons montré, nombre d'analyses amorcées dans l'esquisse – sans toutefois vouloir donner plus de précisions. L'impossibilité, voire l'incapacité heideggerienne à parler du Christ demeure le véritable problème irrésolu de notre commentaire. Nous y voyons par ailleurs les symptômes d'une « dette impensée » bien plus intrigante que la dette à l'égard de l'héritage hébraïque[138].

Citons pour finir un passage remarquable qui résonne comme un écho lointain au propos heideggerien :

> À travers l'association du Jésus réel et du Jésus transfiguré, divinisé, cette oscillation [entre la réalité et l'esprit] indiquait la satisfaction de la plus profonde pulsion religieuse,

[136] *Ibid.*, p. 151.

[137] Cf. C. Jambet, art. « Philosophie : de la théologie rationnelle à la religion », in *Atlas des Religions*, Paris, Universalis, 1988, p. 58.

[138] Nous ne traitons pas nombre d'autres réflexions hégéliennes qui auraient pu faire l'objet d'une comparaison, et souvent d'un rapprochement, avec les thèmes traités par Heidegger : l'eucharistie (pp. 173–178), la prière, le Prologue de Jean et la foi (pp. 185–188 ; nous en parlons brièvement dans le chap. XVI), ainsi que la trinité.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mais ne la garantissait pas, et en faisait une nostalgie infinie, indéfectible et inassouvie ; car face à la nostalgie dans son exaltation mystique la plus haute, dans les extases des âmes les plus finement organisées, respirant l'amour le plus haut, se tient toujours l'individu […] [cet individu] leur fait toujours face, il reste éternellement dans leur conscience, et ne laisse jamais la religion devenir une vie accomplie[139].

Certes, il existe bien un *Vollzug* de la vie religieuse, mais la marque de celui-ci n'est-elle pas précisément son incomplétude, la part manquante jamais retrouvée ? Cette idée transparaît selon nous partout dans l'esquisse heideggerienne, laquelle semble ne jamais se contenter de tel ou tel vécu religieux, qu'il s'agisse des mystiques médiévaux ou même du christianisme primitif mais recherche toujours une expérience plus authentique. Or, cette exigence ne semble pas être celle de la phénoménologie à proprement parler, qui pourrait très bien se contenter de travailler avec ce qu'elle a ; mais plutôt celle d'un homme, un philosophe, dont la pensée, si ce n'est la vie, semble encore indéniablement empreinte d'une certaine religiosité.

[139] G. W. F. Hegel, *L'esprit du christianisme*, *op. cit.*, p. 151.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE XV

PROBLÈMES

La note « Problèmes » est sans conteste l'une des plus compliquées à comprendre et surtout à contextualiser. Cela tient autant à la forme qu'au contenu. On peut découper l'ensemble en deux petites unités, dont chacune met en avant un concept clé. L'extrême difficulté à aborder ce texte nous a dissuadé d'en donner un commentaire fourni. Nous avons préféré nous contenter de poser quelques jalons interprétatifs et de montrer que, malgré son obscurité, la note tient sa place dans l'esquisse.

1. L'expérience vécue de l'être

Heidegger écrit :

L'*expérience vécue de l'être* dans sa typique, au cours de périodes particulières de l'histoire des idées ou de l'esprit et dans les différents mondes du vécu. (Poésie lyrique, l'art en général, la science, etc. par exemple *Verhaeren* et *Werfel*). Aujourd'hui par exemple, elle n'est pas sommative, caractérisée par la conformité à la connexion, mais téléologiquement, selon la charge axiologique, selon le caractère d'un acte [*Das Seinserlebnis in seiner Typik innerhalb bestimmter Perioden der Geistesgeschichte und innerhalb verschiedener Erlebniswelten (Lyrik, Kunst überhaupt, Wissenschaft und so fort ; zum Beispiel* Verhaeren *und* Werfel*). Heute ist es zum Beispiel nicht summativ, zusammenhangmässig charakterisiert, sondern teleologisch, wertnehmend, aktcharakterhaft*].

La première remarque qui s'impose, bien sûr, est celle qui consiste à noter la présence précoce de la notion d'expérience vécue de l'être. Heidegger en parle assez peu de manière explicite dans l'esquisse. Ce n'est donc pas inutile de le souligner. Ensuite, on observe une sorte de déplacement thématique. La religion n'est pas directement le sujet de la note. Cela amène d'ailleurs à se demander si, oui ou non, elle est au moins sous-entendue quelque part. La réponse n'est pas évidente. Tout dans cette note indique un possible télescopage du sacré et du profane, de leurs temps et de leurs histoires. On apprend ainsi qu'il existe une « typique de *l'expérience vécue de l'être* ». Certes, le lecteur peut douter un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

instant, mais il ne tardera pas à s'apercevoir qu'il ne s'agit pas ici de la « typique » au sens où Kant comprenait ce terme. Bien au contraire, il faut entendre résonner dans ce mot la voix de l'herméneutique. La typique heideggerienne semble plutôt être dérivée du grec τυπικός, « qui représente, allégorique ». L'expérience vécue de l'être se fait représenter à chaque période d'une manière particulière, et s'interprète par un type symbolique. Le risque est grand de projeter sur cette idée la structure de l'histoire de la métaphysique développée par le second Heidegger. On ne pourrait reprocher à quiconque de tenter cette opération et de vouloir en montrer la légitimité. Mais une fois encore, l'essentiel nous semble ailleurs, hors de l'analyse génétique. Ce qui est frappant, c'est que Heidegger se mette à mesurer l'expérience vécue de l'être à l'aune de la *Geistesgeschichte*. D'ailleurs, qu'entend-t-il par-là ? S'agit-il de l'histoire de l'esprit ou de l'histoire de l'Esprit ; de celles des lettres ou des idées[1] ? La thèse de l'histoire hégélienne de l'Esprit aurait pu représenter une piste intéressante si Heidegger, comme nous l'avons démontré à plusieurs reprises, n'avait pas montré qu'il la combattait, notamment à travers une sévère critique de Troeltsch. Il faut donc prendre garde à ne pas concevoir une histoire de l'esprit absolument téléologique comme l'est celle de Hegel, et se rapprocher davantage d'une histoire de l'esprit foncièrement kairologique, dans laquelle l'expérience vécue de l'être et l'instant se conditionnent mutuellement.

Remarquons ensuite le croisement fortuit entre l'histoire de l'esprit et la multiplicité des mondes du vécu. Si Heidegger utilise l'expression « *Seinserlebnis* » au singulier, on peut s'imaginer malgré tout qu'il existe non pas une seule mais plusieurs expériences vécues de l'être ; suivant la multiplicité des mondes du vécu ainsi que les « possibilités *essantielles* [*wesenhaft*] de leurs connexions et de leurs complexifications ». Dès lors, l'idée avancée d'une typique herméneutique se fait plus solide. On a

[1] Une traduction littérale donne « histoire de l'esprit » ; la même teintée d'hégélianisme « histoire de l'Esprit ». Si l'on se calque sur *Geisteswissenschaft*, on obtient « histoire des lettres ou des sciences humaines » . Enfin, il serait aussi possible de traduire par « histoire des idées », comme le suggère M. Fritsch et J. A. Gosseti-Ferencei, les traducteurs de la version anglaise de la GA 60. Notons au passage qu'aucun commentateur de l'esquisse (Kisiel, Van Buren, Greisch et les quelques autres) ne s'arrête sur cette note.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plusieurs interprétations de l'expérience vécue de l'être à plusieurs périodes de l'histoire de l'esprit, correspondant à plusieurs interprétations de plusieurs situations du comprendre et du se-comprendre.

2. Mystique et poésie

La mention des deux poètes E. Verhaeren et F. Werfel s'inscrit dans l'atmosphère étrange de la note. Dans les chapitres précédents, nous avons montré que le vécu religieux conserve sa singularité envers et contre tout. Mais avec la mention de Verhaeren et Werfel, on est en droit de se demander si une ou plusieurs expériences vécues ne peuvent pas « se toucher sans se toucher », comme une tangente touche un cercle. Les œuvres poétiques de ces deux personnages ont au moins en commun d'avoir mêlé lyrisme et religiosité. C'est là un fait indéniable. Nous ne pouvons naturellement pas nous livrer à une étude poétique comparée, non plus à un commentaire d'allure littéraire Les compétences nous manquent grandement dans ce domaine. Mais une brève glose pourra peut-être nous permettre d'entrevoir les motifs de la présence de ces deux figures dans l'esquisse. Notre parti consiste à brosser deux tableaux distincts – Heidegger/Verhaeren d'une part ; Heidegger/Werfel d'autre part – afin de montrer leur fond commun.

Emile Verhaeren

Emile Verhaeren (1855–1916) est un poète et écrivain belge. Il a d'abord été passablement influencé par l'esthétique parnassienne dont les plus illustres représentants, Théophile Gautier et Leconte de Lisle, représentent les deux sources les plus prégnantes de son œuvre. Gautier a le premier vanté les mérites de l'*Art pour l'Art*, un peu de la même manière d'ailleurs que Heidegger militera pour le principe phénoménologique la *religion pour la religion*. Quant à Leconte de Lisle, il s'est inspiré de nombreuses traditions mythologiques pour enrichir son univers poétique, tout en montrant un farouche respect pour la vérité historique, dans le cadre de la connaissance de son temps. Là encore, Heidegger manifestera un intérêt semblable pour ce croisement entre mythe et histoire ; même si celui-ci semble lui avoir été inspiré davantage par la théologie de l'École de l'Histoire des Religions que par de tels courants littéraires.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pourquoi Heidegger s'est-il intéressé à Verhaeren ? C'est peut-être sa personnalité, indissociable de sa prose, qui l'a touché en premier lieu. Une existence peu heureuse, un tempérament fortement mélancolique l'ont mené à écrire une poésie à la fois hantée de désespoir et visionnaire. Verhaeren doit ensuite beaucoup au symbolisme. Il emploie une expression très personnelle, dotée de « rythmes particuliers et d'une virtuosité verbale qui ne craignent ni le néologisme ni l'originalité de l'image »[2]. Enfin, la poésie de Verhaeren a souvent été désignée comme un lyrisme prophétique (parfois doublé d'une vision panthéiste). C'est précisément là que nous souhaitons en venir. Qu'est-ce qu'une poésie mêlée de religiosité peut apprendre à la phénoménologie ? Il faut d'abord reconnaître que, dans le cas qui nous occupe, l'on peut difficilement éviter le croisement des intérêts esthétiques et religieux. Autant le pur acte de dévotion est religieux, autant une poésie teintée de religiosité telle celle de Verhaeren possède indéniablement un but esthétique. Il est même possible que la religion serve ouvertement celui-ci.

Chez Verhaeren, le principe de séparation des sphères est bafoué. Cela signifie-t-il que Heidegger cite le poète en tant que contre-exemple ? Cela n'est pas exclu. Verhaeren est à n'en point douter le type même de poète chez qui l'expérience vécue de l'être n'est pas caractérisée « *zusammenhangmässig* », mais plutôt « *aktcharakterhaft* » ; selon le geste poétique, et non selon le pur geste vécu ontologique. Mais tout n'est pas aussi simple. Le poète est l'auteur de vers troublants auxquels le jeune Heidegger – lui-même poète à ses heures – n'a peut-être pas été insensible. C'est la raison pour laquelle nous pensons que, sans véritablement déroger à sa règle de séparation, il a entrevu chez Verhaeren des éléments religieux existentiaux, que la poésie elle-même avait réussi à mettre en lumière. Malheureusement, les Œuvres Complètes de Verhaeren nous sont restées inaccessibles. Il nous a été néanmoins possible de nous rendre compte de ce que nous avançons à travers la très belle étude de Stefan Zweig consacrée à Verhaeren, qu'il admirait avec ferveur[3]. Il y a tout d'abord le poème intitulé *Les Moines* (1886) dont Zweig

[2] « Verhaeren, Emile », in *Dictionnaire de la littérature*, J. Demougin (dir.), Paris, Larousse, 1986/1989, pp. 1726–1727.

[3] S. Zweig, *Emile Verhaeren*, in *Gesammelte Werke*, Frankfurt/M., S. Fischer Verlag, 1910/1984.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cite quelque vers[4] : « Moines venus vers nous des horizons gothiques / Mais dont l'âme, mais dont l'esprit meurt de demain . . . / Mes vers vous bâtiront de mystiques autels . . . ". Verhaeren s'exprimant sur la tradition flamande, dont il est un pur produit, fait remonter le génie de son pays aux « véritables Maîtres du Monastère », les primitifs tel Van Eyck, dont les œuvres picturales sont profondément empreintes de sentiments mystiques, lesquels sentiments sont principalement inspirés de Maître Eckhart ainsi que de Nicolas de Cuse. Selon Verhaeren, les mystiques sont des « chercheurs infatigables de nouvelles valeurs »[5]. De quelles valeurs s'agit-il exactement ? De valeurs religieuses ? De valeurs poétiques ou littéraires ? D'après le poème et le commentaire de Zweig, il s'agit bien de mystique religieuse, et non de religion littéraire.

Verhaeren fait de la mystique monacale un lieu de la *foi vivante* par excellence. L'opposition entre vision matérielle et vision spirituelle s'y radicalise à tel point qu'elles en deviennent incompatibles. Le monastère devient alors l'endroit où l'expérience religieuse du « comme si » [*hos mè* ; *als ob*] peut être vécue dans sa plénitude. La foi y est sincère. Le silence et la prière y règnent en maître. La religiosité y est plus vivace [*lebendig*] que jamais[6]. Nous avons déjà touché à l'essentiel. Ce qu'exprime en somme Verhaeren, d'après Zweig, c'est que l'art belge flamand dont il est issu, une tradition qui compte dans ses rangs des figures telles que Van Eyck, Memling, David, van der Weyden, Rubens, a commencé par se nourrir de mystique, d'expériences vécues religieuses, et non d'une tradition artistique en particulier[7].

Plus profondément, c'est la question de la légitimité de cet art que doit poser la phénoménologie de la religion. Si la religion est son motif originaire, peut-on considérer ses productions comme des expressions authentiques d'un vécu religieux ? Quelle part de sécularisation est contenue dans le processus même d'expression (artistique) ? Verhaeren ne dit pas faire de la poésie mystique, mais de la poésie lyrique, bien qu'elle possède des références religieuses. Doit-on le croire et voir dans ses

[4] *Ibid.*, p. 56.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 57.
[7] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

œuvres de simples allusions à la religion que l'art a dénaturée ? Ou doit-on aller contre son auto-interprétation et considérer que ses poèmes sont autant de chemins qui permettent de remonter à une expérience vécue religieuse authentique ? Si l'on écoute Verhaeren, la réponse est à double tranchant. D'un côté, il déclare qu'aujourd'hui toutes les religions et les croyances se sont éteintes et qu'« il ne reste que l'art sur cette terre / Pour tenter un cerveau puissant et solitaire »[8]. La religion devient le passé et la poésie l'avenir. De l'autre, « nous sommes tous des Christs qui embrassons nos croix »[9] et la tribulation qui habite nos vies ne peut pas être comprise si l'on ne se réfère pas au sentiment qu'inspire « un grand Dieu soudain »[10]. Nous ne saurions nous prononcer en dernière instance sur cette question. On peut toutefois citer un passage de Zweig : « La relation au monde de Verharen s'est effondrée, sa foi catholique, sa religion, son sentiment vis-à-vis de sa patrie, du monde, de sa vie, tout est anéanti » [*Verhaerens Verhältnis zur Welt ist zusammengebrochen, sein katholischer Glaube, seine Religion, sein Heimats-, sein Welt- und Lebensgefühl, alles ist vernichtet*][11]. L'anéantissement total n'est-il pas le procédé mystique par excellence, qui permet de retrouver le fond de l'âme et l'unité avec Dieu ? L'expérience vécue de l'être anéantie chez Verhaeren est-elle, oui ou non, de nature religieuse ? On ne peut pas le dire avec certitude, mais on ne peut pas non plus l'écarter.

Franz Werfel

Franz Werfel (1890–1945) est un poète plus tardif. Originaire de la bourgeoisie germanophone juive de Prague, il était un ami de Kafka. Que Heidegger le cite prouve qu'il était au fait de la poésie lyrique de l'époque. En effet, en 1918, date de la rédaction de la présente note, le jeune Werfel n'avait encore publié que quelques œuvres[12]. Les débuts de Werfel en littérature ont été marqués par un « lyrisme généreux et emphatique qui

[8] *Ibid.*, p. 62.
[9] *Ibid.*, p. 65. Poème « Der Zusammenbruch ».
[10] *Ibid.*, p. 69. Même poème.
[11] *Ibid.*, p. 76.
[12] Cf. F. Werfel, *Das lyrische Werk*, in *Gesammelte Werke*, A. D. Klarmann (Hg.), Frankfurt/M., S. Fischer Verlag, 1967. Contient entre autres : *L'ami du monde* (1911/12) ; *Nous sommes* (1913) ; *Les Uns et les Autres* (1915).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

exprime sa profonde religiosité, son idéal de fraternité et de régénération du monde par l'amour »[13]. Les liens de Werfel avec la religion sont plus évidents, dans la mesure où ils sont avoués et, semble-t-il, moins agités (du moins pendant la période de jeunesse) que ceux de Verhaeren. Toutefois, les mêmes questions concernant le rapport entre art poétique et religion se posent à son égard. Contrairement à Verhaeren, Werfel écrit abondamment sur la religion, ou plutôt sur les religions, juive et chrétienne, et les nombreux phénomènes qui les jalonnent. Il est évidemment impossible d'embrasser tous les écrits portant sur ce sujet. Là n'est pas non plus notre but. Dans le cadre de notre étude, de nombreux poèmes mériteraient d'être étudiés, tels que *Warum mein Gott*, *De Profundis*, *Veni Creator Spiritus*, *Ziel des Bewusstsein*, ou encore les séries intitulées *Erscheinungen* et *Phänomen*[14]. La liste est trop exhaustive et les poèmes trop obscurs pour les non-initié que nous sommes. C'est la raison pour laquelle nous nous sommes tourné vers l'étonnant recueil intitulé « *Leben heisst, sich mitteilen* »[15]. Parmi ces considérations, discours et aphorismes, trois textes sont susceptibles d'être ramenés au propos heideggerien.

1. Il y a tout d'abord le texte en apparence banal intitulé « Das Geschenk Israels an die Menschheit. Eine Liste mit Kommentar ». Comme nous l'avons déjà noté, Werfel était un juif tchèque proche de sa religion, même s'il se rapprochera progressivement du christianisme. L'écrit en question ne dit rien de plus que son titre. Il s'agit de lister et de commenter assez brièvement les grands hommes qu'Israël a offerts à l'humanité. Mais Werfel n'adopte pas pour autant une perspective hégélienne. Les grands hommes juifs ne sont pas ceux « dont les fins particulières renferment le facteur substantiel qui est la volonté du génie universel »[16], mais ceux qui ont librement et diversement participé à l'histoire de l'esprit du peuple juif, laquelle reste inextricablement liée

[13] « Werfel, Franz », in *Dictionnaire de la littérature*, J. Demougin (dir.), Paris, Larousse, 1986/1989, p. 1780.
[14] Cf. F. Werfel, *Das lyrische Werk*, *op. cit.*, respectivement p. 55 ; p. 147 ; p. 152 ; p. 153 ; p. 169 ; pp. 215–221 et pp. 246–260.
[15] F. Werfel, *Leben heisst, sich mitteilen. Betrachtungen, Reden, Aphorismen*, in *Gesammelte Werke*, Frankfurt/M., S. Fischer Verlag, 1975.
[16] G. W. F. Hegel, *Philosophie de l'histoire*, § 22.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

au développement et à l'enrichissement des mondes du vécu. Werfel commence par scinder l'histoire de l'esprit en cinq domaines : 1. les envoyés de Dieu bibliques ; 2. les envoyés de Dieu et les sages post- et para-bibliques ; 3. les sages, les savants et les prophètes des nouveaux temps ; 4. les musiciens ; 5. les écrivains et les poètes. Chaque branche à ses propres représentants :

1. Moïse, Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel, David, Job, les compilateurs des livres prophétiques, Saul de Tarse, Marc, Matthieu, Luc, Jean.
2. Philon d'Alexandrie, Rabbi Akiba, Maimonide, Isaac de Luria, ainsi que les chrétiens cabalistes selon Werfel : Tauler, Böhme, Angelus Silesius, Swedenborg, ou encore Spinoza et Goethe.
3. Moses Mendelsohn, Lessing, Moses Hess, Marx, Lassalle, Hermann Cohen (le deuxième Philon), Bergson, Husserl, Einstein, Freud.
4. les « musiciens bibliques », Lorenzo da Ponte, Félix Mendelssohn-Bartholdy, Bach, Meyerbeer, Strauss, Offenbach, Halévy, Gustav Mahler.
5. Jéhuda ben Halévy, Heinrich Heine, Hugo von Hofmannsthal, Marcel Proust, Arthur Schnitzler, Kafka[17].

Quelle peut bien être la signification de cette liste, sinon de montrer, à l'instar de Heidegger, que l'expérience vécue de l'être est scindée en un double sens : selon la période de l'histoire de l'esprit *et* la multiplicité des mondes du vécu. Dans chacune des listes, on trouve des personnages parfois contemporains, mais qu'il est impossible de rassembler sous la même bannière, car leurs expériences vécues ont fondamentalement différé, notamment quant à leurs modes d'expressions. La caractéristique principale du tableau brossé par Werfel est qu'il manifeste avec clarté la discontinuité des vécus et la singularité de chaque « moi historique ». On retrouve chez Werfel le principe posé par Heidegger de la double discrimination. Je ne peux pas plus confondre Moïse et Lucas que Moïse et Kafka. Et inversement, Hermann Cohen a beau être désigné comme un second Philon, le caractère d'acte qui caractérise son expérience vécue de l'être n'en diffère pas moins de celui de son lointain prédécesseur. Cela tient peut-être aussi à ce que l'expérience de l'être du premier était définie par sa conformité à la cohésion du vécu, alors que celle du

[17] Les listes ne sont pas exhaustives. Cf. F. Werfel, *op. cit.*, pp. 54–62.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

second est strictement téléologique, caractérisée par la valeur qui lui est attribuée, soit a priori soit a posteriori, mais jamais sur l'instant (*kairos*).

La liste de Werfel montre que la typique de l'expérience vécue de l'être est fondamentalement mobile et discriminatoire, cependant que ce qu'elle recherche n'est autre que la cohésion fondamentale. Deux remarques conclusives provisoires s'imposent : a) l'ordre dressé par Werfel est similaire à celui que Heidegger dresse implicitement quant à ses préférences et ses influences : proto-christianisme, grands penseurs religieux (Augustin, Luther, Schleiermacher, Kierkegaard), les philosophes (néokantiens, Husserl, etc.), les artistes (Verhaeren, Werfel) ; b) il est tout à fait remarquable que Jésus de Nazareth – le Christ soit mis en début de liste par Werfel et qu'il n'appartienne à aucune des catégories susnommées. La proximité avec Heidegger est évidente ; également dans cette double figuration : le Jésus de l'histoire et le Christ ressuscité.

2. Deux textes ont ensuite retenu notre attention : « Realismus und Innerlichkeit » et « Können wir ohne Gottesglauben leben ? »[18]. On y trouve des éléments particulièrement intéressants qui se laissent aisément reconduire à des réflexions heideggeriennes. Le texte intitulé « Réalisme et intériorité » présente nombre d'arguments séduisants permettant de caractériser l'expérience vécue de l'être dans le champ poético-religieux occupé par Werfel. Il mêle étrangement les deux types de caractérisations antithétiques posées par Heidegger. D'une part, l'intériorité de l'homme est fondamentalement dépendante de son expérience vécue de l'être, notamment de l'« être-pour-la-mort »[19] ; ou encore Werfel soutient que l'imagination de type artistique conditionne la réalité, ce qui revient à dire que la conscience artistique donne la mesure de l'expérience vécue de l'être[20]. D'autre part, il assure que la position fondamentale de l'homme est déterminée a priori, et rajoute que ce n'est pas par la rationalité mais par l'esthétique[21]. Anima aestheticae naturaliter ? Les antithèses que Werfel intègrent comme allant de soi dans son texte sont précisément celles à propos desquelles Heidegger s'interroge. On peut dire que Werfel, de la même manière que Verhaeren, est à la fois

[18] F. Werfel, *op. cit.*, respectivement pp. 77–104 et pp. 105–156.
[19] *Ibid.*, p. 77.
[20] *Ibid.*, p. 88.
[21] *Ibid.*, p. 94.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un exemple et contre-exemple. D'un côté, il prouve que l'expérience vécue de l'être peut s'interpréter elle-même ; mais, de l'autre, il montre également ce qu'il ne faut pas faire : attribuer à l'expérience vécue de l'être des déterminations qui ne lui appartiennent pas originairement, mais qui lui ont été imposées de l'extérieur par la sphère théorétique du jugement (y compris le jugement esthétique ou jugement de goût).

Le second texte, « Peut-on vivre sans croire en Dieu ? », nous introduit plus avant dans la problématique religieuse telle qu'elle se décline chez Werfel. La question que pose le poète est assez audacieuse, par les développements et les connaissances encyclopédiques qu'elle appelle. Le poète essayiste en est conscient et reconnaît ne pas avoir réfléchi en philosophe. Après avoir placé en exergue de son texte un verset d'Ésaïe 21, 11 « Veilleur, que reste-t-il de la nuit ? »[22], il se lance dans une description de l'*Umwelt* quotidien et de la manière dont la question de l'existence de Dieu touche cette sphère. La question posée est proche de Heidegger : *comment* un moi historique se frotte-t-il à la croyance religieuse ? Et il peut être dit la même chose de la réponse : les sphères du savoir scientifique, de l'esthétique et de la religion ne produisent pas des vérités absolues, mais des formes d'interprétations de la vie médiatisées par la conscience historique[23]. Que cette déclaration vienne d'un poète, voilà ce qui est remarquable, cependant que cela n'aide pas à résoudre le problème de la distinction des vécus. Lorsqu'un artiste se fait phénoménologue de la religion, cela donne quelque chose de très proche du propos heideggerien :

> Aussi je me tairai quant aux deux faits fondamentaux de l'expérience subjective de la religion [*subjektiven Religionserfahrung*], la prière et la grâce, car ils appartiennent tous deux à l'empire de la théologie. La prière est bien connue de tous ; on ne peut en dire autant de la grâce. Je voudrais me limiter ici à un phénomène qui peut ménager un accès à la véritable piété. Appelons-le : le vécu religieux [*das religiöse Erlebnis*] ! Cette expérience vécue des plus profondes comprend dix mille degrés et niveaux, de la plus simple extraction de l'état de nature jusqu'à l'*unio mystica* du sacré avec Dieu. À partir du comprendre intuitif survient une confrontation surnaturelle dans le miroir [...] de notre conscience [...] Et le moi humain n'est pas brouillé mais *aufgehoben*. Cela aux trois sens du terme : *Aufgehoben* = Dissous [*Aufgelöst*] = Sécurisé ou abrité [*Geborgen*] = Relevé ou élevé [*Erhöht*] (*op. cit.*, p. 137).

[22] *Ibid.*, p. 106.
[23] *Ibid.*, p. 135.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Werfel ne nous offre ni plus ni moins qu'une petite phénoménologie de la religion. S'il apporte des éléments nouveaux à la pensée heideggerienne, c'est peut-être en montrant la possibilité du renversement du principe de Schleiermacher relevé par Heidegger dans le second discours. Schleiermacher écrivait : « La religion doit accompagner toutes les actions de la vie comme une musique sainte ou sacrée » [*Religion soll wie eine heilige Musik alles Tun des Leben begleiten*] (322). Werfel établit que l'inverse est aussi valable : à l'instar de la religion, l'art doit accompagner tous les actes de la vie.

Conclusion : pour le poète, la foi en Dieu s'impose à la vie pour quatre types de raisons[24] qui impliquent des sphères différentes :

1. La perception intérieure du divin. Motif psychologique [*Die innere Wahrnehmung des Göttlichen. Psychologischer Grund*] ; 2. La donation de sens du monde à travers l'homme. Motif essentiel de pensée [*Die Sinngebung der Welt durch den Menschen. Denkwesentlicher Grund*] ; 3. La donation de la valeur du monde à travers l'homme. Motif moral [*Die Wertgebung der Welt durch den Menschen. Moralischer Grund*] ; 4. Lorsque la vérité ne le peut point, c'est la beauté qui décide. Motif esthétique [*Wenn die Wahrheit es nicht kann, so entscheidet die Schönheit. Ästhetischer Grund*].

Aussi peut-on supposer le sentiment mitigé de Heidegger à l'égard de la contribution de poètes tels que Werfel. Que penser d'une phénoménologie qui explique « la richesse de la religion au travers de domaines généraux humains »[25] ? Autant les analyses de Werfel conviennent particulièrement bien à la détermination du phénomène du sacré – en cela, il s'apparente aux réflexions de Windelband, que Heidegger suit en partie (315) –, autant ses méthodes ne semblent pas convenir à la clarification de ce que Heidegger entend par « religiöse Erlebnis ». Parce que, selon Werfel, la compréhension de la religion requiert sa dilution dans les sphères psychologique, rationnelle, morale et esthétique, ainsi que la découverte de leurs téléologies respectives, sa pensée marque inévitablement un éloignement d'avec le principe de la conformité à l'expérience vécue, que Heidegger érige en maxime de la phénoménologie de la religion[26].

[24] *Ibid.*, pp. 143–154.
[25] *Ibid.*, p. 154.
[26] Une étude plus poussée devrait absolument s'attarder sur la série d'aphorismes de Werfel intitulée « Theologoumenon », *op. cit.*, pp. 185–231.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE XVI

FOI

Cette note, intitulée tout simplement « Foi » [*Glaube*], est pour le moins problématique. La difficulté réside en ce que, tout en évoluant dans le champ de la phénoménologie de la religion, Heidegger construit sa courte argumentation autour d'un concept husserlien complexe : l'*Urdoxa*. Il va donc falloir clarifier les rapports qui existent entre, d'une part le concept religieux et théologique par excellence, la foi (le centre de la vie religieuse), et d'autre part un concept husserlien qui, a priori, ne porte initialement aucune marque religieuse particulière (un concept de facture bien plutôt logique), si ce n'est peut-être dans sa traduction, la croyance originelle.

1. Urdoxa : la scène initiale

Heidegger écrit : « Ce titre [Foi] comprend une multiplicité de modalités, qui ne sont pas égales au sens des différentes espèces d'un même genre ; mais parmi lesquelles *l'une* se distingue du reste : une *Urdoxa* à laquelle se réfèrent les autres intentionnellement d'une *certaine manière*. (Corrélativement, les modes d'êtres) ». À partir de ce passage, nous avons construit notre commentaire en plusieurs étapes.

Un concept husserlien

Un détour par Husserl s'avère indispensable. La notion d'*Urdoxa* apparaît semble-t-il assez tôt dans l'œuvre du philosophe, plus exactement dans sa théorie du jugement. Elle est plus particulièrement développée dans un cours sur la *Synthèse passive* en 1918, dans son complément sur la *Synthèse active* en 1920/1921, et plus tard dans *Logique formelle et logique transcendantale* ainsi que dans *Expérience et jugement*[1]. La manière dont

[1] Pour indications : les *Logische Untersuchungen* datent de 1900–1901 ; les *Ideen I* de 1912–1913 ; *Synthesen : Aus der Vorlesung* « *Transzendentale Logik* » *1920/21*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la croyance originelle est introduite dans l'esquisse indique que, selon toute vraisemblance, c'est principalement aux *Ideen I* que Heidegger fait référence. Qu'est-ce donc que l'*Urdoxa* pour Husserl et comment le jeune Heidegger se sert-il de cette notion dans le cadre bien spécifique de sa phénoménologie de la religion ? Cette expression apparaît dans le quatrième chapitre de la troisième section des *Ideen I*. Husserl s'y est donné pour tâche d'étudier la « problématique des structures noético-noématiques ». Le § 104, dans lequel le terme est introduit, traite des caractères noétiques et noématiques et de leurs modifications. Aux caractères noématiques d'être (être véritable, douteux, vraisemblable, possible, etc.) correspondent des caractères noétiques de croyances ou *doxiques* (certitude, doute, conjecture, supputation, etc.)[2]. Selon Husserl, parmi toutes les modalités de croyance, la certitude « joue manifestement le rôle de l'*Urform*, non modifiée, ou comme il faudrait dire ici, la forme originaire "*non-modalisée*" *des modes de croyance* »[3]. Tout part d'elle et donc, en un sens, l'analyse doit y revenir. Heidegger ne dit pas autre chose. Lorsqu'il est question de foi religieuse, on parle d'une multiplicité de modalités de croyance – cela est confirmé par un survol des sens de la foi dans le Nouveau Testament – mais qui se réfèrent toutes intentionnellement à un phénomène originaire, une foi matricielle athéorétique.

Comme Husserl, Heidegger souligne que l'*Urform* a son corrélat dans l'être : « le *caractère pur et simple d'être* (le noématique qui est "certain" ou "réel") »[4]. Cette *Urform* ontologique constitue à son tour la référence des multiples modalités d'être ou d'« être-modalisé ». En réalité, la croyance originelle est déjà présente dans cette définition de l'*Urform*. Écoutons Husserl :

Ergänzungsband zu « *Analysen zur passiven Synthesis* » de 1920/1921 ; *Logique formelle et transcendantale* de 1929, et *Expérience et Jugement* de 1939. Il faut noter que ce thème est très présent dans les *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926*, (édité par M. Fleischer, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, in *Hua* XI). Même si Heidegger a pu assister à ces cours et en discuter avec Husserl, la note qui nous occupe date de 1917–1918 et on ne peut affirmer qu'elle s'y réfère directement.

[2] Cf. la première note de Ricœur au § 103 des *Ideen I* ; dans la trad. fr., p. 354.

[3] *Ibid.*, p. 357 ; trad. fr., p. 215.

[4] *Ibid.*, p. 215 ; trad. fr., p. 357.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La certitude de croyance est la croyance pure et simple, la croyance au sens fort. Nos analyses montrent qu'elle a en fait une situation à part très remarquable parmi la multiplicité des actes qui sont tous conçus sous le titre de croyance – ou de "jugement" comme on dit souvent de manière peu adéquate. Il faut une expression propre qui tienne compte de cette position à part et qui efface toute référence à cette tendance commune à mettre la certitude sur le même plan que les autres modes de la croyance. Nous introduisons le terme d'*Urglaube* ou d'*Urdoxa* : il permet de marquer de façon adéquate la référence intentionnelle que nous avons soulignée de toutes les "modalités de croyance" à la croyance-mère[5].

Ce passage est lourd de sens. Il laisse deviner ce qui rapproche Heidegger de Husserl, mais également ce qui l'en sépare. Ce qui les rapproche, c'est : 1. que tous deux voient dans la croyance originelle une forme absolument originaire, incomparable aux autres types de croyances, qui sert de point repère irréductible ; 2. que Husserl et Heidegger positionnent l'*Urdoxa* dans la sphère anté-judicative pour l'un, a-théorétique pour l'autre ; une sphère de pureté, *apparemment* identique chez les deux philosophes, au sein de laquelle n'existe encore ni affirmation ni négation. Ce qui les sépare peut être résumé en une phrase : Husserl pense l'*Urdoxa* dans une optique résolument logique[6] (même si l'ontologie est y adjointe) ; tandis que Heidegger la pense dans une optique théo*logique* qui imprime au terme de croyance originelle ou de foi originelle un sceau religieux – bien que la phénoménologie demeure la méthode et le but directeur.

Le sens de l' Urdoxa *dans une phénoménologie de la religion*

Si nous voulons prendre pleinement la mesure de l'appropriation heideggerienne de la notion de croyance originelle dans le champ de la phénoménologie de la religion, il faut abandonner Husserl, ou du moins n'y revenir que sporadiquement. En effet, Husserl ne considère la croyance originelle que comme un point de départ pour sa théorie génétique du jugement. À l'inverse, Heidegger s'*installe* et travaille à l'intérieur de cette sphère que Husserl ne considère qu'en tant que point de départ

[5] *Ibid.*, p. 216 ; trad. fr., p. 358.
[6] Cela est clairement établi par B. Bégout dans son article « Percevoir et juger. Le rôle de la croyance originelle (*Urdoxa*) dans la théorie du jugement de Husserl », in *Studia Phaenomenologica*, 3/2003.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et présupposition[7]. La seconde étape consiste donc à analyser le *rôle constitutif* [8]de la croyance originelle dans la vie religieuse. Heidegger cible sa réflexion sur le « phénomène de la foi non encore intellectualisée (πίστις) » (323). S'il faut remonter à cette croyance originelle, c'est parce qu'elle est l'expression immédiate d'une intuition religieuse originaire.

En se référant à la croyance originelle, Heidegger pointe l'existence d'une foi *antérieure* au mode de la factualité, i.e. une foi *amodale*. Son statut est de l'ordre d'une ontologie du sens. L'athéorétique de Heidegger est en un sens relativement proche de l'antéprédicatif de Husserl, même si les deux concepts ne peuvent être déclarés totalement identiques. La croyance originelle n'est pas anté-significative. L'*Urdoxa* est pleinement intégrée à la vie et détient de fait un sens. Dans le champ religieux, la croyance originelle ne fait qu'une avec la foi comprise comme intuition en deçà de tout jugement. Avec la phénoménologie de la religion, on voit donc se profiler, en deçà du jugement d'existence et de prédication, la foi comme mode de la « croyance certaine ». Toute modalité de la certitude mais aussi du doute, de la supputation, de la conjecture, renvoie à une foi ultime et matricielle. Située avant le jugement, l'*Urglaube* se laisse difficilement énoncer. Son contenu consiste comme nous l'avons déjà dit dans la position pré-réflexive et anté-prédicative du monde religieux. Cela vaut pour Husserl comme pour Heidegger.

On pose une intuition religieuse originaire qui accompagne la perception du monde. Je perçois le monde, son existence m'apparaît indubitable, cela s'exprime en moi par une croyance originelle. Simultanément, je bénéficie d'une intuition religieuse originaire qui s'exprime comme une foi originelle et matricielle. L'intuition originaire est cette perception première du monde religieux, et inversement. De la même manière que je peux « modifier » la thèse du monde (l'affirmer, la nier, en douter, etc.), la thèse de la foi n'est pas systématiquement développée ou actualisée dans le sens de la vie religieuse. Je peux la soumettre, par suite, aussi bien à l'affirmation qu'à la négation ou à la neutralisation.

[7] Le fait que Husserl ne s'attarde pas sur l'analyse de cette sphère peut s'expliquer par la « part d'ombre » que représente la passivité dans sa philosophie. Cf. A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, *op. cit.* ; ainsi que notre commentaire, chap. VII.

[8] Ce sera l'objet strict et précis de cette sous-partie. La multiplicité des modalités de la foi et ses corrélats ontologique ne seront traités que plus loin.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Retenons pour l'instant que la foi est en rapport avec la constitution passive de la conscience. L'analyse de la croyance originelle dans le champ de la vie religieuse montre que la foi est du ressort d'une « intentionnalité pré-constituée », une *Urintentionalität*, toujours déjà inscrite dans l'esprit et imposée à lui. C'est la raison pour laquelle toutes les modalités plurielles de la foi, ainsi que les actes de foi modalisés (leurs corrélats ontologiques) qui en résultent, doivent être examinés à la lumière de cette intentionnalité originaire, et compris à partir du noyau de sens que représente l'*Urglaube* ou *Urdoxa*.

Notons que si nous avons postulé une intuition religieuse originaire, c'est parce que cela s'avère le moyen d'expliquer : 1) comment le sujet est l'objet d'une synthèse passive, d'une pré-donation religieuse de Dieu dans la foi ; 2) comment le sujet prend conscience de l'*Urglaube*, en vient à se définir comme religieux, et devient capable de re-constituer Dieu dans sa conscience, notamment à travers la prière[9]. L'intuition religieuse originaire doit ainsi être considérée comme vérité effective ou effectivité véritable de l'expérience vécue religieuse. Elle « prépare » au remplissement de la conscience en même temps qu'elle lui procure sa première donation[10].

Précisons enfin que l'*Urdoxa* ne peut en aucun cas servir de justification à une religion naturelle, et donc encore moins à une théologie naturelle. La thèse d'une couche passive elle-même n'implique pas que la foi originelle soit naturelle (ce qui est plus ou moins le cas dans les *Ideen II* de Husserl). Si le naturel est le théorétique, l'*Urdoxa* athéorétique n'a rien à faire avec lui. Heidegger va le préciser.

2. Urdoxa : la cène initiale (bis)

Le meilleur moyen pour dissiper le soupçon naturaliste qui pèse sur la notion de foi originelle est de poser qu'elle relève de la grâce divine. La grâce divine se manifeste par le *don* de la foi originelle, laquelle s'incarne

[9] Les deux ne s'excluent absolument pas, nous l'avons déjà montré. Au contraire, il y a complémentarité.

[10] Ruud Welten (*Phénoménologie du Dieu invisible. Essais sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*, trad. S. Camilleri, à paraître) utilise à propos de J.-L. Marion l'expression « dernier remplissement ». Par opposition, on peut dire que l'intuition religieuse originaire est le « premier remplissement » de la conscience religieuse.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en Jésus Christ. Si nous avons intitulé cette partie la « cène initiale », c'est parce que l'eucharistie se définit elle-même initialement comme un acte de grâce, de donation de la grâce. La donation de l'existence est toujours simultanément la donation de la croyance originelle dans laquelle la foi religieuse est enserrée. Cela est acquis, du moins dans l'optique d'une herméneutique théo*logique*. Mais la prise de conscience de la foi matricielle – comme condition *sine qua non* du développement d'une vie religieuse – implique que le sujet religieux déchiffre le *graphème* de l'intuition originaire de la foi inscrit à même les Écritures[11]. On ne peut en effet négliger l'importance cruciale du document originel par excellence. Si Heidegger n'entame pas encore cette tâche dans l'esquisse (il le fera dans le cours consacré à Paul), il sait pertinemment que le traitement du problème de la foi et de l'*Urdoxa* ne peut faire l'économie des écrits néo-testamentaires, et ce précisément afin d'échapper au piège destructeur du naturalisme[12].

La question que l'on se pose est alors la suivante : le Nouveau Testament recèle-t-il l'*Urdoxa* ? Cela doit être le cas, puisque l'expérience vécue du Dieu fait homme y est racontée et déposée pour la postérité. Mais cela appelle immédiatement une autre question : l'*Urglaube* est-elle inscrite à même le *graphème* ? Le cas échéant, dans lequel d'entre eux ? Ainsi sommes-nous amené à postuler un *Ur-graphème* comme corrélat écrit ou *trace* de la foi originelle. Ce *graphème* originel ne serait ni dérivé ni absolument matériel. Il ne serait pas transcendant au texte, même si sa présence et son sens résulteraient sans nul doute de la *gratia operans*. Il représenterait la transcendance dans l'immanence. C'est-à-dire que, tout en étant d'inspiration divine, il tiendrait entre les marges du texte. Il rassemblerait la multiplicité des *graphèmes* signifiant la foi que l'on rencontre dans le Nouveau Testament, en ce sens qu'il constituerait leur socle commun, qu'il conditionnerait la possibilité de tout être-religieux.

Cette hypothèse, nous en sommes conscient, est audacieuse et nous oblige à pousser l'analyse dans un sens déterminé dont on ne peut

[11] Nous tenons cette thèse de F. Gil. Elle a été présentée lors d'un colloque organisé par l'Association Lacannienne Internationale dans une communication intitulée « En deçà de l'existence et de l'attribution : croyance et hallucination » dans laquelle Gil traite précisément de l'*Urdoxa*.

[12] Dans le cas contraire, la possibilité même d'une vie religieuse originaire est détruite.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

garantir l'absolue fidélité aux intentions du jeune Heidegger. Mais d'un point de vue méthodologique, elle permet d'opérer le travail textuel nécessaire tout en conservant nos postulats de départ. Cela ne paraît pas si insensé lorsqu'on se rapporte à la discipline herméneutique, notamment à l'herméneutique théo*logique*. Heidegger dit bien qu'il veut se donner les moyens d'analyser la **πίστις**. En la nommant, il montre un *graphème* dont il importe de retrouver l'essence dans son champ même d'apparition, c'est-à-dire le Nouveau Testament. Loin de nous l'idée d'opérer par la stricte philologie. Ou alors, il nous faut admettre qu'elle n'est que moyen pour atteindre une fin herméneutique qui seule prime. Il n'y a dans cette herméneutique de la **πίστις** aucun secret, rien que les grandes figures religieuses que Heidegger affectionnait n'aient pas déjà découvert.

La compréhension du phénomène originaire de la foi nécessite tout d'abord que l'on sépare catégoriquement les données du christianisme primitif et celles de l'histoire du dogme[13]. C'est en effet le présupposé indispensable permettant de s'assurer que l'on travaille sur une intuition pré-théorétique. Le postulat de départ de l'analyse est formulé par Kisiel en ces termes : la **πίστις** est « d'abord (A) la foi au héraut qui est porteur de la révélation et ensuite (B) elle devient l'acceptation du monde cognitif qu'elle incarne »[14]. Comment la foi est-elle déposée dans la conscience originelle amodalisée ? Dans les paragraphes qui suivent, nous tentons d'esquisser la signifiance de la **πίστις** rapportée au vécu religieux, en nous efforçant de réunir la quintessence de la foi distillée dans les nombreux *graphèmes* néo-testamentaires.

La foi écrite comme essence de la foi

Le premier élément qu'il nous faut relever est l'identité posée entre le *graphème* de la **πίστις** et la **πίστις** elle-même en Jean, 2, 22. Cette identité traverse toute l'Écriture et nous en avons fait notre principe directeur. Jean ne parle pas d'*une* foi, ou de *sa* foi, mais de *la* foi originelle, l'*Urglaube* ou l'*Urdoxa* dont Heidegger cherche à dessiner les contours dans notre note. L'Écriture et la parole de Jésus ne font qu'un. Nous ne sommes pas ou plus dans une phénoménologie strictement husserlienne

[13] T. Kisiel, *Genesis*, p. 86.
[14] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans sa méthode, mais dans une phénoménologie herméneutique de la religion qui ménage un espace à l'interprétation des textes. Et l'*Urdoxa* opère précisément dans cet espace au centre duquel se trouvent et se répondent conscience et Écritures.

Le soi de la foi

Notons ensuite que notre silence quant au « monde » dans ce processus est méthodologiquement mesuré. Considéré sous l'angle du commencement, le passage de la croyance originelle par le monde n'est pas un « obligé ». Pour être plus précis, les passages par le monde environnant [*Umwelt*] et par le monde commun [*Mitwelt*] ne sont que seconds. À l'inverse, il est un monde dont l'*Urglaube* ne peut faire l'économie, précisément parce qu'elle lui est à la fois réservée et destinée, c'est le monde du soi ou *Selbstwelt*. Il y a là un second élément de réflexion. À y regarder de près, le registre du monde du soi domine tous les *graphèmes* de la πίστις néo-testamentaire[15]. L'herméneutique théo*logique* voit dans cette formule une expression du « dépôt » de l'*Urglaube* dans un *Ur-graphème*, lequel s'écrit non pas (seulement) dans le texte matériel mais dans la conscience même. L'écriture de la foi originelle dans la conscience, à même la conscience, rend possible la conscience de l'Écriture et le développement de la vie religieuse. Et au centre de ce processus de constitution (on pourrait presque dire d'auto-constitution, dans le sens de la synthèse passive) de Dieu dans la conscience, il y a le soi dans sa forme la plus tranchante (*zugespitzt*). Luther ne dit pas autre chose lorsqu'il explique sur un ton quasi-provocateur que le Verbe est créateur de la divinité dans notre conscience. La conscience (*syneidesis*) dans le christianisme primitif est un « savoir partagé avec soi-même »[16]. Aussi, la pré-donation de l'*Urglaube* dans la conscience devient le contenu le plus précieux de cette connaissance.

[15] Certes, la foi engage à maintes reprises la croyance d'une communauté toute entière – cf. *Mitwelt* – comme le montrent les Épîtres pauliniennes. Idem pour l'*Umwelt* qui joue un rôle parfois prépondérant dans telle ou telle situation de foi. Mais il n'en reste pas moins que chacun est renvoyé à sa propre conscience, à son soi, à sa foi, c'est-à-dire à l'*intégration personnelle* de l'*Urdoxa*.

[16] R. Bultmann, *Theologie des Neues Testaments*, Berlin, Mohr & Siebeck, [3]1970, p. 217.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La signifiance eschatologique

Le *graphème* πίστις est systématiquement renvoyé à la confiance en la réalisation de la promesse divine[17]. Cela représente une indication supplémentaire qui appuie l'idée que l'*Urglaube* n'est pas une abstraction, mais qu'elle se rapporte à un vécu. Pour Heidegger, le lien πίστις / ελπὶς est absolument constitutif de la foi originelle et matricielle[18]. La confiance qui s'instille originairement dans la conscience du sujet religieux n'acquiert de sens qu'en regard d'un certain futur[19]. L'*Urdoxa* n'est pas extra-temporelle. La donation de la foi originelle a lieu dans un temps et une histoire déterminés par leur teneur religieuse. Le temps de la pré-donation est *eschatologique*. L'histoire de la pré-donation est *heilsgeschichtlich*. Il ne faut pas comprendre que le temps et l'histoire imposent des conditions à l'*Urdoxa*, car ce serait admettre la modalisation d'une foi originellement *amodale*. Au contraire, c'est la foi originelle elle-même qui modalise et le temps et l'histoire dans lesquels le sujet religieux sera amené à évoluer. La synthèse passive est, dans ce cas, inconditionnée. C'est donc bien plutôt la foi originelle qui conditionne le temps et l'histoire de celui qui la reçoit et s'apprête à en décliner le sens dans sa vie propre. Nous sommes ainsi autorisé à dire que l'*Urglaube* transfigure l'existence parce qu'elle transperce la conscience, parce qu'elle imprime en elle les données fondamentales de la vie religieuse.

« Kérygme et la foi s'appartiennent mutuellement »

La foi originelle dans sa caractérisation proprement chrétienne pose d'autres problèmes. Bultmann la définit comme « acceptation du kérygme et partant, de la sainte foi »[20]. Dès lors, comment concilier la synthèse passive avec l'acceptation ? Il n'y pas beaucoup de solutions. Il faut reconnaître la précédence de la foi originelle sur l'acte d'acceptation du kérygme. Ce qui ne veut pas dire pour autant que le kérygme ne soit pas présent dans la foi originelle. Au contraire, il est déjà actif ou « opérationnel » dans l'*Urglaube* – dont il constitue la teneur principale – et il provoque l'acceptation. « Kerygma und Glauben gehören

[17] R. Bultmann, art. « πίστις », in *Kittel*, pp. 206–207.
[18] GA 60, pp. 71–72.
[19] R. Bultmann, art. cit., in *Kittel*, p. 208.
[20] *Ibid.*, p. 209.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ja zusammen (1 Tim 3, 16) » écrit Bultmann[21]. Si l'on unit la thèse de la pré-donation avec celle de la pré-compréhension dans le cadre de l'interprétation de la foi originelle, il n'est plus aussi sûr, comme l'écrit Bultmann, que le sens ultime de la foi chrétienne soit l'acceptation du kérygme[22]. Le sens originaire de la foi est peut-être bien plutôt la *reconnaissance* du kérygme, acceptée une première fois passivement par et dans la croyance originelle.

Ce n'est certainement pas sans raison que Heidegger insistera tant au semestre suivant sur la notion de *kairos*. On doit admettre que la foi originelle se révèle à la conscience au « moment opportun », dans une grâce opérante. Essayer de situer cet « événement sacré » (*Heilsereignis*)[23] sur l'axe du temps régulier ne sert pas à grand chose, puisque, comme nous l'avons vu, c'est la foi originelle elle-même qui impose et façonne le temps et l'histoire dans lesquels elle se donne.

Précompréhension ontologique de la foi

Il reste encore à étudier l'aspect ontologique vécu de la foi originelle. Il existe indéniablement une pré-compréhension ontologique de la foi originelle : « celui qui s'avance vers Dieu doit croire qu'il existe » (Épître aux Hébreux 11, 6). En effet, il ne faut pas omettre de parler du corrélat ontologique de l'*Urglaube*. La croyance originelle a son *répondant* dans un « *caractère pur et simple d'être* (le noématique qui est certain ou réel)" qui « joue le rôle de la *forme-mère* [*Urform*] *à l'égard de toutes les modalités d'être* »[24]. Après avoir essayé de cerner au plus près l'« Entstehen » de la foi originelle, il faut se demander ce qu'il en est de son « Bestand », son être amodalisé[25]. Une tâche au demeurant préconisée par Heidegger lui-même, qui n'oublie pas de mentionner : « corrélativement, les modes d'être ». Les indications de Bultmann sont, une fois encore, les meilleures qui nous soient données : « la πίστις signifie l'être-croyant [*Glaubigsein*], l'état, la position ou la situation dans la foi [*Stand im Glauben*] » [26]. Dans

[21] *Ibid.*, p. 210
[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*
[24] E. Husserl, *Ideen I*, p. 215 ; trad. fr., p. 357.
[25] Différence établie par Bultmann. Cf. art. cit., in *Kittel*, p. 213.
[26] *Ibid.* Bultmann donne de nombreuses références au NT.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le champ néo-testamentaire, la foi ne relève pas seulement du domaine doxique ; elle s'exprime également sur le plan de l'ontologie, c'est-à-dire qu'elle possède un mode d'être qui lui est absolument propre.

3. La modalisation paulinienne : acte premier

Maintenant que la foi chrétienne est entrée dans la vie facticielle, commence la seconde tâche interprétative que nous avons fixée à partir de Kisiel : l'étude de la connaissance du monde qui porte la foi originelle. Afin de mener à bien cette tâche, il faut respecter notre impératif initial, à savoir : demeurer dans le monde du christianisme primitif. Cela explique notre premier choix, l'étude de ce que nous avons appelé la « modalisation paulinienne », c'est-à-dire la manière dont la foi originelle se décline dans les écrits pauliniens, faisant véritablement son entrée dans la vie facticielle.

Avant de démarrer, il nous faut répondre à une éventuelle objection. Pourquoi ne pas commencer par se pencher sur la modalisation christique ou christologique ? À cela nous répondons très simplement que le Christ, en tant qu'il incarne la foi originelle, qu'il se situe sur le seuil de la vie facticielle et qu'il la concentre, ne peut être rangé du côté de ceux qui ont modalisé[27]. Le rôle central du Christ dans l'*Urglaube* ne peut être étudié qu'à partir des documents originels [*Urkunde*] du christianisme primitif qui rendent compte de son vécu. On ne peut faire l'économie du texte. Ce principe phare de l'herméneutique générale vaut également pour l'herméneutique théo*logique*, et c'est même à n'en point douter cette dernière qui en a fait ce qu'il est devenu. Heidegger écrit :

> Quand la distanciation des modalités de la foi vis-à-vis de l'*Urdoxa* et, conformément, du se-référer dans chaque modalité, est différente, de telle manière qu'une simple juxtaposition des espèces est exclue ; alors précisément le sens respectif de cette distanciation et de cette interprétation-en-retour devient central.

[27] Cela ne signifie pas que la foi *de* Jésus soit inexplicable. Nous donnerons des éléments de réflexion sur ce point dans la note suivante. Cf. la distinction établie par M. Buber, *Zwei Glaubensweisen, mit einem Nachwort von David Flusser*, Zürich/Gerlingen, Schneider, 1947/1994, p. 241 ; repris par G. Agamben, *Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. J. Revel, Paris, Rivages, 2000, p. 209.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En filigrane de ce passage, c'est tout le système phénoménologique du jeune Heidegger qui se donne à voir. Nous parlons du ternaire « sens référentiel » [*Bezugssinn*], « sens de la teneur » [*Gehaltsinn*] et « sens de l'accomplissement » [*Vollzugssinn*] qui prendra forme en 1919, notamment à travers l'examen des Épîtres pauliniennes et des écrits de Jaspers. L'acte de croire est un acte qui modalise la croyance originelle. L'acte de croire est donc un acte intentionnel *actif* qui requiert qu'on l'explique selon ces trois sens.

L'analyse des nombreux *graphèmes* qui signifient la foi dans le Nouveau Testament, doit maintenant être rapportée à la croyance originelle. Ce sens référentiel confirmera que la foi modalisée n'est pas la croyance originelle, bien qu'elle y soit apparentée, qu'elle s'y rapporte *d'une certaine façon*. La référence ou la distance ne marquent pas pour autant un éloignement ou une dérive ; mais une dérivation originaire dont il importe de mesurer la valeur et l'absolue singularité.

La première étape, chez Paul, peut être assimilée au passage de la πίστις au πιστεύειν εἰς, de la « foi » au « croire en ». Il n'est plus seulement question de la croyance originelle mais aussi de sa place et de son rôle dans *une* vie facticielle[28]. Comme nous l'avons déjà souligné, la foi renvoie à une conscience singulière, à une vie facticielle propre, à un monde du soi [*Selbstwelt*]. Ainsi en est-il de l'acte de « croire en » qui, chez Saint Paul, renvoie à la « relation personnelle de l'homme au Christ »[29], ou, mieux, au « se-référer » de l'homme à Dieu. Il y a déjà une première distance dans le « se-référer » de la foi modalisée à la foi originelle. Le « se-référer » pointe à son tour une seconde distance entre les différentes fois modalisées. Nous passons ainsi dans le « sens de la teneur ». Tous les *graphèmes* qui portent la foi modalisée ne sont pas doxiquement et ontologiquement identiques. Cela est vrai des différentes occurrences de la « foi » et du « croire en » dans les écrits néo-testamentaires, et à l'intérieur même des Épîtres pauliniennes[30]. Mais cette différence de

[28] G. Agamben, *op. cit.*, p. 214.

[29] R. Bultmann, art. cit., in *Kittel*, p. 211.

[30] Ainsi, il faudrait presque rectifier la thèse trop simple de beaucoup de théologiens et de philosophes qui ne prennent pas la peine d'examiner chacune des occurrences pour elles-mêmes. C'est le cas par exemple de G. Agamben (*op. cit.*), qui ne fait varier son interprétation que lorsque le mot lui même varie. L'article de Bultmann

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

teneur et, partant, du sens de la teneur, s'explique par le fait que chaque foi ou acte de foi (et donc chaque *graphème*) dépend d'un monde à chaque fois différent. Or, « le monde est la catégorie principielle de la teneur de sens dans le phénomène de la vie »[31]. La foi fait partie intégrante de la vie religieuse, du monde de la vie religieuse, elle en constitue le cœur même. Le monde du vécu de la foi détermine le sens de sa teneur. Mais la compréhension « totale » ne peut advenir qu'au moyen du *Vollzugssinn*. Seul le sens d'accomplissement rend possible l'« interprétation-en-retour » de la distanciation (ou des distanciations). La singularité de la foi commence et (se) termine dans une vie facticielle au sein de laquelle la foi s'*accomplit*. Dans son cours sur Saint Paul, Heidegger s'explique sur l'importance du « sens d'accomplissement » qui représente en fait le véritable *opérateur de la modalisation* :

> Les relations avec le monde ambiant reçoivent leur sens non à partir de l'importance du contenu dont elles procèdent, mais au contraire la relation et le sens des significations vécues se déterminent originairement à partir de la manière dont ils sont vécus, c'est-à-dire accomplis (*Vollzug*). Schématiquement : quelque chose reste inchangé, et pourtant ce quelque chose est radicalement transformé [. . .] Ce qui est transformé, ce n'est donc pas le sens référentiel et encore moins sa teneur[32].

Avant d'aller plus loin, notons que nous sommes définitivement sorti de la théorie génétique du jugement de Husserl et que nous nous situons dorénavant dans une phénoménologie de la vie religieuse inédite. La modalisation n'engage pas seulement le rapport au réel « général » (comme chez Husserl) mais aussi et surtout le rapport à Dieu, à la réalité de Dieu [*Wirklichkeit Gottes*]. Maintenant, nous pouvons entamer l'interprétation du passage conséquent :

> C'est-à-dire : quel moment du sens dans l'*Urdoxa* est modifié, et comment l'est-il ? Comment – cela signifie aussi : au moyen de quels types d'extensions ultérieures de la modification de la simple teneur d'ensemble de l'*Urdoxa* ?.

dans le *Kittel* amorce cette tâche de singularisation des situations dans lesquelles la foi est mentionnée, bien que dans une optique non phénoménologique mais résolument théologique.

[31] GA 61, p. 90.

[32] GA 60, pp. 118–119.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pour répondre aux questions posées par Heidegger, nous avons pensé bon de commenter quelques emplois de la foi et du « croire en » chez Saint Paul. Commençons par ce dernier élément : le πιστεύειν εἰς. Tous les spécialistes s'accordent pour reconnaître que cette construction est une exclusivité de Saint Paul[33]. Il est remarquable que cette expression ne soit pas habituelle en grec, laquelle langue utilise bien plus souvent « croire » avec un *hoti* suivi d'un verbe pour exprimer le contenu de la foi[34]. Le « croire en » n'est pas de l'ordre de la pure teneur, mais davantage de l'ordre de l'accomplissement. Il s'agit d'un *tenseur* bien spécial qui signifie l'acte d'« accepter le kérygme du Christ »[35]. Il traduit la mobilité fondamentale de « celui qui s'avance vers Dieu » et qui croit que Dieu existe (Hébreux 11, 6). Il faut comprendre que la « prédication du εἰς » s'inscrit dans la continuité et l'identité de l'*Urdoxa*, bien qu'elle en modifie, non pas le noyau de sens mais, pour ainsi dire, l'enveloppe[36].

Ce mouvement phénoménologique, de la croyance originelle vers la foi modalisée de Paul, s'illustre dans un passage de la première Épître aux Corinthiens (8, 6) : « Pour nous en tous cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes ». L'analyse phénoménologique heideggerienne montre pour sa part qu'il n'y a qu'une seule croyance, la croyance originelle. Nous devons dès lors comprendre que la modalisation de la croyance originelle n'est pas un changement mais un accomplissement de sa nature au sein de la vie facticielle. On observe un passage du mode de la passivité à celui de l'activité, du laisser-être à l'être.

Notre interprétation trouve également un certain écho en Galates 3, 23–26. Selon l'exégèse bultmannienne de ce passage, il est confirmé que la foi permet une nouvelle modification par l'entrée du sujet religieux en pleine possession de son histoire[37]. L'intronisation de la foi modalisée dans l'histoire pré-existante du salut marque la prise de conscience de

[33] Sur ce point, cf. R. Bultmann, art. cit., in *Kittel*, p. 203 ; G. Agamben, *op. cit.*, pp. 213–214.
[34] G. Agamben, *op. cit.*, p. 213.
[35] R. Bultmann, art. cit., in *Kittel*, p. 209 et 218.
[36] T. Holtz, « Theo-logie und Christologie », in E. Grässer & O. Merk (Hg.), *Glaube und Eschatologie. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburtstag*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1985, p. 108.
[37] R. Bultmann, art. cit., in *Kittel*, p. 218.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'historicité de la foi chrétienne d'*un* sujet. Le geste de conversion que représente l'acceptation du kérygme, ainsi que la piété du vivre religieux qui s'ensuit, actualisent ce que Bultmann appelle le « heilsgeschichtlich Geschehen », l'ad-venir sacré[38]. La foi est donc un nouveau départ pour l'existence dans l'histoire d'une vie. Elle est même un événement, en tant qu'elle scelle un pacte de confiance entre l'homme et Dieu. Le corollaire phénoménologique de ce pacte est que l'homme place la compréhension de soi [*Selbstverständnis*] sous l'égide du jugement divin et de sa temporalité bien spécifique[39]. Nous insistons sur le fait que le sujet croyant *n'abandonne pas* à Dieu la compréhension de soi, mais qu'il place sa recherche *en* Dieu. La différence est de taille. Par où s'explique que la compréhension phénoménologique de l'homme religieux ait à travailler dans le domaine de son sujet d'étude et qu'elle cherche à l'interpréter selon ses propres critères.

Un autre aspect important est le type de rapport par lequel la foi se rapporte à la grâce. Nous avons déjà dit qu'en ce qui concerne la synthèse passive au cours de laquelle la foi originelle est donnée, il n'y guère d'autre solution que de penser qu'elle est un don gratuit de Dieu et donc qu'elle relève de la grâce divine[40]. À cet égard, Saint Paul est encore exemplaire et la lecture de ses Épîtres permet une réelle avancée de l'interprétation. L'apôtre démontre que la foi est la manière caractéristique de comprendre la grâce divine [χάρις][41]. Bultmann, parlant de la foi chez Saint Paul, emploie même l'expression « se comprendre sous la grâce », pour bien montrer la dépendance vitale et herméneutique du sujet religieux par rapport au don initial qui lui a été consenti. Néanmoins, nous le répétons, cette dépendance n'a rien d'avilissant (pour le sujet religieux lui-même) ni de trompeur (pour le phénoménologue). L'herméneutique du sujet croyant nécessite que l'on reconnaisse à la

[38] *Ibid.* ; et R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, *op. cit.*, pp. 330–332. Nous nuançons la position de Bultmann qui pense que l'historicité (et l'histoire du salut) n'est activée que par l'accomplissement du baptême et non pas par la piété du vivre religieux. Si le vécu chrétien de la foi est tendu vers le futur eschatologique, le « frommen Erleben » ne peut pas ne pas le déterminer.

[39] *Ibid.*, p. 219.

[40] Sur ce sujet, on consultera les vues lumineuses de J.-D. Causse dans *L'instant d'un geste. Le sujet, l'éthique et le don*, Genève, Labor & Fides, 2004, chapitres II et III.

[41] R. Bultmann, art. cit., in *Kittel*, p. 219.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fois l'existence d'une croyance originelle et l'événement que représente sa modalisation. La phénoménologie a besoin de ce cadrage ; sans quoi, elle manque la singularité du phénomène de la foi. Ce n'est pas sans raison que Heidegger prend la peine de mentionner les deux dimensions et la présence d'une connexion fondamentale entre elles. Grâce à la foi modalisée, nous apprenons sur le comportement de l'homme religieux et nous pouvons espérer comprendre le phénomène de la confiance sur lequel toute vie croyante est bâtie[42].

Bultmann montre que la foi modalisée renseigne sur une des multiples conditions de l'être-chrétien, ici, la confiance. Elle donne des indications temporelles. Que le noyau de la foi soit la confiance, cela n'est pas réellement surprenant. Nous avons fait remarquer avec Bultmann que, pour le croyant chrétien, la foi ne se tient pas au bout du chemin (comme c'est par exemple le cas chez Philon), mais au commencement. À l'inverse, c'est le salut qui est posé à la fin[43]. Ce qui intéresse le phénoménologue n'est alors pas tant la sotériologie néo-testamentaire en elle-même que ses effets-vécus pendant le temps que le sujet croyant passe sur terre[44]. Le croyant vit dans un temps eschatologique, dans une tension permanente que provoque la foi, tenseur principiel. Une face de la foi est alors à trouver dans la tribulation, une autre dans la confiance en la réalisation [*Erfüllung*] de la promesse [*Verheissung*]. De cela, nous pouvons tirer des conclusions intéressantes pour l'analyse du vécu religieux. Le *graphème* de la foi chez Saint Paul se décline au moins de deux façons : tribulation et confiance[45]. Il y a un dédoublement du temps eschatologique lui-même. Le temps eschatologique est aussi bien rythmé par l'angoisse que par l'espérance, et malgré leur complémentarité, ces deux phénomènes ne

[42] R. Bultmann, art. cit., in *Kittel*, p. 219 : « In diesem Sich-verstehen unter Gottes Heilstat ist auch das Moment des Vertrauens eingeschlossen. Freilich hat πιστίς bei Paulus nur selten den direkten Sinn von Vertrauen [...] Dass aber das Vertrauen (wie die Hoffnung) zum Glauben gehören, zeigt der Gebrauch von πεποίθεναι [...] ».

[43] GA 60, pp. 68–69.

[44] À ce propos, il faudrait mesurer l'importance du « comme si » paulinien dont parle Heidegger en GA 60, pp. 117–118. Le « comme-si » constitutif de la facticité chrétienne a de sérieuses répercussions sur la manière d'envisager les rapports de la foi au temps. À ce sujet on consultera S. Breton, *Saint Paul*, Paris, PUF, 1988, pp. 117–121.

[45] R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, pp. 321–323 (§ 35, 4/) et pp. 323–324 (§ 35, 5/).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

se confondent pas. L'intérêt d'étudier les modifications de la croyance originelle s'exprime ici par la découverte de la duplicité du motif originaire du vécu religieux qu'est la foi. Motif qui trouve son expression dans l'association espoir confiant/tribulation angoissée, de caractère à la fois temporel et expérientiel – les deux s'avérant indissociables[46]. La persistance du phénomène de la foi dans le vécu religieux doit être comprise comme un processus que soutient l'antagonisme nécessaire entre tribulation et confiance au sein de la conscience croyante. Grâce à cette analyse, tout le paradoxe de la vie religieuse, c'est-à-dire également sa richesse intrinsèque, est montré sous une perspective particulière, celle de la foi.

Ce qu'il faut retenir de la modalisation paulinienne, c'est son caractère originaire. Non pas seulement parce que Paul appartient au christianisme primitif, mais parce que sa déclinaison de la foi respecte en quelque sorte la ligne de la croyance originelle. Pour seule différence, on peut dire que le moteur de la facticité s'est enclenché et que la foi devient un phénomène pris dans l'engrenage de la vie facticielle. De statique et passive, la foi devient dynamique et active. La foi connaît son *Vollzug* dans « la mobilité d'une vie individuelle ». Elle est aussi bien un rapport à Dieu qu'un rapport à soi, puisque Dieu vit en moi[47]. La croyance originelle se donne ou s'incarne ainsi dans un vécu singulier : « la relation de la foi à Dieu est toujours celle d'une vie individuelle »[48]. Cette formule de Bultmann trouve un écho dans une brillante interprétation de la foi paulinienne proposée par le philosophe Giorgio Agamben. Celle-ci résume ce que nous venons de dire en même temps qu'elle nous recadre dans le propos phénoménologique, qui est davantage celui de Heidegger que celui de Bultmann. Sans compter qu'elle met en évidence un autre aspect de la foi modalisée : à la modification de la foi dans la conscience correspond une modification de la foi dans l'être, et donc dans le comportement du sujet croyant dans le monde. Agamben écrit :

[46] *Ibid.*, p. 320.
[47] *Ibid.* ; et R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, *op. cit.*, p. 324. (§ 36, 1.).
[48] *Ibid.*, p. 220 (citation de Rm 14, 22) : « Das Glaubensverhältnis zu Gott ist immer das des individuellen Lebens : οὺ πστιν ήν έχεις κατὰ σεαυτὸν έχε ένώπιον τοῦ θεοῦ ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais alors qu'est-ce donc que le monde de la foi ? Un monde qui n'est pas fait de substance et de qualités : pas un monde où l'herbe est verte, le soleil chaud, la neige blanche. Non ce n'est pas un monde de prédicats, d'existences et d'essences [en référence aux querelles scolastiques], mais un monde d'événements indivisibles dans lequel je ne juge pas et je ne crois pas que la neige est blanche et que le soleil est chaud, mais au contraire dans lequel je suis transporté et déplacé dans l'être-la-neige-blanche et dans l'être-le-soleil-chaud. Enfin, un monde dans lequel je ne crois pas que Jésus, cet homme là, est le messie, fils unique de Dieu, engendré et non créé, co-substantiel au Père ; mais je crois seulement en Jésus messie, je suis entraîné et transporté en lui, de telle manière que ce n'est pas moi qui vis, mais le messie qui vit en moi[49].

4. La modalisation johannique : acte second

Nous avons choisi l'Évangile de Saint Jean pour illustrer un second type de modalisation-modification de la foi originelle. Notre choix est-il arbitraire ? Oui et non. Nous aurions très bien pu porter notre attention sur l'un des trois autres Évangiles, sur les Actes ou même sur l'un des textes apocryphes. Mais l'Évangile de Jean comporte beaucoup d'avantages pour une analyse phénoménologique. La foi y joue un rôle majeur en même temps qu'elle connaît une modalisation différente (mais non divergente) de la modalisation paulinienne. Cet Évangile a toujours été très prisé des meilleurs théologiens ainsi que des philosophes. Enfin, Heidegger connaissait parfaitement ce texte, comme il le laisse deviner dans ses cours sur Paul et Augustin[50].

Toute analyse de la modalisation johannique de la foi doit commencer par évoquer le Prologue : « Au commencement était la Parole, et la Parole était auprès de Dieu, et la Parole était Dieu » (1, 1)[51]. La Parole (ou le Verbe), c'est Dieu. On peut aussi dire que cette Parole est détentrice de la croyance originelle. En parlant de l'origine de la Parole, et donc de la foi originelle, Jean fait en quelque sorte un pas en arrière

[49] G. Agamben, *op. cit.*, p. 201.

[50] GA 60, p. 111 et p. 211. Cf. M. Roessner, « Logos und Anfang. Zur Johanneischen Dimension in Heideggers Denken », in N. Fischer & F. W. v. Hermann (Hg.), *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg, Felix Meiner, 2007, pp. 33–54.

[51] Nous utilisons ici la traduction française de L. Segond qui choisit de rendre λόγος par « Parole », alors que Osty & Trinquet préfèrent « Verbe ». Les deux solutions sont intéressantes et se valent bien sûr, mais le choix de Segond nous permet d'introduire plus facilement notre première thèse.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vis-à-vis de Paul en même temps qu'il marque sa dépendance à son égard[52]. On nous objectera qu'en Romains 10, 6–10, Paul parle de la « parole de la foi » [ῥῆμά τῆς πίστεως] et non pas de la Parole [λόγος] en tant que telle. L'important n'est pas dans ces éléments de critique textuelle, mais bien plutôt dans le passage de la *Parole* à la *parole*, de la foi originelle à la foi modalisée. Situer la croyance originelle dans la Parole nous permet d'ajouter à sa pureté et de mieux comprendre que le passage se fait d'un *Ur-graphème*, la Parole-Verbe, à des *graphèmes*, les modifications de la foi chez Paul et Jean. Le caractère d'événement du passage existential que nous avons déjà défini comme une entrée dans la vie facticielle du soi se précise. C'est déjà le cas chez Paul, pour qui « la parole de la foi, qui n'est ni une glossolalie dénuée de sens ni une simple parole référentielle, accomplit son sens par sa simple profération »[53]. Idem chez Jean pour qui « ce que le kérygme comme événement annonce – l'action de Dieu [dans la foi] – a le caractère de la Parole. C'est pourquoi Jésus peut être désigné lui-même comme Parole »[54].

Mais l'élément de modalisation de la foi le plus remarquable dans le Prologue est sans conteste l'incarnation exposée en 1, 14 : « Et la P(p)arole a été faite chair, et elle a habité parmi nous ». Notons d'emblée que, dans la traduction Segond, la « Parole » a perdu sa majuscule et elle est devenue « parole »[55]. Ainsi, l'incarnation de la Parole implique immédiatement l'incarnation de la foi originelle, puisque celle-ci contient originellement celle-là. Telle est la contribution de Jean à la thèse du passage de la croyance originelle à la croyance modalisée. L'entrée dans la facticité est une entrée dans la chair, et l'entrée dans la chair est une entrée « dans le monde et dans l'histoire »[56]. Au sens large, on passe de « la teneur d'ensemble de l'*Urdoxa* » (l'expression est de Heidegger) qui se donne passivement dans la conscience, à une extension de la modification de ce contenu dans une conscience nouvelle et engagée vis-à-vis

[52] F. Hahn, « Das Verständnis im Johannesevangelium », in *Glaube und Eschatologie*, *op. cit.*, p. 52. Ce qui ne veut pas dire que la modification johannique n'est pas singulière.
[53] G. Agamben, *op. cit.*, p. 221.
[54] R. Bultmann, art. cit., in *Kittel*, p. 224.
[55] Notons que le « Verbe » de Osty & Trinquet demeure « Verbe » avec une majuscule.
[56] C'est ainsi que la traduction Osty & Trinquet sous-titre le Prologue de l'Évangile de Saint Jean.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du kérygme. Mais il s'agit aussi d'un passage à un « comportement humain », donc un changement dans l'être et de l'être[57]. La modification de la foi est une modification de la situation herméneutique, c'est-à-dire de l'histoire même du sujet. Au sens strict, l'incarnation est un motif hautement phénoménologique, par exemple pour un penseur tel que Michel Henry, qui s'est sérieusement penché sur l'Évangile de Jean[58]. L'expression et la diffusion de la foi originelle dans la foi modalisée sont parallèles à l'incarnation du Verbe dans la chair (le devenir-homme de Dieu[59]). En faisant de l'incarnation « la vérité centrale de la foi chrétienne »[60], Henry apporte sa contribution à la question de la modification de la foi originelle. L'incarnation du Verbe, *Ur-graphème*, est en même temps sa révélation. La révélation de la foi originelle est une modalisation qui rend possible la mise à disposition du kérygme, en ce sens que la conscience va pouvoir en user de manière active. À plusieurs reprises, l'Évangile de Jean assure que la foi est source de vie (20, 31 ; 11, 25)[61]. Dans l'optique de notre commentaire, le grand mérite de ce que Henry appelle « l'archi-intelligibilité johannique » est d'avoir consacré l'importance de la notion de Vie, laquelle permet d'expliquer la modification de la foi *à partir* de l'incarnation[62]. Ainsi, ce que Jean rend manifeste, c'est que la relation de la foi originelle à la foi modalisée est « une relation primitive à la vie »[63]. Une conclusion (provisoire) que Heidegger n'aurait certainement pas démentie.

Autre conséquence de la médiation johannique de la foi, la manière de vivre dans le monde « comme si » on n'y appartenait pas prend de la valeur. Est-ce là une autre trace de l'influence paulinienne ? Rien

[57] F. Hahn, art. cit., in *Glaube und Eschatologie*, *op. cit.*, p. 52.
[58] Cf. *Incarnation. Une phénoménologie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.
[59] Sur ce point en particulier, voir les vues stimulantes de H. Weder, *Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, pp. 363–400 ; et R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, *op. cit.*, p. 423.
[60] J. Greisch, *BA* II, p. 347.
[61] Sur Jn 11, 25, il faut absolument se reporter à l'exégèse de R. Bultmann dans son *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1941/1986, pp. 307–308.
[62] M. Henry, *op. cit.* (*Incarnation*), pp. 29–30.
[63] Cf. Jean 6, 35 : « Celui qui croit en moi n'aura jamais soif ». Osty & Trinquet annoncent le verset comme suit : « Premier aspect du pain de la vie : la foi ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'est moins sûr. La foi, dans l'Évangile de Jean, s'illustre par un certain « éloignement du monde » [*Abkehr von der Welt*][64]. Comment comprendre cette prise de distance d'avec le monde dans l'optique de la phénoménologie heideggerienne qui, précisément, insiste tant sur le caractère mondain [*welthaftigkeit*] du vécu religieux ? Est-ce que cela revient à voir dans l'explication heideggerienne de la modalisation une critique de la foi elle-même, laquelle éloignerait l'homme du monde ? Nous ne le pensons pas. Pourquoi ? Car, qu'il s'agisse du « monde du soi » [*Selbstwelt*], du « monde ambiant » [*Umwelt*] ou du « monde commun » [*Mitwelt*], Heidegger renvoie toujours à la vie, et la vie est centrale chez Jean. En effet, les trois mondes que nous venons d'énoncer sont les trois visages d'un seul et même monde : le monde de la vie [*Lebenswelt*][65]. Alors que Henry, plus johannique que Jean, critique violemment le concept de monde et particulièrement celui de monde de la vie, parce qu'il ne « signifie rien d'autre que l'extériorité du visible et le triomphe de la signification »[66], la phénoménologie heideggerienne de la foi se donne les moyens de montrer que les exhortations de Jean à la défiance et à la méfiance vis-à-vis du monde font en réalité écho à quelque chose comme la tribulation paulinienne. « Le monde ne sait pas ce qu'est vraiment le sacré, la Vie »[67], et c'est bien pour cela que la foi vient supporter l'homme dans le monde. Pour l'animer, le soutenir, lui donner la vie religieuse et lui faire ainsi espérer le salut. Nous touchons ici à une particularité de la foi chrétienne : « l'acte de foi lui-même n'est pas une action mondaine » mais une action déterminée par un événement *préeschatologique* (J.-Y. Lacoste). Cependant, son *Vollzug* a bien lieu *dans* ce monde[68]. Voilà le genre de motif qui, selon Heidegger, confère au vécu religieux son absolue singularité. C'est aussi un autre bon exemple de « paradoxe théo*logique* » mis au jour par la phénoménologie de la vie religieuse.

[64] R. Bultmann, art. cit., in *Kittel*, p. 225.
[65] Certes, cette triade ne prend véritablement forme que dans les *Remarques sur K. Jaspers* (1919–1921, in GA 9), mais elle est déjà active dans les KNS (voir par exemple § 14) et dans notre esquisse.
[66] Critique adressée par J. Greisch à Henry. Cf. *BA* II, p. 356, en pointant surtout *C'est moi la vérité* (*op. cit.*).
[67] R. Bultmann, art. cit., in *Kittel*, p. 225.
[68] *Ibid.*, p. 226.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce paradoxe est exemplifié à son tour afin d'illustrer le corrélat ontologique de la modalisation johannique. Le sujet croyant n'*est* pas *du* monde, il *est de* Dieu (Jn 8, 47). De la même manière : celui qui a la foi n'*est* pas *du* monde, il *est de* la vérité (Jn 18, 37). L'ontologie johannique de la vie *en* Dieu combat le mouvement fatal de « dévitalisation »[69] pointé par Heidegger, notamment en opérant par le truchement des actes de foi une certaine « démondanéisation » [*Entweltlichung*][70]. Bultmann nous éclaire sur ce point :

> La démondanéisation ne doit pas être comprise comme une fuite hors du monde, mais comme un retournement, comme la destruction des critères mondains et des valeurs mondaines. Il serait malvenu de comprendre que le but est que le croyant s'éloigne du monde [...] Car le monde est pour Jean [...] une étendue et une puissance historique auto-constituée à travers l'homme [...] à laquelle participe chaque soi par le comportement qui lui est propre[71].

Non pas un rejet pur et simple du monde, puisque la foi s'y accomplit tout de même ; mais un geste de destruction qui a pour seul but de percer le « règne sans partage du théorétique » [*die Vorherrschaft des Theoretischen*][72] pour atteindre le lieu véritable de naissance et de médiation de la foi. Un lieu qui n'est rien d'autre que la sphère du pré-théorétique, le véritable monde de la vie religieuse, le Royaume de Dieu où se donnent les « choses religieuses mêmes ». Peut-on faire de Jean un proto-phénoménologue ? La question est ouverte. Nous nous contenterons de noter que la « démondanéisation » opérée par la foi johannique marque la transition vers l'existence historico-eschatologique[73], la vie religieuse véritable, celle que la phénoménologie de la religion heideggerienne cherche inlassablement à élucider.

[69] Voir par exemple GA 56/57, pp. 84–94 (§ 17).
[70] R. Bultmann, art. cit., in *Kittel*, p. 226. Notre interprétation de l'*Entweltlichung* suivant les principes de la phénoménologie de la religion heideggerienne diffère sensiblement de celle qu'en donne Bultmann (pp. 226–227) ; cf. du même auteur, sur l'*Entweltlichung*, *Theologie des Neuen Testament*, *op. cit.*, pp. 427–429.
[71] *Ibid.*, p. 227. Nous soulignons.
[72] GA 56/57, p. 59.
[73] R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, *op. cit.*, p. 430.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE XVII

PIÉTÉ – FOI. EN RAPPORT AVEC LES PSAUMES SUR LA CONFIANCE

Cette nouvelle note se présente d'une manière inédite. Heidegger ne s'y exprime presque pas, en ce sens qu'il cite trois sources différentes sur le thème annoncé « piété – foi » et qu'il les laisse parler. On ne peut pas dire que les trois références relevées forment un tout homogène. En effet, on a 1. une citation de l'Ancien Testament, 2. une référence à l'article « Glaube » de la première édition du *Religion in Geschichte und Gegenwart*, notamment aux deux parties rédigées par E. Troeltsch – citations comprises, et 3. un renvoi à l'article « Glaube » de la *Realenzyklopädie der Protestantischen Theologie*. On peut déplorer que Heidegger n'ait pas donné davantage d'indications sur toutes ces références. D'ailleurs, on peut se demander ce que cache cet éclectisme ? De l'Ancien Testament à Ernst Troeltsch, existe-t-il une continuité ? Heidegger a-t-il seulement regroupé des références, ou bien a-t-il réellement envisagé de les recouper ? C'est en les analysant que nous trouverons peut-être quelques éléments de réponse.

1. Repenser la « dette impensée » ? – (A) : reconstitution de la lecture d'Ésaïe 30, 15

L'ouvrage de Marlène Zarader intitulé *La dette impensée* n'est plus à présenter[1]. Nous en avons fait mention quelques fois depuis le début de cette étude. Notre but n'est pas de le remettre en cause, mais de reposer la question de l'héritage hébraïque de Heidegger à nouveau frais, à partir des éléments qui nous sont donnés dans cette note. Des éléments qui, à l'époque où M. Zarader a écrit son livre, n'étaient pas encore édités et que l'on a même cru un temps perdus. Pour s'essayer à cette tâche, il faut distinguer dans la note elle-même différentes dimensions.

[1] Nous redonnons les références : M. Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sur le titre de la note

Le titre de la note comporte la mention « Vgl. Vertrauenpsalmen ». On s'attend donc à entendre parler des Psaumes. Heidegger relève bien une citation vétéro-testamentaire, mais celle-ci n'est en aucun cas extraite des Psaumes. Heidegger cite : « Bei ruhigem (schēba) Warten wird euch Heil, in stillem Vertrauen besteht Eure Kraft » – nous ne donnons pas la traduction immédiatement pour les raisons qui seront exposées par la suite. La référence « I Moses 30, 15 », inscrite à la suite de cette citation, est parfaitement incorrecte. L'édition anglaise de la GA 60[2], qui précise « Genesis 30, 15 », ne fait que répéter cette grave erreur. Non seulement nous ne sommes pas en présence d'une citation des Psaumes, comme semblait l'annoncer le titre de la note, mais nous ne lisons pas non plus le livre de la Genèse. Après bien des recherches, nous avons retrouvé le passage en question. Il s'agit d'une citation extraite des Prophètes, plus précisément du livre d'Ésaïe. Les chiffres, par contre, sont exacts. Heidegger se réfère bien au verset 15 du chapitre 30. Bizarrement, aucun commentateur n'a relevé cette erreur de citation et cela est vraiment regrettable. Il y a fort à parier que Heidegger n'a pas confondu les Psaumes avec le livre des Prophètes. Disons simplement qu'il s'intéresse aux Prophètes *comme* aux Psaumes[3]. Cela indique qu'il n'est pas allé piocher quelques citations au hasard dans l'Ancien Testament, mais qu'il considère la Bible hébraïque comme un instrument de travail aussi central que le Nouveau Testament.

La question de la traduction

Abordons maintenant la question de la traduction. Si nous avons eu tant de difficultés à retrouver ce passage, c'est parce que Heidegger cite une traduction semble-t-il inédite. Celle-ci est l'œuvre d'Hermann Gunkel, théologien de la *Religionsgeschichtliche Schule*, qui donne sa propre traduction de ce passage d'Ésaïe. Nous reproduisons la construction de l'article « Glaube » de la première édition du *RGG* à laquelle Heidegger se réfère :

[2] M. Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, traduit par M. Fritsch & J.-A. Gosseti-Ferencei, Bloomington, Indiana University Press, 2004, p. 249.

[3] Nous étudions la possible lecture heideggerienne des Psaumes plus loin, sur indication de Kisiel, *Genesis*, p. 87.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Artikel : "Glaube",
I. Im AT, Sp. 1425-1426 (Autor : Hermann Gunkel) ;
II. Im NT, Sp. 1426-1437 (Autor : Eduard Grafe) ;
III. Dogmatisch, Sp. 1437-1447 (Autor : Ernst Troeltsch) ;
IV. Glaube und Geschichte, Sp. 1447-1456 (Autor : Ernst Troeltsch) ;
V. Glaubensartikel, dogmatisch, Sp. 1457 (Autor : Ernst Troeltsch) ;
VI. Fundamentale Glaubensartikel, Sp. 1457-1460 (Autor : Otto Ritschl) ;
VII. Glaubensfreiheit, Sp. 1460-1461 (Autor : Erich Foerster).

La citation est donc bien de Gunkel, et il est tout à fait remarquable que Heidegger la reprenne en précisant entre crochets un mot hébreu, « schēba », que Gunkel lui-même avait tenu à mettre en exergue. Pourquoi Heidegger prend-il la peine de citer l'hébreu en recopiant un passage de l'article de Gunkel et pourquoi reprend-il cette citation d'Ésaïe parmi toutes les références vétéro-testamentaires données par Gunkel ? C'est ce à quoi il faut tenter de répondre par une analyse à la fois biographique et interprétative.

1. Grâce à la minutieuse enquête biographique de T. Sheehan[4], nous sommes en mesure de tirer plusieurs éléments de l'ordre de la formation « religieuse » de Heidegger, des éléments susceptibles d'appuyer l'hypothèse selon laquelle il s'intéresse particulièrement à l'Ancien Testament et à l'hébreu, langue originelle de sa rédaction. Tout d'abord, on sait que Heidegger étudiait déjà l'hébreu aux Gymnases de Constance et de Freiburg-en-Brisgau, c'est-à-dire jusqu'en 1909. Il obtiendra même un 2 à l'examen d'hébreu au baccalauréat [*Abitur*], et même si cette note n'est pas maximale, elle sanctionne déjà un très bon niveau[5]. Ensuite, on sait que lorsqu'il commence ses études de théologie à l'université de Freiburg au semestre d'hiver 1909/1910, Heidegger suit le cours de G. Hoberg intitulé « Introduction à l'Écriture Sainte de l'Ancien Testament » (4 heures par semaines)[6]. Idem au semestre suivant, le semestre d'été 1910, durant lequel Heidegger suit

[4] Cf. T. Sheehan, « Heidegger's *Lehrjahre* », in J. C. Sallis (et collab.), *The Collegium Phaenomenologicum*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988, pp. 77-137.
[5] *Ibid.*, pp. 87-88.
[6] *Ibid.*, p. 91. Nous avons déjà donné des indications biographiques quant à M. Hoberg dans une note précédente. Nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur pour plus de précisions. Cf. notre analyse développée dans le chapitre I.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un cours du même professeur intitulé « Prophéties messianiques » (3 heures par semaine)[7]. Or, Heidegger cite précisément un « prophète messianique » en la personne d'Ésaïe.

2. Mais ces indications biographiques ne sont pas les seules à laisser penser que Heidegger a intentionnellement retenu un verset de l'Ancien Testament, version (partielle) hébreu comprise. Notre hypothèse s'appuie également sur la traduction en question qui ne ressemble pas aux traductions usuelles, en français comme en allemand. Regardons cela de plus près.

Ésaïe 30, 15	Ésaïe 30, 15	Ésaïe 30, 15	Ésaïe 30, 15
Traduction de Gunkel	Vulgatam Versionem	Texte Hébreu	Texte grec des LXX
« Bei *ruhigem* (schēba) *Warten* wird euch Heil, in stillem Vertrauen besteht Eure Kraft » NB : Heidegger ne cite ni le début, ni la fin du verset.	« Quia haec dicit Dominus Deus Sanctus Israhel si *revertamini* et *quiescatis* salvi eritis in silentio et in spe erit fortitudo vestra et noluistis »	כִּי כֹ֤ה־אָמַר אֲדֹנָ֙י יְהוִ֔ה קְדוֹ֖שׁ יִשְׂרָאֵ֑ל בְּשׁוּבָ֥ה וָנַ֛חַת תִּוָּשֵׁ֖עוּן בְּהַשְׁקֵ֥ט וּבְבִטְחָ֖ה תִּהְיֶ֣ה גְבוּרַתְכֶ֑ם וְלֹ֥א אֲבִיתֶֽם	« οὕτω λέγει κύριος ὁ ἅγιος τοῦ Ισραηλ Ὅταν ἀποστραφεὶς στενάξῃς, τότε σωθήσῃ καὶ γνώσῃ ποῦ ἦσθα· ὅτε ἐπεποίθεις ἐπὶ τοῖς ματαίοις, ματαία ἡ ἰσχὺς ὑμῶν ἐγενήθη. καὶ οὐκ ἠβούλεσθε ἀκούειν »

Afin de pouvoir comparer les différentes versions de ce passage, il nous faut également mentionner quelques unes des variantes dans la langue allemande :

[7] *Ibid.*, p. 92. Même si Heidegger, dans les différentes versions de sa *Vita*, ne mentionne pas ces cours comme ayant été décisifs dans sa formation, il ne faut pas sous-estimer leur importance. Car il est très certain que, pour l'obtention d'une chaire de philosophie catholique ou de philosophie tout court, l'étude de l'hébreu et du judaïsme n'était pas un fait que l'on mettait naturellement en avant à l'époque.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ésaïe 30, 15	Ésaïe 30, 15	Ésaïe 30, 15	Ésaïe 30, 15
Traduction fr. Segond	Traduction Luther	Traduction Gute Nachricht Bibel [8]	Traduction de H. Wildberger [9]
« C'est dans la *tranquillité* et le *repos* que sera votre salut, C'est dans le *calme* et la *confiance* que sera votre force » NB : le début du verset : « Car ainsi a parlé le Seigneur, l'Eternel, le Saint d'Israël » ; la fin du verset : « Mais vous ne l'avez pas voulu »	« Denn so spricht Gott der HERR, der Heilige Israels : Wenn ihr *umkehrtet* und *stille bliebet*, so würde euch geholfen ; durch *Stillesein* und *Hoffen* würdet ihr stark sein. Aber ihr wollt nicht »	« Der Herr, der heilige Gott Israels, hat zu euch gesagt : Wenn ihr zu mir *umkehrt* und *stillhaltet*, dann werdet ihr gerettet. Wenn ihr *gelassen abwartet* und mir *vertraut*, dann seid ihr stark. Aber ihr wollt ja nicht »	« So spricht der Herr Jahwe, der Heilige Israels : In *Umkehr* und *Ruhe* liegt eure Rettung, in *Stillehalten* und *Vertrauen* findet ihr Kraft. Doch ihr habt nicht gewollt »

À partir de ces deux tableaux, plusieurs remarques, d'ordre philologique, s'imposent.

1. À comparer toutes les versions confondues, le plus frappant est que Gunkel utilise dans les deux parties de sa traduction un nom accompagné d'un adjectif : *ruhigem Warten*, *stillem Vertrauen* ; là où la Vulgate[10] et les LXX[11] utilisent deux verbes modalisés distincts. Par exemple, pour la première partie de la citation *revertamini* et *quiescatis* ;

[8] Traduction œcuménique, 1982.

[9] H. Wildberger, *Biblischer Kommentar Altes Testament* (dirigé par M. Noth), Bd. III, *Jesaja*, Neukirchener Verlag, 1982, p. 1180. À peu de choses près, il s'agit de la version allemande de la Bible de Jérusalem.

[10] Selon la *Biblia Sacra – Iuxta Vulgatam Versionem*, éd. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

[11] Le texte des LXX est celui que l'on peut lire dans la version bilingue de la Bible de Segond.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

apostropheis et *stenaxês*. La Biblia Hebraica[12], le texte original, écrit les dérivatifs nominaux d'un verbe, *schēba* (translittéré par Heidegger) pour la racine *sûb* / *sûbah*[13] et un nom tout simple, *nâha* pour la racine *nûah*[14]. Même si les traductions de Wildberger (pour la première partie de la citation) et de Luther (pour la seconde) utilisent elles aussi des noms (respectivement *Umkehr* et *Ruhe* ; *Stillesein* et *Hoffen*), aucune ne reproduit l'accolade de Gunkel entre ce que Segond traduit par « tranquillité *et* repos » et « calme *et* confiance ». Pourquoi la traduction de Gunkel, sur le plan philologique, ne ressemble-t-elle à aucune autre ?

2. Les versions les plus éloignées de la traduction de Gunkel sont : a) la Vulgate et les LXX pour les langues anciennes et b) la traduction de Luther et celle de la Gute Nachricht Bibel pour l'allemand. En guise d'exemple : pour la première partie de la citation, la Vulgate utilise les verbes « revenir » et « reposer », les LXX les verbes « re-tourner » et « soupirer [de soulagement] » ; Luther les verbes « retourner » [*umkehren*] et « rester calme » [*stille bleiben*], idem pour la Gute Nachricht Bibel (nuance avec l'emploi de « still *halten* »). Il est remarquable que Gunkel ne passe ni par le grec, ni par la traduction de Luther, même si cela s'explique en tant qu'il maîtrise particulièrement bien l'hébreu.
3. La traduction de Gunkel est sans conteste plus proche du texte hébreu originel ainsi que de la traduction allemande précieuse de la Bible de Jérusalem, très proche du texte original et reprise par Wildberger. Gunkel traduit *nâha* par « calme ». Ce faisant, il en fait un adjectif, alors que c'est un nom. C'est la raison pour laquelle la Jerusalem Bibel traduit par « Ruhe »[15]. Il y a également une proximité de traduction en ce qui concerne la seconde partie de la citation. Gunkel traduit par

[12] Nous avons utilisé la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Editio funditus renovata), préparée par un collectif de théologiens dont A. Alt, O. Eissfeldt, P. Kahle, R. Kittel, éd. Deutsche Bibelgesellschaft.

[13] H.-J. Fabry, art. « *sûb* », in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. VII, Stuttgart/Berlin/Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1993, pp. 1118-1176 (ici p. 1136).

[14] R. Preuss, art. « *nûah* », in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, *op. cit.*, Bd. V, pp. 298-307 (ici pp. 298-299).

[15] Traduction confirmée par R. Preuss, art. cit.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« stillem Vertrauen », selon le procédé de l'accolade dont nous avons déjà parlé ; la Jerusalem Bibel écrit « Stille und Vertrauen », disjoint en deux noms donc. Ces remarques philologiques très imparfaites, nous en convenons, permettent néanmoins de montrer que la proximité de Gunkel avec la version massorétique du texte a interpellé Heidegger et l'a poussé à reproduire sa traduction plutôt que celle de Luther. Cette indication trouve une certaine caution dans l'avertissement que donnera Heidegger à propos des traductions luthériennes de la Bible au seuil de son cours de 1920 sur les Épîtres pauliniennes : elles sont « trop dépendantes de son propre point de vue de théologien »[16].

4. Une dernière remarque s'impose encore. D'ailleurs, c'est peut-être par celle-ci que nous aurions dû commencer. Le lecteur aura peut-être remarqué qu'il subsiste un doute profond sur la manière dont Gunkel a traduit ce passage. Il semble traduire « schēbah » par « Warten », alors que toutes les versions sont unanimes pour traduire par « retourner » [*umkehren*] ou « retour » [*Umkehr*, voire *Abkehr* ou *Einkehr*[17]]. Au niveau strictement philologique, la traduction de Gunkel est incompréhensible. Aucun philologue n'a jamais exprimé une quelconque possibilité de traduire « schēbah » par « attente ». Cela vaut aussi bien pour l'hébreu que pour les autres langues sémitiques – araméen, akkadien, sumérien ou encore ougaritique – dans lesquelles ladite racine existe également[18]. Une autre solution consiste à supposer que Gunkel n'a *pas* traduit « schēbah », mais seulement *nâha*, et ce par l'expression « ruhigem Warten ». Il aurait alors translitteré le seul terme hébreu qu'il tenait pour difficilement traduisible ou pouvant induire en erreur sur le sens du passage. Cette solution est en un sens satisfaisante en tant que le « *apostropheis* » peut signifier un « reposer au calme » ou « demeurer en paix ». Mais cette hypothèse ne colle pas avec la traduction des LXX qui, à n'en point douter, utilisent *apostropheis* pour *schēbah* et *stenaxês* pour *nâha*. De plus, la traduction de la seconde partie du verset montre que Gunkel reproduit exactement le même procédé d'association entre le nom et l'adjectif pour

[16] GA 60, p. 68.
[17] H.-J. Fabry, art. cit., p. 1136 ; et F. Delitzsch, *Jesaja*, Giessen/Basel, Brunnen Verlag, 1879/1984, p. 229.
[18] Cf. H.-J. Fabry, art. cit., pp. 1120-1129.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en faire une seule expression. Cette double occurrence exclut qu'il ait mésestimé le sens de *schēbah* et laisse au contraire penser qu'il a voulu signifier quelque chose de spécial en choisissant de ne pas reprendre l'une des nombreuses variantes existantes. Une troisième et dernière solution pourrait s'appuyer sur le fait que, lorsque Gunkel écrit « ruhig[em] », il traduit non pas *nâha* mais bien *schēbah*. En effet, il semble possible de dériver *schēbah* non pas de la racine *swb* mais d'une autre racine trilitère, *jsb*, qui signifie « Stillesitzen »[19]. Ce que Gunkel rendrait par « Ruhigwarten ». Mais il aurait alors fallu que Gunkel méconnaisse *nâha* ou qu'il décide de le faire passer à la trappe. Enfin, une fois encore, cela n'explique pas pourquoi il aurait relié « Stille » et « Vertrauen » dans la seconde partie du verset de la même manière que semblent associés « Ruhe » et « Warten » dans la première. Il est difficile d'admettre que deux règles de traduction différentes aient présidé à deux versions structurellement si proches.

À l'erreur heideggerienne de citation s'ajoute donc un problème de traduction, ou du moins une variante inhabituelle et, de fait, difficilement compréhensible. Pourquoi Heidegger prend-il la peine de translittérer « schēbah » dans le corps du texte et semble-t-il vouloir lui conserver la traduction si personnelle de Gunkel ? Seule une esquisse d'interprétation pourra peut-être nous donner quelques éléments de réponse.

La question de l'interprétation

Commençons par noter que, toujours d'un point de vue philologique, la traduction de Gunkel, par certains endroits peu compréhensible, n'est peut-être pas sans cacher une ouverture herméneutique dans laquelle Heidegger entendait éventuellement se glisser. Le jeune Heidegger, qui connaît un peu l'hébreu, s'est peut-être demandé s'il n'était pas possible de traduire *nâha* par l'un des mots clé de sa phénoménologie de la mystique, la « sérénité » ou *Gelassenheit*. Telle est par exemple la proposition de traduction présentée par Fabry et Preuss[20].

Plus important encore, il nous faut découvrir les présupposés cachés de cette étrange traduction. Le fait que Heidegger se soit porté sur le prophète Ésaïe n'est peut-être pas arbitraire. Le contexte de sa prophétie

[19] *Ibid.*, p. 1145.
[20] *Ibid.*, p. 1145 ; Preuss, art. cit., p. 299.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est en premier lieu parlant. Le Royaume de Juda, dans lequel Ésaïe a œuvré, est sous la menace des Assyriens et le prophète se positionne vis-à-vis de ce conflit imminent. Malgré le caractère politique de sa prédication, son but n'en reste pas moins éminemment religieux. Le contexte politique et guerrier a beau avoir varié tout au long du temps de sa prédication, la carrière prophétique d'Ésaïe a été « toute entière inspirée par certains principes constants »[21]. L'interprétation ésaïque de la catastrophe nationale imminente diffère de celle de ses plus illustres prédécesseurs et quasi-contemporains que sont Amos et Osée. Il conçoit en effet cette catastrophe comme un événement qui a pour but de manifester « la grandeur, la majesté de Dieu »[22] et donc, par opposition, l'orgueil de tout le reste. Le début du verset, que ni Heidegger ni Gunkel ne prennent la peine de citer, dicte : « Car ainsi a parlé le Seigneur, l'Eternel, le Saint d'Israël ». De ces trois appellations, c'est à la dernière qu'Ésaïe imprime le plus vraisemblablement son cachet. Bien sûr, le thème du « *Rabb* » [maître, seigneur] et celui de l'« Éternel » reviennent également souvent, mais la prophétie ésaïque, de type eschatologique, confère toujours plus de gravité au qualificatif « Saint d'Israël ». L'adjectif « Saint », dans les langues sémitiques, est « synonyme de majesté redoutable ». La note de Heidegger, ne l'oublions pas, est consacrée à la piété et à la foi. Il semble donc qu'il ait tenté de s'interroger sur le rapport de ces deux notions religieuses à un Dieu qui ne s'est pas fait homme et qui, de fait, n'est pas aussi compréhensif vis-à-vis de ses sujets à la foi changeante. La prédication d'Ésaïe symbolise bien cette différence fondamentale. Yahvé communique avec les hommes non pas tant sur le mode de la compassion que sur celui de l'injonction. La vie religieuse s'en trouve directement affectée. Indépendamment de ce qui, dans le judaïsme, a vraisemblablement influencé la définition chrétienne de la πίστις et de la piété, Heidegger a donc pu vouloir tester le lien intime homme-Dieu spécifique à la religion juive. Dans la suite de notre note, Heidegger se réfère à un article du *Realenzyklopädie der Protestantischen Theologie* qui semble fournir une analyse de la « légalité de la vie de la foi » [*Gesetzlichkeit des Glaubenslebens*]. C'est exactement ce qui se donne à lire chez Ésaïe, à travers des couples antinomiques dont Lods nous

[21] A. Lods, *La religion d'Israël*, Paris, Hachette, 1939, p. 136.
[22] *Ibid.*, p. 137.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

présente un exemple : « Si Yahvé est un roi, la faute la plus grave que l'homme puisse commettre consiste à se révolter. Si Yahvé est saint, le péché capital pour l'homme est l'empiètement sur les droits de Dieu, l'orgueil des Grecs »[23]. Cette légalisation de la vie de la foi n'a pourtant rien d'une dévitalisation. Au contraire, la dynamique qui s'instaure entre le Saint d'Israël et ses sujets est de nature à les pousser constamment au changement, à la *conversio*. Le seul moyen du salut pour Israël devient alors l'adoption d'une posture ou mieux, d'une optique particulière ou attitude [*Einstellung*] qui consiste à s'en remettre entièrement à Dieu. « La foi que réclame Ésaïe n'est pas une confiance aveugle telle que la connaissait l'Ancien Israël, en un Dieu national qui ne *peut* pas abandonner son peuple, quoi que celui-ci fasse ; c'est l'attitude du sujet loyal, qui, après avoir exécuté avec docilité et bon vouloir les ordres de son roi, s'en remet entièrement à lui pour le reste, sans compter sur sa propre force ou sa propre sagesse » écrit Lods[24]. Ce que nous apprenons dans ce passage, c'est qu'il a existé une *Hingabe* juive, bien avant l'avènement de Jésus et l'assimilation spéculative de ce terme par ou dans la mystique médiévale.

Notons encore un élément concernant le « contexte ésaïque ». La féconde originalité du prophète fut de présenter une amorce d'émancipation religieuse de la personne individuelle, dont les destinées ne sont plus entièrement solidaires de celle de son groupe. La nécessité – et donc la possibilité même – d'accéder à une religiosité originaire, celle qui sauve, sont inscrites dans la « potentialité religieuse » (Tillich) de chacun, individuellement. Et ce qui la conditionne n'est rien d'autre que la foi en la sainteté de Yahvé, un Dieu qui réclame une confiance absolue, donc un abandon [*Hingabe*] sans faille. Il est probable que cet aspect de la foi judaïque ait intéressé le jeune Heidegger. Une foi qui ne libère que dans l'abandon total à son Dieu ne peut être qu'une foi authentique, que complète la piété ambiante d'un comportement.

De retour au verset en question, nous retrouvons cependant un problème d'interprétation pour le moins gênant. L'utilisation par Gunkel de « Warten » à la place de « Umkehr » nous empêche de trop nous fier aux commentaires classiques qui basent la totalité de leurs remarques sur

[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*, p. 138.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le thème du retour. Ce décalage est d'autant plus incompréhensible qu'il joue sur la mobilité. Là où la plupart des commentateurs comprennent qu'Israël gagnera ou gagnerait son salut en opérant un *mouvement* de retour, Gunkel et Heidegger à sa suite se bornent à voir une « attente sereine ». Selon toute vraisemblance, « Umkehr » n'a pas été rejeté. On a seulement voulu marquer par l'emploi du terme « attente » que le « retour » est aussi bien « Einkehr », c'est-à-dire recueillement[25]. Comment Heidegger a-t-il éventuellement pu en venir à cette interprétation ? Il s'est d'abord agi de passer par une interprétation réaliste de la situation herméneutique et historique d'Ésaïe.

La plupart des exégètes s'accordent à dire que « Umkehr » est incompréhensible si on ne le rapporte pas à « Abkehr », le détournement ou l'éloignement d'avec la guerre ou encore, d'avec l'envie d'aller combattre contre les Assyriens[26], ainsi qu'à « Zukehr », le se-retourner vers Dieu[27]. En réalité, il ne s'agit là que d'un seul et même processus que Heidegger semble synthétiser dans « l'attente sereine », qui traduit non pas tant une course de retour vers Dieu, mais le fait de se *re-tourner* vers Dieu, car Il est toujours de quelque manière *avec* Israël. L'attente doit donc être comprise, vis-à-vis de la guerre comme vis-à-vis de Dieu, comme un « *ab*warten »[28], un « temporiser » dans le calme, la méditation et surtout la piété. Il y a là un aspect sur lequel les exégètes traditionnels ne se sont quasiment pas arrêtés, mais qui a pu intéresser le phénoménologue Heidegger. L'attente fait signe vers un rapport particulier au temps. Au temps de l'histoire (profane), qui construit une partie de la situation herméneutique, ici le temps de la guerre, répond le temps de la religiosité et de la piété [*Frömmigkeit*] qui en fournit l'autre partie, le temps du salut.

[25] F. Delitzsch, *Jesaja*, *op. cit.*, p. 229.

[26] H. Wildberger, *Jesaja*, *op. cit.*, p. 1181, cite une série de commentateurs en ce sens : Fohrer, Duhm, etc. ; P. Höffken, *Das Buch Jesaja. Kapitel 1-39*, Neu Stuttgarter Kommentar Altes Testament 18/1, Stuttgart, Verlag Katholische Bibelwerk, 1993, p. 213 ; R. Kilian, *Jesaja 1-39*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, pp. 107-109. Cet aspect est minimisé dans le *Wörterbuch zum Alten Testament*, du moins en ce qui concerne Ésaïe 30, 15.

[27] P. Höffken, *op. cit.*, p. 213, en rapport avec Ésaïe 9, 12.

[28] Nous tenons cette idée de W. Brändle (Institut de théologie évangélique de l'Université de Hildesheim). Nous le remercions d'avoir attiré notre attention sur ce point.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ainsi, Ésaïe semble signifier que l'attente sereine est le moyen du salut [*Heil*]. Et le moyen du salut, l'attente sereine, nécessite la foi.

Dans son *Zwei Glaubensweisen*, Martin Buber montre que l'*emuna* (la foi juive) est une constance [*Beständigkeit*] qui se présente sous deux aspects : « une face active, la foi / la fidélité [*Treue*], et une face réceptive, la confiance »[29]. Il est donc possible que Heidegger, souhaitant traiter la question de la confiance présente au sein de la foi, ait jugé bon d'insister sur l'aspect réceptif de la foi, car c'est précisément sur l'attente que vient se greffer le phénomène de la confiance. Plus largement, si Ésaïe est « le prophète de l'*Umkehrforderung* »[30], c'est parce qu'il exige du peuple d'Israël qu'il regagne sa religiosité authentique par la piété de son « recueillement ». Le peuple doit se réinscrire dans la continuité de l'histoire du salut et manifester son allégeance à Yahvé, qui seul lui donnera la force de subsister et d'être sauvé. L'alternative est simple : Israël a le choix entre le retour à Dieu ou l'insoumission, et de fait, entre le salut et le jugement[31]. Le sujet religieux doit se détourner des voies qu'il aurait lui-même choisies et se re-tourner vers la voie à laquelle Dieu le destine. Ce n'est pas en lui qu'il doit avoir confiance, car ses capacités de vivre et d'être sauvé ne lui viennent jamais que de Dieu. La force, la foi ou le moteur de la vie religieuse, ne seront effectifs que lorsque le sujet religieux aura compris que l'agitation [*Unruhe*] est pour ainsi dire « imputable » à Yahvé et que, par conséquent, sa cessation passe également par lui, plus précisément par la confiance que l'on place en lui, en sa majesté et sa justice[32]. Il ne faut pas s'y méprendre : si Heidegger a cité dans son esquisse ce passage d'Ésaïe, c'est surtout parce qu'il le trouvait représentatif de la relation exclusive du sujet religieux juif à son Dieu tout-puissant. On peut gager sans trop se tromper qu'il y a vu une déclinaison originale, spécifique, voire originaire de la foi en Dieu, laquelle passe dans le judaïsme par ce que nous avons déjà désigné comme une « piété ambiante ». À ce titre, deux hypothèses interprétatives ont attiré notre atten-

[29] M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich/Gerlingen, Schneider, 1947/1994, p. 31. Buber commente notamment Jesaja 7, 9.

[30] H. W. Hoffmann, *Die Intention der Verkündigung Jesaja*, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 136/1974, Berlin, p. 58 *et passim* ; voir également G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg, p. 408.

[31] R. Kilian, *op. cit.*, p. 107.

[32] F. Delitzch, *op. cit.*, p. 229 et P. Höffken, *op. cit.*, p. 213.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tion. 1. Ésaïe 30, 15 exemplifie le motif de l'interpellation sur lequel se greffe celui de l'appel [*Berufung*][33]. Le couple interpellation/appel responsabilise l'homme et veut le rendre pleinement conscient de ses devoirs religieux. Car ceux-ci ne sont rien d'autre que le cœur de la vie religieuse juive, le vif de leur vie [*Lebendigkeit*] qui n'atteint son apogée que dans l'exercice consciencieux de la piété. 2. Le parallélisme existant entre *schēbah* et *nâha* peut laisser penser qu'Ésaïe a voulu signifier le renouvellement d'une alliance, non plus nationale, mais personnelle ou individuelle entre l'homme et son Dieu. Nous avons déjà remarqué l'émancipation religieuse de la personne individuelle qui se donne à voir chez Ésaïe. Elle trouve ici son expression la plus forte. L'attente se fait espoir d'une réconciliation et renouvellement d'un pacte de confiance[34]. On est en présence d'un processus qui exprime la revitalisation de la foi par la piété dans le cadre d'une conscience singulière.

2. Repenser la « dette impensée » ? – (B) : Essai de reconstitution de la lecture des Psaumes

Dans son *Genesis*, T. Kisiel rapporte que Heidegger avait bel et bien prévu de lire les Psaumes de la confiance et de les comparer, en les opposant, aux Psaumes des lamentations[35]. Heidegger parle bien dans la note en question des « Vertrauenpsalmen », mais aucune mention n'est faite des Psaumes des lamentations. Notre tâche se résume alors à tenter de reconstruire cette lecture, dont on ne sait si elle a effectivement eu lieu. Pourquoi cette tâche semble-t-elle s'imposer ? Avant tout parce qu'elle s'inscrit dans la continuité de la lecture d'Ésaïe et qu'il est fort probable que Heidegger comptait tirer des éléments de cette comparaison des Psaumes.

Avant de rentrer plus avant dans le texte biblique, il faut se poser la question de la légitimité de la tâche que Heidegger a souhaité entreprendre. Kisiel écrit qu'il prévoyait de « lire les psaumes de la foi confiante *en tant qu'opposés* aux psaumes des lamentations »[36]. S'agit-il de sa propre interprétation ou de ce qu'il a littéralement lu dans le mémento que Heidegger s'était fait ? Si nous posons la question, c'est parce que la réponse

[33] H.-J. Fabry, art. cit., p. 1145.
[34] H. Wildberger, *op. cit.*, p. 1181, suivant l'interprétation de G. Fohrer.
[35] T. Kisiel, *Genesis*, p. 87.
[36] *Ibid.* Nous soulignons.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

a son importance pour l'orientation de l'interprétation. Pourquoi Heidegger, parlant de foi et de piété, aurait-il voulu *opposer* la confiance aux lamentations, alors qu'il savait sans aucun doute que ces deux notions, dans les Psaumes, ne s'excluent nullement ? L'analyse n'aurait certainement pas gagné grand chose à opposer systématiquement les versets portant sur la confiance et ceux portant sur la complainte. C'est la raison pour laquelle nous pensons que Heidegger a plutôt voulu étudier le « *jeu* » de l'appel et de la réponse entre les lamentations et la confiance, et montrer comment la foi se construit par et dans cette dialectique, jusqu'à s'en échapper. On ne devrait alors plus parler d'opposition mais de contraste. À cet égard, il est fort probable que Heidegger mesurait l'importance de ce contraste à l'aune de Luther[37]. Ce dernier fait remarquer le caractère hautement paradoxal des Psaumes, dans lesquels on trouve aussi bien les expressions les plus fines de la joie et de l'espoir que de la peine et de la tribulation. Luther avait donc déjà bien saisi le *jeu* de la dialectique à l'œuvre dans les Psaumes, son importance dans la définition de la foi vétéro-testamentaire et dans celle de la foi néo-testamentaire. Même si le lien avec Luther n'est qu'hypothétique, il permet de se faire une bonne idée du potentiel des Psaumes.

Un essai de lecture phénoménologique des Psaumes

L'idée directrice de notre analyse sera donc que Heidegger a cherché à analyser phénoménologiquement la dialectique entre confiance et complainte dans les Psaumes, de manière à enrichir et compléter son étude phénoménologique de la foi. Le lecteur comprendra qu'il est ici impossible de se livrer à une étude exhaustive des Psaumes. De manière forcément arbitraire, nous nous contenterons donc de l'exégèse d'un Psaume de David particulièrement représentatif de la dialectique mentionnée : le Psaume 13.

[37] M. Luther, *WA Deutsche Bibel*, 10, 1, 98 (Vorrede zum Psalter – 1528) : « Wo findet man feinere Worte der Freude, als die Lobspsalmen und Dankpsalmen ? Das siehest du allen Heiligen ins Herz […] Umgekehrt, wo findest du tiefere, klägerliche, jämmerlichere Worte der Traurigkeit als sie die Klagepsalmen haben ? Da siehest du abermals allen Heiligen ins Herz wie in den Tod, ja wie in die Hölle. Wie finster und dunkel ists da durch allerlei betrübten Anblick es Zornes Gottes. Auch da, wo sie Furcht oder Hoffnung reden, brauchen sie solcher Worte, dass dir keine Maler die Furcht oder Hoffnung so abmalen und kein Cicero oder Redekundiger sie dir schildern könnte ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1. Au chef des chantres. Psaume de David[38]	1. Dem Chorleiter. Ein Psalm Davids[39]
2. Jusques à quand, Eternel ! m'oublieras-tu sans cesse ? Jusques à quand me cacheras-tu ta face	2. Wie lange noch, Jahwe ? Willst ewig du mich vergessen ? Wie lange noch verbirgst du dein Anlitz vor mir ?
3. **Jusques à quand aurai-je des soucis dans mon âme**, Et chaque jour des chagrins dans mon cœur ? Jusques à quand mon ennemi s'élèvera-t-il contre moi ?	3. **Wie lange soll ich Sorgen tragen in meiner Seele,** Kummer in meinem Herzen Tag für Tag ? Wie lange erhebt sich mein Feind gegen mich ?
4. Regarde, réponds-moi, Eternel, mon Dieu ! Donne à mes yeux la clarté, Afin que je ne m'endorme en la mort	4. Schaue doch, erhäre mich, Jahwe, mein Gott ! Erleuchte meine Augen, dass ich nicht zum Tod entschlafe !
5. Afin que mon ennemi ne dise pas : Je l'ai vaincu ! Et que mes adversaires ne se réjouissent pas, si je chancelle	5. Dass mein Feind nicht spreche : Ich hage ihn überwaltigt ! Meine Gegner nicht jauchzen, dass ich wanke.
6. **Moi j'ai confiance en ta grâce,** J'ai de l'allégresse dans le cœur, à cause de ton salut ; Je chante à l'Eternel, car il m'a fait du bien.	6. **Und ich, auf deine Gnade vertau'ich,** es jauchze mein Herz über deine Heiles, Singen will ich Jahwe, dass er mir Gutes erwies.

Le Psaume appelle une série de remarques formelles, structurelles et exégétiques. Nous en donnons un aperçu et nous essayons de montrer leur pertinence dans le cadre du propos heideggerien.

1. Le Psaume est construit sur un schéma qui résume à lui seul la conception vétéro-testamentaire de la foi et, par là, notre hypothèse de la dialectique. Celle-ci est ici ternaire[40] : a) On rencontre aux versets 2 et 3 une suite de questions sous forme de lamentations qui témoignent d'un désespoir certain ; b) Ces questions tournent

[38] Traduction Segond, modifiée au verset 6 avec F. Delitzsch.

[39] Traduction de H.-J. Kraus, in *Biblisches Kommentar. Altes Testament. Psalmen 1-59*, Bd. I, Neukirchener Verlag, 1961/1978, p. 239 ; modifée verset 6 avec F. Delitzsch, *Die Psalmen*, Giessen/Basel, Brunnen Verlag, 1894/1984, p. 139.

[40] Cette structure ternaire est mise en lumière par H.-J. Kraus, *op. cit.*, p. 240. Au départ, nous n'y avions vu qu'une structure binaire entre 1-3 d'une part, et 4-6 d'autre part.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en demandes plaintives aux versets 4 et 5 ; c) tandis que dans le dernier verset triomphent la confiance et les louanges. Cette structure intéresse directement notre propos concernant Heidegger. On y retrouve des éléments déjà mis en lumière dans des analyses séparées de la foi réparties sur plusieurs notes. Gageons que ce ternaire aurait certainement apporté de nouvelles indications à sa phénoménologie de la religion. Pourquoi ? Car il démontre que l'existence de la foi est un processus qui comporte une série de fécondations successives. Au départ, il y a l'état de créature dans toute sa faiblesse. Vient ensuite la demande plaintive, qui n'est rien d'autre que l'amorce de l'espoir. Et, enfin, le travail de l'espoir porte ses fruits et apporte la confiance en Dieu, accordée par Lui, qu'il importe de louer. Ne peut-on pas voir là la prise de conscience progressive de la croyance originelle, qui s'accompagne de diverses modalisations ?

2. Selon les commentateurs, le Psaume 13 doit être considéré comme appartenant aux cantiques de la *prière*[41]. David ne se livre pas à une lamentation pure et simple, gratuite et irréfléchie. Au contraire, sa complainte se double d'un appel à Yahvé afin qu'il intervienne en sa faveur : c'est ce que l'on appelle une prière. C'est dire à quel point la foi n'est pas, dans l'Ancien Testament, qu'un sentiment national. À l'omniprésence de la prière répond l'omniprésence de Dieu. Le sujet croyant et priant ne pense et ne vit jamais sa vie *sans* Dieu. Et ce à toutes les phases du processus susnommé. Dieu est déjà là, donné à la conscience religieuse dans la question (v. 2-3) – puisqu'il est celui à qui la question s'adresse. Sa présence se « densifie » dans la demande plaintive et affective (v. 4-5) et son omniprésence se fait omniscience dans l'étape finale de la confiance et de la louange. De même, la prière est en filigrane de chacune de ces trois étapes et se décline selon la situation (modalisation, forme) de la foi. Il y a de la prière dans l'adresse angoissée, comme volonté d'instaurer un contact ; dans la complainte comme continuation plaintive de cette démarche qui consiste à se décharger, se confier ; ainsi que dans la louange qui rend grâce (avec allégresse) de la confiance.
3. Est-ce alors un hasard si Gunkel, dont Heidegger fut proche en pensée, range, à partir de la constatation de la prière, ce Psaume dans

[41] H.-J. Kraus, *op. cit.*, p. 240.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le genre [*Gattung*] des « lamentations *individuelles* » et en fait même un modèle du genre[42] ? Le Psaume 13 est particulièrement fascinant, parce qu'il exprime une concentration certaine sur le « monde du soi » [*Selbstwelt*], si cher à Heidegger dans ses analyses de la vie religieuse. Ce que les Psaumes rendent encore plus manifeste, c'est qu'au « monde du soi » de la vie religieuse correspond invariablement un « Je de la foi » [*Ich des Glaubens*][43]. On retrouve encore, ici dans les Psaumes, cette espèce d'incarnation de la foi dans un être individuel qui semble tant préoccuper Heidegger dans sa phénoménologie de la religion. Le monde religieux, centré sur le soi, se déploie ensuite à travers l'ensemble du Psaume que nous nous proposons de commenter selon la voie ouverte par la systématique phénoménologique heideggerienne.

Verset 2. Un aspect remarquable de la lamentation est qu'elle s'exprime sous la forme d'une question qui fait référence à un état d'âme complexe, représentant le lot de celui qui croit. L'agitation est un fait irrévocable de la vie religieuse, comme le montre Heidegger à de nombreuses reprises, notamment en commentant la tribulation paulinienne. À propos de ce passage, Luther parle d'un sentiment d'angoisse mêlé d'espoir qui émerge à la pensée du courroux divin : « l'espoir lui-même désespère et le désespoir espère quand même » [*die Hoffnung selbst verzweifelt und die Verzweiflung dennoch hoffet*][44]. La dialectique se donne donc une première fois à voir dans ce verset. Le « חעג » [εἰς τέλος] de ce même verset 2 fait signe vers « l'impatience de l'attente » qui s'exprime dans la complainte[45]. Nous avons là une connexion tout à fait adéquate avec le verset d'Ésaïe cité par Heidegger. Ésaïe se situait d'emblée dans l'autre terme de la dialectique, c'est-à-dire dans la nécessité de l'« attente sereine ». Avec ce Psaume davidique, nous faisons un pas en arrière et nous vérifions que la foi comporte toujours initialement une attente impatiente, dans la

[42] *Ibid.*, Cf. H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen* (zu Ende geführt v. J. Begrich), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1927, § 6. Sur l'importance des travaux de Gunkel pour Heidegger, cf. GA 16, p. 41, ainsi que la suite de ce chapitre.

[43] L'expression est employée par G. Schneider-Flume, *Glaubenserfahrung in den Psalmen. Leben in der Geschichte mit Gott*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, chapitre V (pp. 133-172).

[44] F. Delitzsch, *Die Psalmen*, *op. cit.*, p. 140.

[45] H.-J. Kraus, *op. cit.*, p. 239. Avec un renvoi aux Psaumes 74, 10 ; 79, 5 ; 89, 47.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

complainte, avant de s'épanouir par et dans la confiance. Cette confiance, comme partout ailleurs, est déjà de nature eschatologique, comme le montre le motif messianique de la dissimulation de Yahvé. La prière plaintive s'articule à la temporalité de l'attente du Messie et permet de « tendre » l'existence de telle manière que la confiance devienne accessible.

Verset 3. La mention du souci attire tout naturellement notre attention, comme elle aurait certainement retenu celle de Heidegger. Le terme « ווצע » n'est pas beaucoup usité dans l'Ancien Testament. De même, ce n'est pas sa traduction grecque qui désigne les deux versants fondamentaux du souci néo-testamentaire, *tlipsis* chez Paul et *merimna* chez Matthieu. La signification du souci dans ce verset semble pouvoir être éclairée comme suit. Le souci est une conséquence directe de l'abandon de Dieu, la sanction pour « n'avoir pas voulu » adopter « l'attente sereine et la confiance silencieuse » (Ésaïe). Delitzsch souligne la puissance imaginative de ce genre de souci dans la vie religieuse, qui influe considérablement sur le vécu de la foi. Selon lui, on ne peut penser la foi en dehors du souci ambiant qui caractérise l'attitude de David, parce que ce souci a des répercussions sur le monde de la vie religieuse dans son ensemble. Le fort « vague à l'âme » (à rapprocher de l'angoisse) que ressent David génère ce que Delitzsch nomme des « représentations inquiètes » [*besorgliche Vorstellungen*][46]. On peut interpréter cela de deux façons : a) comme une multiplication ou une déclinaison du souci en diverses représentations qui pénètrent tous les aspects du vécu de la foi ; b) comme un souci qui pourvoit [*besorgt*] des représentations à la vie religieuse, c'est-à-dire qui nourrit le vécu de la foi et qui donc, en un sens, sert sa mobilité, son avancée vers la confiance.

Versets 4 et 5. À partir de ces versets, David cesse ses lamentations et s'adresse plus directement à Yahvé. C'est le commencement et le renforcement de la confiance. Bien que Dieu semble l'avoir oublié et feigne d'ignorer sa détresse, David entame une supplication. La foi demande que l'on regagne constamment l'attention de Dieu, que l'on se rappelle à son souvenir. C'est dans l'attente d'un « oracle sacré »[47] (« donne à

[46] F. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, 1855, p. 161 ; cité par H.-J. Kraus, *op. cit.*, p. 242.
[47] H.-J. Kraus, *op. cit.*, p. 243.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mes yeux la clarté ») que se fortifie la foi. Il s'agit d'un aspect non négligeable sur le plan phénoménologique. Heidegger le trouvera également chez Saint Paul avec l'attente de la parousie qui construit « l'existence eschatologique » (Bultmann). Mais il détient dans l'Ancien Testament une particularité supplémentaire. Alors que le christianisme primitif lui-même, ainsi que le proto-catholicisme, repoussent progressivement la parousie et distendent par là l'existence eschatologique, l'attente judaïque ne se contente pas de la seule attente du Messie. Elle compte aussi bien sur ce genre d'oracles sacrés, parsemés ici et là dans la vie religieuse, pour fortifier la foi. C'est ce que Gunkel a fort bien mis en lumière, comme nous allons le montrer par la suite. Force est de constater que la tension, source de vie[48], est davantage présente et vivante au sein de la vie quotidienne. Ainsi peut-on dire, suivant Delitzsch, que la foi juive a les forces vitales [*Lebenskräfte*] nécessaires au réveil de la vie religieuse (contre le « sommeil de la mort »), c'est-à-dire au renouvellement perpétuel de la foi.

Verset 6. Finissons cet essai d'exégèse phénoménologique avec la première partie du verset 6 qui répond, dans un parallélisme presque parfait, à la première partie du verset 3. Du « Jusqu'à quand aurai-je des soucis dans mon âme ? » au « Moi, j'ai confiance en ta grâce », l'opération dialectique est consommée. Ce qui permet le passage du souci à la confiance n'est pas un violent geste d'inversion des valeurs, mais le travail intérieur de la foi. Que la confiance en Yahvé irradie chez David, malgré ou après l'agitation et les lamentations, cela prouve qu'elle a toujours existé en lui[49], cependant qu'elle nécessitait d'être, pour ainsi dire, réactivée.

Excursus : l'expérience de la foi dans les Psaumes. « Vivre dans l'histoire avec Dieu » (G. Schneider-Flume)

Notre tentative d'exégèse du Psaume 13 n'est qu'une reconstitution fictive de la lecture heideggerienne des Psaumes. De fait, elle ne peut être que partiale et repose largement sur notre lecture subjective de l'Ancien

[48] F. Delitzsch, *Die Psalmen*, *op. cit.*, p. 141. Delitzsch montre judicieusement que les séries « Licht, Liebe, Leben » et « Finsternis, Zorn, Tod » sont inséparables dans les Écritures.

[49] H.-J. Kraus, *op. cit.*, p. 244.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Testament. Ce faisant, nous n'avons fait qu'utiliser les moyens proposés par l'esquisse et nous nous sommes contenté de suivre une direction ouverte par Heidegger lui-même. Le meilleur moyen de clore cette tentative de recomposition nous a semblé de faire dialoguer Heidegger avec le petit livre lumineux de G. Schneider-Flume intitulé *Glaubenserfahrung in den Psalmen. Leben in der Geschichte mit Gott*[50]. Cette petite monographie est extraordinairement complète et, bien que ne se voulant pas initialement phénoménologique (non plus purement théologique d'ailleurs), elle se prête tout particulièrement au dialogue avec la pensée du jeune Heidegger. Nous y avons relevé plusieurs réflexions qui confirment la pertinence du projet heideggerien de vouloir se servir des Psaumes dans le cadre de sa phénoménologie de la vie religieuse.

1. « Glauben – Leben in der Geschichte mit Gott »[51]. Le titre parle de lui-même et traduit bien les vues de Heidegger cherchant précisément à montrer comment le phénomène de la foi fait référence à *la vie dans l'histoire avec Dieu*. Ce triptyque qui préside à la compréhension de la foi est particulièrement représentatif de l'analyse phénoménologique heideggerienne. La foi détient une connexion essentielle avec la vie, comprise comme « phénomène fondamental autour duquel gravite l'interprétation vétéro-testamentaire du *Dasein* »[52]. Ce n'est que dans « l'accomplissement effectif de l'expérience de la vie » que l'on accède à la « réalité originaire » [*Urwirklichkeit*] de la foi[53]. Ainsi Schneider-Flume peut-elle écrire, de sa perspective davantage religieuse, que : « Selon la compréhension biblique, la foi est un phénomène de vie ou vital, oui, la foi et la vie sont d'une certaine manière identiques : ceux qui recherchent Dieu vivront (Am 5, 4) et ceux qui écoutent également (Es 55,3) » [*Nach biblischen Verständnis ist Glauben ein Lebensphänomen, ja, Glauben und Leben sind in bestimmter Hinsicht identisch : Denen die Gott <suchen>, wird leben verheissen (Am 5, 4), und denen die <höre> auch (Jes 55, 3)*]. Ici se rejoignent phénoménologie de la religion et herméneutique (exégèse) théo*logique*. Ce faisant, on ne saurait penser la vie religieuse et

[50] Nous redonnons les références : G. Schneider-Flume, *Glaubenserfahrung in den Psalmen. Leben in der Geschichte mit Gott*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
[51] *Ibid.*, pp. 24-27.
[52] M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, *op. cit.*, trad. cit., pp. 5-6.
[53] GA 59, p. 173.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le *Vollzug* de la vie religieuse sans prendre en compte le phénomène de l'historique, véritable « sésame des premiers cours de Freiburg »[54]. Il y a là une seconde connexion essentielle qui relie la foi à l'historique. Il existe bien sûr une histoire de la foi, comme le montre G. Schneider-Flume[55]. Mais, pour Heidegger, il s'agit plus spécifiquement de montrer que l'expérience vécue de la foi apparaît d'abord « en tant qu'histoire concrète »[56]. Ainsi, on peut dire que c'est précisément en vertu de son statut de « phénomène individualisé radicalement historique »[57] que l'expérience vécue de la foi est dite facticielle. La facticité désigne dans ce contexte « le propre phénoménologique, le mode et la condition d'apparition et de déploiement » de l'expérience vécue de la foi « dans sa totalité à chaque fois reconduite »[58]. La troisième connexion essentielle est peut-être la plus évidente. C'est celle qui lie l'expérience vécue de l'*emuna* à Yahvé lui-même. Bien que l'*emuna* soit utilisée comme un terme générique pour désigner la foi, on ne manquera pas de souligner (comme nous l'avons déjà fait remarquer avec Buber) qu'à l'instar de l'étant chez Aristote, la foi se dit de multiples manières dans le judaïsme des Psaumes. Cela veut dire que la connexion foi/Dieu est la plus riche, mais aussi la plus difficile à cerner pour la phénoménologie. Les modalisations de la croyance originelle sont si nombreuses, « chercher, écouter, faire confiance, attendre, se réjouir, appeler, s'angoisser, espérer »[59], qu'il est difficile de « fixer » le phénomène pour l'analyser. Toutefois, c'est le genre de *challenge* que le jeune Heidegger aime à se lancer : suivre un phénomène dans sa « mobilité » et dans la « multiplicité de ses directions de sens » : « Être attentif à la polysémie des termes ne revient pas simplement à éplucher les acceptions isolées des mots, mais cela

[54] S.-J. Arrien, art. cit., p. 57.
[55] G. Schneider-Flume, *op. cit.*, pp. 17-24.
[56] GA 58, p. 81.
[57] S.-J. Arrien, art. cit., p. 58. Si nous nous permettons de reprendre ces formules de S.-J. Arrien consacrées initialement au phénomène de la vie, c'est en vertu du lien qui unit la vie et la foi (mis en évidence ci-dessus) ; ainsi que de la reconnaissance par Heidegger lui-même du rôle central occupé par le religieux dans le monde de la vie en GA 59, pp. 61-62 et GA 60 dans son entier.
[58] *Ibid.*
[59] G. Schneider-Flume, *op. cit.*, p. 24. Nous retrouvons une série de verbes que nous avons presque tous déjà rencontrés.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

exprime la tendance radicale à rendre accessible la source de l'ob-jectité signifiée elle-même et disponible la source qui motive les différentes manières de signifier »[60]. La source, c'est précisément ce qui rend possible la cohésion [*Zusammenhang*] des (trois) connexions [*Zusammenhänge*] que nous avons pointées.

2. « Glaube und Gebet »[61]. Schneider-Flume montre que les Psaumes illustrent avec une force toute particulière que la « foi vit d'expériences, que l'histoire de Dieu se tisse dans les histoires de vie individuelles »[62]. L'équivalence ontologique entre la foi et la vie dans l'histoire avec Dieu (*Glaube* ist *Leben in der Geschichte mit Gott*[63]) trouve une expression singulière dans le phénomène de la prière. Heidegger lui-même s'y est intéressé, avec raison semble-t-il. En suivant Reinach qui définit la perception de la réalité [*Wirklichkeitsnehmung*] comme se tenant contenue « de manière immanente dans la signification du vécu lui-même » (325), Heidegger admet implicitement que la prière n'est pas une « situation exceptionnelle », transcendante à l'expérience vécue religieuse, mais « la perception même de la vie »[64] de la foi. La prière est la spécification de l'expérience vécue de la foi, en tant que l'homme y « localise » son monde propre ainsi que « sa vie dans l'histoire de Dieu » et se « comprend » en conséquence[65]. Schneider-Flume prolonge cette réflexion : « C'est le mouvement [*Bewegung*] même de la foi qui s'accomplit [*sich vollzieht*] dans la prière, qui se définit alors selon G. Ebeling et E. Jüngel comme "l'expérience de l'expérience" »[66]. Ainsi, la prière, sous toutes ses formes, nombreuses dans les Psaumes, redouble l'expérience vécue de la foi et contribue à l'accroissement de sa densité. Ce processus est précisément à l'œuvre dans l'Ancien Testament. Schneider-Flume y distingue plusieurs genres de récits correspondants à plusieurs espèces de prières qui, loin de s'exclure, se rejoignent toutes pour composer ou re-composer le vécu religieux dans sa totalité[67]. À cet égard, l'auteur

[60] M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, *op. cit.*, trad. cit., p. 6.
[61] G. Schneider-Flume, *op. cit.*, pp. 27-28.
[62] *Ibid.*, p. 27.
[63] *Ibid.*
[64] *Ibid.*
[65] *Ibid.*
[66] *Ibid.*, p. 28.
[67] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

remarque un paradoxe propre aux Psaumes : ces textes n'utilisent que très rarement le mot « foi », qu'ils remplacent souvent par une multiplicité de verbes exprimant tous une relation particulière et personnalisée à Dieu[68]. Heidegger a semble-t-il vu dans les Psaumes ce que Luther tenait déjà pour remarquable : « Fides … facit personam »[69] : la foi construit la personne, sous une multitude d'angles. Cela permet de lever quelque peu l'obscurité qui entoure le choix de Heidegger consistant à porter son attention sur les écrits vétéro-testamentaires et à « isoler » l'expérience religieuse en la différenciant absolument des autres types de vécus.

3. « Ein Vertauenpsalm » et « Die Festigkeit in der Anfechtung »[70]. Dans une interprétation libre des Psaumes 23 et 42, l'auteur s'attache à montrer comment s'identifient l'histoire de la vie de David et celle de sa confiance en Dieu. Cette analyse est particulièrement intéressante en tant qu'elle montre que, à l'origine de la vie du Psautier, il y a un présupposé spécifique qui fonde sa relation à Dieu. En d'autres termes, le vécu religieux de David est guidé par une pré-compréhension. Il se comprend lui-même toujours déjà en regard de son acte de reconnaissance (un acte de confiance) de Yahvé comme son berger. On touche ici aux racines de l'intentionnalité originaire qui caractérise la vie religieuse. Si David peut, dans ce Psaume, décrire un *monde parfait*, c'est « à cause de son Nom » (Ps 23, 3). N'est-il pas surprenant qu'il manifeste tant de confiance en Dieu, et donc en soi (« tous les jours de ma vie » [Ps 23, 6]), en dépit de l'hostilité qui l'entoure et de l'*Anfechtung* ? Certes, sa vie n'est pas toujours aussi sereine. Mais la confiance qu'il place en Yahvé lui permet de regagner cet état de sérénité (*Gelassenheit* ?) à tout moment, car il s'agit de la véritable nature de sa foi, la *Festigkeit*[71].

[68] *Ibid.*

[69] *Ibid.*, cité par l'auteur sans les références à la *WA*.

[70] *Ibid.*, pp. 30-33 et pp. 81-82

[71] Cette capacité qu'a la foi de transfigurer l'existence de celui qui l'adopte (et/ou qui la reçoit), Schneider-Flume la résume en des termes bien proches de la pensée heideggerienne, confirmant le bien-fondé de notre excursus (*op. cit.*, p. 32) : « Das ist Glauben : im Vollzug des Lebens, in der Stillung der Gründbedürfnisse, Hunger und Durst, Gott gewährend und gebend wahrnehmen. Nahrung und Wasser nicht nur verschlingen und verbrauchen, sondern dankbar geniessen, das ist die Intensität des Lebens, das der Beter als von Gott geschenkt erfährt […] Das Ineinanderergreifen von Vertrauen in Gott und Leben, diese Verknüpfung der Erfahrung von gewährtem

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

3. Repenser la « dette impensée » ? – (C) : Retracer l'influence De Hermann Gunkel

Après avoir essayé de reconstituer la lecture heideggerienne de l'Ancien Testament, il faut se demander plus profondément ce qui l'y a mené ou mieux, qui l'y a mené. Si ce n'est Marlène Zarader, personne ne s'était jamais vraiment penché sur l'héritage hébraïque, encore moins en ce qui concerne la période de jeunesse. Nous avons tenté de montrer qu'il s'agissait d'une carence importante dans les études heideggeriennes. On pourrait nous objecter que nos reconstitutions ne reposent que sur un titre ou sur une citation. Cela n'est pas faux. Mais nous en avons assez montré pour assurer que la connexion n'est pas fortuite et que la religion juive se prête particulièrement bien à l'analyse phénoménologique telle qu'elle est déployée par le jeune Heidegger en cette période. Mais soit. Disons que Heidegger n'a écrit cette note qu'en passant, afin de vérifier s'il y avait quelques éléments intéressants à glaner pour ses analyses du côté de la grande sœur du christianisme. Qu'est-ce qui l'aurait alors motivé à rédiger une telle note, à seulement penser que le judaïsme était digne d'intérêt pour ce qui semblait alors un véritable projet, en l'occurrence la construction d'une nouvelle phénoménologie de la religion ? À cette question, nous répondons que le travail de recherche de Heidegger a été au moins partiellement guidé ou dirigé par les productions des théologiens de la *Religionsgeschichtliche Schule* (= RGS) et notamment par celles de l'un de ses fondateurs, Hermann Gunkel. Si nous nous sentons autorisé à déclarer cela, c'est d'abord parce que Heidegger lui-même, dans sa *Vita* de 1922, soit quelques années après la rédaction de l'esquisse, écrit :

Lebensgrund : Wasser, Nahrung, Erquickung der Seele – macht Leben nicht leichter, fragloser und harmonischer, im Gegenteil, es lässt die das Vertrauen in Frage stellenden Situationen umso härter hervortreten. Angesichts erfahrener Fürsorge sind die Erfahrungen von Mangel und Gefährdung besonders schmerzlich [...] Glaube schützt nicht vor Gefahren und macht nicht blind dafür, aber er ermutigt, damit umzugehen, denn mit erzählter Erinnerung spielt der Glaube Menschen das Vertrauen zu, dass Ich nicht allein ist mit seiner Angst und dass es nicht nur auf sich selbst steht angesichts der Bedrohung ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'entrée dans mon horizon de pensée des recherches de l'histoire des religions moderne de Gunkel, Bousset, Wendland et Reitzenstein, ainsi que des travaux critiques d'Albert Schweitzer est un point qui s'est avéré décisif pour moi [*Entscheidend wurde für mich, dass die modernen religionsgeschichtlichen Forschung von Gunkel, Bousset, Wendland und Reitzenstein und die kritischen Arbeiten von Albert Schweitzer in meinem Gesichtkreis kamen*][72].

Nous pensons qu'il faut tenir cette information pour absolument déterminante. Certains commentateurs, se disant très proches de l'œuvre heideggerienne, n'accordent que peu de crédit à cette *Vita*, qui serait uniquement guidée par l'opportunisme de jeunesse de son rédacteur. Dans ce qui suit, nous entendons bien démontrer le contraire, en réunissant un maximum d'éléments qui tendent à montrer que la RGS a joué un rôle de tout premier ordre dans l'orientation théo*logique* de la phénoménologie heideggerienne. Si nous privilégions ici Hermann Gunkel, c'est parce que, plus que les autres, il a appliqué la méthode *religionsgeschichtlich* aux textes de l'Ancien Testament qui nous occupent dans cette note[73]. Ce n'est pas non plus un hasard si son nom vient en première place dans la courte liste dressée par Heidegger. Toutefois, nous espérons montrer en détail dans une étude ultérieure l'influence des autres membres de la RGS sur la phénoménologie du jeune Heidegger. Influence décelée par quelques commentateurs à partir de leurs travaux d'archives, mais jamais soutenue par des analyses historiques, conceptuelles et textuelles conséquentes[74].

[72] GA 16, p. 41.

[73] Un simple coup d'œil sur la bibliographie de chacun suffit pour s'en rendre compte. Ce qui ne signifie pas que Gunkel ne se soit pas intéressé au christianisme primitif (sa thèse de doctorat y était consacrée), ni que les Eichhorn (le fondateur historique), Bousset, Wendland, Wrede, Heitmüller et les autres n'étaient pas à l'aise dans les disciplines vétéro-testamentaires. Reitzenstein, philologue de formation, se spécialisera davantage dans le comparatisme avec l'Antiquité grecque ; Troeltsch deviendra pour sa part le « dogmaticien » de la RGS. Cf. F. Bovon & G. Rouiller, *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, *op. cit.*, p. 87n.

[74] Sur ce point, cf. le récit passionnant de A. Özen, « Die "Religion in Geschichte und Gegenwart" als Beispiel für Hoch-Zeit und Niedergang der RGS », in G. Lüdemann (Hg.), *Die Religionsgeschichtliche Schule*, Frankfurt/M, Peter Lang, 1996, pp. 149-206 pour l'histoire de la première édition, pp. 243-298 pour celle de la seconde.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La référence à Ernst Troeltsch

Dans notre note, Heidegger fait référence à deux sections de l'article « Foi » du *RGG*, intitulées respectivement « III. Dogmatisch » et « IV. Glaube und Geschichte »[75] et toutes deux rédigées par Troeltsch. Il prend la peine de préciser que, si les points de vue développés par Troeltsch dans ces deux articles encyclopédiques sont intéressants, l'analyse elle-même n'en est pas moins « erronée ». On peut se faire une idée de ces deux extraits grâce au court résumé qu'en donne Kisiel, en reprenant les citations de Heidegger :

> Troeltsch commence par extraire de "la totalité de la religiosité subjective aussi désignée comme *piété*" (1437 – pagination du *RGG*) la foi comme "élément cognitif de la piété". La foi est un "acte d'abandon confiant" mais à une réalité comprise dans des idées (1438f.)[76].

La critique de Heidegger s'explique ici aisément par le fait que, après avoir fait allusion à la richesse du phénomène de la foi et de la piété dans les écrits vétéro-testamentaires, il ne pouvait cautionner une définition aussi réductrice, qui ramène la foi au moment cognitif de la piété. Tout d'abord, l'étude de la présente esquisse a montré que, pour la phénoménologie heideggerienne, la religiosité ne se réduit pas à la piété, ainsi que Troeltsch le laisse entendre. Lorsque la phénoménologie porte son attention sur la religiosité, elle englobe un cercle beaucoup plus large de situations et de phénomènes, précisément parce qu'elle estime que la seule prise en compte de la religiosité subjective ne suffit pas à fournir une analyse complète et authentique de la religion. Qu'est-ce que le versant subjectif de la religiosité si on le sépare de l'ob-jectité religieuse ? Troeltsch passe, pour ainsi dire, « par-dessus » le problème de la donation des phénomènes religieux, ce que Heidegger ne peut raisonnablement admettre. De même, limiter la nature et la fonction de la foi dans le champ cognitif, c'est assurément barrer la route qui doit conduire la phénoménologie à l'explicitation des intuitions religieuses qui ne sont données qu'à l'intérieur d'expériences vécues *intégrales*, à

[75] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, M. Schiele & L. Zscharnack (Hg.), Bd. II, article « Glaube », pp. 1425-1461.

[76] T. Kisiel, *Genesis*, p. 87. Les références numériques sont celles aux pages de l'article de Troeltsch.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

chaque fois reconduites dans leur plénitude. N'est-ce pas également un péché phénoménologique que d'associer l'acte de dévotion avec une réalité d'idées ? Troeltsch subit ici, à n'en point douter, non seulement l'influence de Kant[77], mais également celle du platonisme.

Troeltsch suit en effet ce que Heidegger appelle dans son *Introduction* de 1920-1921 la « voie platonicienne » qui refuse de reconnaître dans l'historique la seule réalité et qui préfère concevoir un monde d'idées dans lequel flottent « substances, valeurs, formes, et principes cognitifs »[78]. L'erreur de Troeltsch est donc de travailler dans le théorétique et de contribuer par là à renforcer son primat. En somme, le problème de Troeltsch est qu'il estime la religion non pas à partir d'elle-même, mais à partir d'un concept philosophique de type scientifique qui lui est absolument étranger[79]. Parce que Troeltsch avait décidé de s'exprimer sur le phénomène de la « *foi* en l'existence de Dieu », Heidegger espérait trouver chez lui une analyse de la religion « non-cognitive »[80]. Mais cela n'a pas été le cas. La foi et l'objet de la foi, i.e. Dieu, seront encore invariablement renvoyés à une espèce de réalité platonicienne[81]. Heidegger recopie ensuite un autre passage de Troeltsch plus compliqué à décrypter :

> La foi est "une manière religieuse de penser et de connaître unique, mythique-symbolique et pratique, une manière qui procède de l'expression historique-personnelle, qui croit au mythe au nom de la force religieuse pratique véhiculée par celui-ci, et qui sait comment exprimer, communiquer et objectiver ces forces à travers le mythe seulement" [*Glaube ist <eine von dem geschichtlich-persönlichen Eindrucke ausgehende mythisch-symbolisch-praktisch, eigenartig religiöse Denk- und Erkenntnisweise, die an den Mythos glaubt um der von ihm übermittelten praktischen religiösen Kräfte willen, und die diese Kräfte nur auszusprechen ist, zu vergegenständlichen und mitzuteilen weiss durch Mythos>*].

On s'étonnera peu de trouver ce passage dans la section « Dogmatisch » de l'article « Foi » du *RGG*. Il tombe d'ailleurs sous le

[77] GA 60, pp. 20-21 (§5).
[78] GA 60, pp. 39-40 (§ 8). La critique de la « voie platonicienne » s'inscrit dans la continuité directe de la critique de la philosophie de la religion de Troeltsch dans les paragraphes précédents.
[79] GA 60, pp. 28-29 (§ 6).
[80] *Ibid.*
[81] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

coup des mêmes reproches que le précédent, même si on peut avancer quelques nuances. Des éléments dignes d'intérêt viennent se greffer sur l'analyse. C'est le cas de « l'expression historique-personnelle » qui caractérise partiellement la foi, l'unique formule que Heidegger n'aurait sans doute pas désavouée ; à condition qu'on la sépare de ce qui précède et de ce qui suit. Mais il y a toujours une réduction illégitime de la foi à une « manière de connaître et de penser ». Troeltsch souligne l'importance du pratique, toujours dans la même ligne kantienne. La foi demeure, au grand regret de Heidegger, encore et toujours un « für-wahr-halten ». De fait, la *fiducia* est tristement absente de sa définition. Kant a beau nous expliquer que le « Glauben » se place entre l'objectivité du « Wissen » et la subjectivité du « Meinen »[82], il n'en reste pas moins qu'il demeure à ses yeux le plus faible des trois *modi* du « tenir pour vrai ». Que dire enfin de l'introduction par Troeltsch de la notion de *mythos* (et de celle de symbole) ? Non pas que Troeltsch considère cette notion avec mépris, mais le mythe n'a sa place que dans un psychologisme social somme toute assez rebutant, car il ne permet pas d'accéder au christianisme comme « religion absolue ». C'est ce qui est déjà perceptible dans une conférence prononcée en 1901, qui cherche bon gré mal gré à réconcilier la foi chrétienne et l'esprit des Lumières[83]. Ce faisant, dans la seconde édition de cette conférence en 1912 (et déjà dans une lettre de 1909), Troeltsch prendra conscience des excès de son rationalisme platonico-kantien, mi-théorique mi-pratique[84]. Pour sa défense, on peut imaginer qu'il pensait certainement poser les jalons d'une certaine démythologisation. Il n'avait pas tort. Mais c'était accorder trop de crédit à sa méthode. Selon toute vraisemblance, son rationalisme n'a servi qu'à accroître la dangereuse « germanisation » du christianisme[85].

[82] E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 848-859, AA 3, pp. 531-538.
[83] J. Greisch, *BA* I, p. 390.
[84] E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, 2/1912. Dans une lettre datée du 14. 12. 1909 à W. Bousset (in E. Dinkler von Schubert (Hg.), *Ernst Troeltsch. Briefe aus der Heidelberger Zeit an Wilhelm Bousset 1894-1914*, Heidelberger Jbb, 20/1976, p. 46), Troeltsch écrit « Ich neige eben stark zu einer antirationalistischen Bejahung des Lebens, die mit den rationalistischen Zügen meines und jedes Denkens zu vereinen allerdings eine sehr grosse Schwierigkeiten ist ».
[85] J. Greisch, *BA* I, p. 390.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

À côté de Troeltsch, il y a le travail sur le mythe réalisé par Gunkel, qui combat cette germanisation et montre son inanité, non pas frontalement, mais en se contentant de replacer « la religion de la Bible dans le cadre de l'histoire religieuse du Proche-Orient »[86]. Contre la démythologisation rationaliste de Troeltsch, Gunkel montre à sa manière qu'il s'opère déjà dans la Bible elle-même un travail démythologisant[87]. Certes, des motifs mythologiques demeurent, mais ceux-ci doivent être considérés comme partie intégrante du noyau du message religieux ancien qui résonne jusque dans le christianisme. Il ne reste déjà plus que l'essentiel, bien que disséminé dans plusieurs « formes ». Gunkel entreprend donc bien un travail de démythologisation ; un travail qui passe non pas par la dogmatique – comme c'est le cas chez Troeltsch – mais par la « Gattungs- und Formsgeschichte » (l'histoire des genres et forme textuelles)[88].

Nous en avons désormais fini avec Troeltsch. Il fallait évacuer le problème de la critique heideggerienne à son encontre afin de montrer que, si « dette impensée » de Heidegger à l'égard de la RGS il y a, celle-ci ne doit rien ou presque à son « systématicien » attitré[89]. Si dette il y a,

[86] H. Schmidt (Hg.), *Eucharisterion. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament*, Bd. II, (Mélanges offerts à Gunkel à l'occasion de son 60ème anniversaire), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1923. Il s'agit d'un extrait de la phrase placée en exergue du livre par ses élèves. Il y a certes des éléments communs entre la conférence de Troeltsch et, par exemple, le « Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments » (1901) de Gunkel. A. Jeremias (*Babylonisches im Neuen Testament*, Leipzig, 1905, p. 2) décèle dans ces deux écrits le même « relativisme ». Mais cela ne concerne aucunement leur traitement respectif du mythe.

[87] Sur ce point, cf. l'étude de P. Gibert, *Une théorie de la légende. Hermann Gunkel et les légendes de la Bible*, Paris, Flammarion, 1979.

[88] Cf. G. Lüdemann, « Die Religionsgeschichtliche Schule », in B. Möller (Hg.), *Theologie in Göttingen. Ein Vorlesungsreihe*, Bd. I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 352.

[89] W. Klatt, *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969, p. 20ss ; cf. aussi G. Lüdemann, « Die Religionsgeschichtliche Schule », in *op. cit.*, p. 356. Si, comme l'écrit Lüdemann dans ce même article (p. 357), la RGS en est venu à adopter certaines vues de Troeltsch et à en faire son programme, ce n'est qu'a posteriori ; et Gunkel ne peut être considéré comme l'artisan de ce rapprochement. L'article de Lüdemann mérite d'être lu par celui qui s'intéresse aux rapports de Troeltsch avec la RGS. L'auteur s'efforce de le situer par rapport aux autres membres de la RGS, quitte

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

donc, elle est davantage contractée à l'égard de Gunkel, comme nous voulons continuer à le montrer.

La phénoménologie textuelle-biblique de Gunkel

Revenons maintenant à Gunkel et essayons de montrer pourquoi et comment il a pu influencer Heidegger. Les travaux de Gunkel sont guidés par la *Religionsgeschichte*. Celle-ci repose à son tour sur une certaine philosophie dont bien des vues étaient susceptibles de séduire le jeune Heidegger. Commençons par rappeler brièvement les réflexions que nous avions exposées dans notre premier chapitre (section « Genèse et exégèse »). Heidegger n'était certainement pas indifférent à la tentative de H. Gunkel d'utiliser le texte pour arriver à la *vie*[90]. Certes, la recherche du *Sitz im Leben* concerne principalement les textes, mais elle a le mérite de s'intéresser à leurs milieux (*Umwelt*), à leurs mondes, des mondes essentiellement religieux. Or, chez Gunkel comme chez Heidegger, l'*Umwelt* est un « motif » de l'authenticité de la vie religieuse[91]. Il n'est quand même pas inutile de mentionner le fait que Gunkel, avant de théoriser le *Sitz im Leben*, parlait de la *Situation* dans laquelle les *Sagen* (récits littéraires) étaient racontés. Ainsi s'explique la conception gunkelienne de la « théologie comprise comme histoire, plus précisément comme histoire de la religion et de la *piété* »[92]. Gunkel a fortement tenu à réitérer le principe du fondateur de la RGS, Eichhorn, stipulant que la *Religionsgeschichte* ne devait pas tant s'intéresser à l'histoire *des* religions – ce qui préside au paradigme descriptif d'une certaine frange de la phénoménologie de la religion que l'on appelle aussi bien histoire des religions (Chantepie de la Saussaye, Eliade, Van der Leeuw) – mais à l'histoire de *la* religion[93].

à lui accorder parfois une trop grande importance dans certaines vues ou certaines positions, au détriment des pères fondateurs.

[90] F. Bovon, art. cit., in *Exegesis*, *op. cit.*, p. 91.

[91] Nous rajoutons cette phrase au passage initial. Cette idée est confirmée par E. Güttgemanns, *Offene Frage zur Formgeschichte des Evangeliums*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1970, p. 163.

[92] *Ibid.*, p. 87.

[93] H. Gunkel, « Was will die "religionsgeschichtliche" Bewegung ? », in *Deutsch-Evangelisch*, 5/1914, p. 356 ; cité par W. Klatt, *op. cit.*, p. 26 et F. Bovon, *op. cit.*, p. 88.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Venons-en justement à l'attitude « scientifique » requise. Selon Gunkel, « l'exégète doit être un homme religieux : on ne comprend rien à la Bible, si l'on ne partage pas la foi des auteurs sacrés »[94]. On a vu la circonspection avec laquelle Heidegger considère ce principe. Mais il n'en reste pas moins que sa position est ambiguë. Nous l'avons montré à plusieurs reprises. Il semble n'avoir jamais renié le fait qu'une personne impliquée peut voir avec plus d'acuité l'authenticité de la vie religieuse. En retour, Gunkel se voit lui-même, en un certain sens, comme un phénoménologue, ou du moins essaye-t-il de se convaincre que dans sa propre discipline, le principe *Zu den Sachen selbst* est le seul qui vaille[95].

Gunkel a donc la minutie et la liberté d'esprit d'un phénoménologue. En retour, la phénoménologie de la religion de Heidegger a certainement puisé sa liberté d'étude vis-à-vis de la religion dans la libéralité de la théologie du XIX^e^ siècle dont hérite la RGS. Cette liberté d'analyse est la condition requise pour être véritablement attentif aux petites et multiples unités[96] qui composent le tout de la vie religieuse et que Gunkel tient pour absolument fondamentales. Pourquoi donc ? Parce que c'est dans celles-ci que s'expriment les différentes pré-compréhensions de la vie religieuse, c'est-à-dire, pour Gunkel, une sorte de « pré-histoire » de l'histoire de la religiosité. Par suite, il sera largement plus aisé de mettre au jour les *Zwischenglieder*[97], les chaînons manquants entre différents vécus, différentes histoires, voire différentes religions. Les *Zwischenglieder* de Gunkel ne sont rien d'autre que les nœuds [*Knäuel*] qui permettent les

[94] F. Bovon, *op. cit.*, p. 93. Avec un renvoi à l'article de Gunkel « Ziele und Methoden der alttestamentlichen Exegese », in *Reden und Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913, pp. 11-29.

[95] H. Gunkel, « Ein Notschrei aus Anlass des Buches : *Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten*. Von Troels-Lund, Leipzig, Teubner, 1899 », in *Christ. Welt*, 1900, p. 60 ; cité par A. Özen, « Die Göttinger Wurzeln der RGS », in G. Lüdemann (Hg.), *Die Religionsgeschichtliche Schule*, *op. cit.*, p. 61. NB : la mise en italique est de nous, mais c'est Gunkel qui souligne : « Wollte Gott, ich hätte eine Stimme, die an die Herzen und Gewissen der theologischen Forscher dringt, so wollte ich Tag und Nachts nichts Anderes rufen, als dies : Vergesst nicht eure heilige Pflicht an eurem Volk ! Schreibt für die Gebildeten ! *Redet nicht so viel über Literarkritik, Textkritik, Archäologie und alle andern gelehrten Dinge, sondern redet über Religion ! Denkt an die Hauptsache !* ».

[96] F. Bovon, *op. cit.*, p. 89.

[97] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« connexions de sens » [*Sinnzusammenhänge*] décrites par Heidegger[98]. La « pré-histoire » de l'histoire de la religiosité n'est autre que l'histoire de la vie religieuse telle qu'elle se donne dans *un* vécu. K. v. Rabenau a montré que Gunkel n'a cessé de situer « le contenu éternel » de la religion au beau milieu de l'expérience vécue. L'expérience religieuse ne s'est jamais réduite à ses yeux à la seule « forme de l'apparition de la pensée religieuse » éternelle[99]. Non, Gunkel n'était pas pleinement hégélien sur ce point[100]. Sa position était plus subtile et même, n'ayons pas peur de le dire, plus phénoménologique. D'une façon originale et inédite dans son propre cercle, il s'est attelé à articuler l'événement religieux et l'histoire en rapport à une expérience vécue ; une tâche qui rencontrera un écho certain chez Heidegger[101]. Exégèse et phénoménologie montrent que la vie religieuse est avant tout l'affaire d'*une* personne, d'une expérience ; mais qu'en retour, elle n'acquiert de sens véritable qu'en regard non pas tant d'un tout aux allures hégéliennes, que d'un complexe qui structure la totalité du monde de la vie religieuse historique et ses significations. Finissons la comparaison avec un passage de Gunkel particulièrement éclairant et riche d'espoirs pour la phénoménologie de Heidegger.

Dans son souci de connaissance, la *Religionsgeschichte* veut prendre au sérieux le fait que la religion, y compris la religion biblique, comme toute chose vivante, a son histoire. La vie de l'humanité est histoire, c'est-à-dire qu'elle est une immense chose vivante, un grand tout, une cohésion puissante, dans laquelle tout est fruit et semence. Et la religion a sa place dans cette chaîne de cause à effet. Elle ne peut d'ailleurs être comprise qu'à la lumière de cet ensemble. La réflexion de l'histoire de la religion [...] tient ainsi également dans cette attention constante à la cohésion historique de chaque manifestation religieuse [...]. [*Die "religionsgeschichtliche" Forschung will mit der Erkenntnis*

[98] GA 60, p. 135.

[99] K. v. Rabenau, « Hermann Gunkel », in H.-J. Schutz (Hg.), *Tendenzen der Theologie im 20 Jahrhundert*, Stuttgart, Olten, 1966, p. 86.

[100] F. Bovon (*op. cit.*, p. 87) précise que Hegel influença tous les théologiens de l'époque, mais à des degrés différents.

[101] Cf. K. v. Rabenau, art. cit. : « Das historisches Erkennen einerseits muss konsequent die völlige geschichtliche Bedingtheit der religiösen Äusserungen annehmen und in jeder Hinsicht von einem spezifischen göttlichen Eingriff in das Geschehen absehen. "Das Auge des Glaubens" aber sieht in der Tiefe dieses Geschehen den Gott, der spricht. Gottes Offenbarung erkennen wir in den grossen Personen der Religion [...] und in den großen Wendungen der Geschichte ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vollen Ernst machen, dass die Religion, auch die biblische Religion, wie alles menschliche ihre Geschichte hat. Das Leben der Menschheit ist Geschichte, d.h. es ist ein ungeheures Lebendiges, ein grosses Ganzes, ein gewaltiger Zusammenhang, in dem alles Frucht ist und alles Samen. Und in diese viel umschlungene Kette von Ursache und Wirkung gehört auch die Religion mitten hinein. Nur aus diesem Zusammenhang kann sie verstanden werden. Die religionsgeschichtliche Betrachtung […] besteht also in dem beständigen Aufachten auf den geschichtlichen Zusammenhang jeder einzelnen religiösen Erscheinung][102].

Un tableau de la situation historique

Rappelons de nouveau que si nous avons essayé de retracer l'influence de Gunkel sur le jeune Heidegger, c'est principalement en raison de l'étonnement que provoque l'appel heideggerien aux écrits vétérotestamentaires et à la traduction d'Ésaïe par Gunkel. Opérons maintenant un retour systématique sur le plan heideggerien qui prévoit de comparer les Psaumes de la confiance avec les Psaumes des lamentations. En se fixant ce travail, Heidegger confirme qu'il entend se servir de la méthode *Gattungsgeschichte* mise en place par Gunkel. Il s'agit d'un élément primordial qui conforte notre hypothèse de l'influence de Gunkel sur Heidegger et qui, au moins sur le plan formel, peut difficilement être remis en cause. Certes, Gunkel a des prédécesseurs en ce qui concerne l'étude des Psaumes : Herder, Reuss, J. G. Eichhorn, Stäudlin, De Wette ; mais il n'empêche que ses travaux ont profondément renouvelé la *Psalmenforschung*, et ce précisément en raison de l'application systématique de la nouvelle méthode d'exégèse mise au jour par la RGS[103]. C'est à partir des Psaumes que « Gunkel a vraiment mis au point *sa* doctrine des genres littéraires »[104]. Pour cette raison, il est difficile d'imaginer que, lorsque Heidegger écrit dans sa *Vita* que les travaux de Gunkel l'ont influencé, il ne fasse pas référence à ses livres et articles sur les Psaumes. En mentionnant deux types de Psaumes en rapport avec leur *Gattung*, Heidegger pense donc certainement à Gunkel. Tant d'indices ne peuvent tromper, du moins est-ce ce que nous pensons. Maintenant, il

[102] H. Gunkel, « Rezension von Max Reischle : *Theologie und Religionsgeschichte* ", in DLZ (Deutsche Literaturzeitung), 25/1904, p. 1109 ; cité par A. Özen, « Die Göttinger Wurzeln der RGS », art. cit., p. 25.
[103] H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Vluyn, Neukirchener Verlag, 1956/1969, p. 353.
[104] F. Bovon, *op. cit.*, p. 92.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nous faut encore tenter de démontrer cette filiation à l'aide d'un tableau historique et systématique.

D'un point de vue systématique, Gunkel a dû à se positionner vis-à-vis d'une certaine communauté d'interprétation que l'on pourrait qualifier de « psychologique », qui a vu le jour au XIX^e^ (et qui a continué au début du XX^e^) avec la « Stimmungsunterscheidung » de Baethgen, la « Seelentätigkeit » de E. König et surtout les « Frömmigkeitstypen » de Steuernagel[105]. Gunkel va s'efforcer de conserver cette méthode en la ramenant cependant dans le champ de la *Religions- und Gattungsgeschichte*. Cette association de la « Frömmigkeitstypen » et de la *Formkritik* est donc précisément une innovation de Gunkel, qui tempère la première par la seconde[106]. Face à cela, c'est notre rôle de faire remarquer que la note de Heidegger porte précisément le titre de « piété », comme *type* de foi ; ainsi qu'une référence à une *forme* littéraire particulière des Psaumes, en l'occurrence les Psaumes *de la confiance*.

La probabilité de cette hypothèse augmente dès lors que l'on rappelle que Heidegger s'est très tôt intéressé à la psychologie de la religion, dans un article daté de 1912 intitulé « Religionspsychologie und Unterbewusstsein », ainsi que dans une recension de « Probleme der Völkerspychologie von Wilhelm Wundt » en 1915[107]. Dans le premier de ces deux écrits, Heidegger estime avec son maître d'alors, Carl Braig, que « la *Völkerpsychologie* de Wundt est la première enquête *religionspsychologisch* à aborder le thème de "l'origine la religion" »[108]. Certes, dans sa thèse *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* soutenue en 1913, Heidegger s'oppose déjà largement aux excès de psychologisme de Wundt[109]. Sa théorie du jugement est devenue inacceptable pour Heidegger après le rapprochement de ce dernier d'avec Husserl. Mais il n'en reste pas moins que plusieurs de ses analyses psychologiques demeurent inégalées, pour

[105] H.-J. Kraus, *Geschichte*, *op. cit.*, p. 353.
[106] *Ibid.* Même si Kraus démontre que Gunkel se durcira par la suite vis-à-vis de la « psychologisch-frömmigkeitstypen geschichte » (cf. citation p. 54), sa position initiale a consisté à lui ménager constamment une place dans ses analyses.
[107] GA 16, respectivement pp. 18–28 et pp. 33–35. Le premier article nous apprend que Heidegger avait lu Wundt dès 1912.
[108] GA 16, p. 19. Avec un renvoi à C. Braig, *Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie*, Freiburg, ²1907, pp. 101–150.
[109] Cf. GA 1, pp. 65–90.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger y compris. À ce propos, on citera R. Safranski qui, dans son excellente biographie alternative (à celle de Hugo Ott), rapproche les analyses heideggeriennes des KNS des idées de Wundt :

> L'analyse phénoménologique, écrit-il, doit ici mettre au jour une expérience vécue qui, dans sa simplicité, a quelque chose de mystique, à supposer qu'on définisse la mystique selon l'étrange formule de Wilhelm Wundt : "La mystique est toujours à même de transformer le concept en vision"[110].

Cette pensée est celle que Gunkel a appliquée toute sa vie à l'Ancien et au Nouveau Testament, notamment en étudiant inlassablement le phénomène de la prophétie israélite et en mettant en évidence l'importance de son *Sitz im Leben*, et ce plus particulièrement dans les situations à caractère « mystique ». On sait également que Wundt a « exercé une puissante influence sur la science vétéro-testamentaire »[111]. Tout laisse à penser que Gunkel a lu et assimilé des éléments du deuxième tome de l'opus de Wundt, qui a littéralement ouvert une nouvelle voie aux études sur la prophétie d'Israël[112]. Il n'est pas étonnant que Gunkel ait toujours revendiqué que le travail d'exégèse était « plus un art qu'une science ». Le commentaire ne doit pas « additionner les notes philologiques et historiques sur des détails au détriment du *texte* [de la vie du texte] pris dans sa cohérence et sa totalité »[113]. Par conséquent, « la psychologie est nécessaire »[114].

Comme ses élèves avaient tenu à le signifier dans le recueil offert à leur maître, l'étude des Psaumes a rythmé la carrière de Gunkel. Sa première publication marquante dans ce champ d'études est sans conteste l'ouvrage « populaire » *Ausgewählte Psalmen*, paru en 1904 et réédité en 1917[115]. Suivront nombre de livres et d'articles devenus depuis

[110] R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser Verlag, 1994 ; trad. fr. I. Kalinowski, Grasset, 1996, pp. 156-157. Safranski cite W. Wundt, *Sinnliche und übersinnliche Welt*, Leipzig, 1914, p. 147.
[111] H.-J. Kraus, *Geschichte*, *op. cit.*, p. 321.
[112] *Ibid.*
[113] F. Bovon, *op. cit.*, p. 93. Avec un renvoi à H. Gunkel, « Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments », in *Reden und Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913.
[114] *Ibid.*
[115] H. Gunkel, *Ausgewählte Psalmen. Übersetzt und erklärt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1903 ([4]1917).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lors incontournables[116]. La chronologie de ces quelques publications ne laisse pas beaucoup de doute quant aux ouvrages qui ont pu tomber entre les mains de Heidegger. Il est fort probable qu'il avait lu une première fois les *Ausgewählte Psalmen* dans l'édition de 1904, aux alentours des années 1910, comme le laisse penser la *Vita* de 1922.

Indépendamment de ses publications, il y a dans l'œuvre de Gunkel un aspect à ne pas négliger. Le maître a manifesté une réelle envie de transmettre les idées de la RGS, de les populariser à travers l'Allemagne afin d'accélérer le renouvellement des études vétéro-testamentaires et néo-testamentaires. Pour ce faire, il a couru aux quatre coins du pays pour tenir des séminaires, des conférences et différentes discussions. Loin de nous l'idée d'affirmer que le jeune Heidegger l'aurait entendu au « Kaisercafé » de Göttingen ou lors de l'une de ses interventions dans les environs de Freiburg ou de Heidelberg. Mais comment imaginer qu'il ne lui soit parvenu aucun écho des célèbres séances tenues par tous les grands représentants de la RGS à la *Wissenschaftliche Predigverein* de Hannover ? Celle-ci fut l'organe de la diffusion populaire, souhaitée par Gunkel, des idées de la RGS. Tous les membres du cercle, ou presque, s'y sont succédés entre 1887 et 1914 : H. Bornemann, W. Wrede, J. Weiss, H. Gunkel, R. Otto, W. Bousset, W. Heitmüller, E. Troeltsch, H. Gressmann[117]. Pour l'essentiel tous des interlocuteurs directs ou indirects de la phénoménologie de la religion du jeune Heidegger. La dernière séance de Hannover avant le début de la guerre de 14 fut tenue par Gunkel sur le thème : *Die Frömmigkeit der Psalmen*. Les Archives de la RGS, basées à Göttingen, ont retrouvé le *Thesenpapier* de Gunkel et se sont chargées de le faire publier[118]. Cet écrit contient des informations programmatiques qui cadrent particulièrement bien avec les ambitions présumées de Heidegger vis-à-vis des Psaumes.

[116] Notamment H. Gunkel, « Die Psalmen. Übersetzt und erklärt », in *Handkommentar zum Alten Testament*, Bd. II/2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1925/26 ; *Einleitung in die Psalmen. 1. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, 1927 (zu Ende geführt v. Joachim Begrich), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1927.

[117] Cf. N. Janssen, « Der "Wissenschaftliche Predigverein zu Hannover" », in G. Lüdemann (Hg.), *Die Religionsgeschichtliche Schule*, *op. cit.*, pp. 65–105.

[118] *Ibid.*, pp. 104–105, avec *Bemerkungen*, pp. 105–106.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le *Thesenpapier* se présente sous la forme de 16 thèses très courtes, le plus souvent composées d'une seule phrase, qui entretiennent toutes un rapport – certes contourné – avec le projet heideggerien. C'est la raison pour laquelle il nous a semblé intéressant de les détailler, afin de contribuer à la reconstitution de l'influence de Gunkel sur le jeune Heidegger.

1. Gunkel pose que les Psaumes doivent être étudiés selon la méthode de la *Litteratur-und Gattungsgeschichte*. Heidegger reprend celle-ci puisqu'il prend soin de différencier les Psaumes de la confiance de ceux des lamentations.
2. Les « hymnes » des Psaumes ont cette double particularité qu'ils dépeignent les « fondements objectifs de la religion » en même temps qu'ils reçoivent une « coloration subjective » particulière. Ce tissage est également mis en lumière par Heidegger en tant qu'il décrit l'expérience vécue religieuse selon ses fondements universels partagés entre plusieurs expériences, tout en clamant que ceux-ci se manifestent à chaque fois dans un vécu particulier. Gunkel met en lumière l'extrême importance des formes de l'expérience religieuse présentes dans les Psaumes, qui se déclinent à travers les phénomènes principiels de « l'admiration et de l'extase pleines de vénération » [*ehrfürchtiger Bewunderung und Begeisterung*]. Ainsi Heidegger qui, à de multiples reprises dans l'esquisse, s'attache à montrer phénoménologiquement la signification des « effets-vécus » des phénomènes comme « l'admiration : quelque chose de plus haut que ». (307 et 312).
3. Gunkel : « La piété du peuple oscille entre deux extrêmes : le désespoir gémissant et la supplication tempêtueuse dans les "lamentations du peuple" d'une part ; et la confiance jubilatoire dans les "hymnes et les Psaumes eschatologiques" d'autre part ». Tel est le schéma de départ que Heidegger semble avoir voulu étudier à travers les Psaumes. Certes, il avait déjà mis en évidence le phénomène de la confiance dans la πίστις néo-testamentaire et la *fiducia* luthérienne. Mais il lui fallait encore cerner ce même phénomène dans l'*emuna* vétéro-testamentaire. De même pour la τλιφις paulinienne et l'*Anfechtung* luthérienne, il manquait la tribulation propre à la foi juive.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

4. Gunkel explique l'importance de « la piété de l'espoir », surtout dans les *Königspsalmen*. Ce procédé de glorification marque la proximité du sujet religieux avec son Dieu et son besoin de justification. On retrouve encore nombre de phénomènes que Heidegger privilégie dans son analyse du christianisme primitif et de Luther : piété, espoir, gloire, justification, humilité (309–312). Il n'est pas inutile de rappeler la dette de l'*Urchristentum* et de Luther à l'égard de l'Ancien Testament. Un simple coup d'œil aux articles concernés dans le *RGG* et le *Kittel* suffiront à le montrer. Heidegger pouvait difficilement ignorer cette dette.

5. & 6. Idem. Les « cantiques des lamentations » et les « psaumes de remerciements individuels » expriment la piété qui se donne à voir dans *une* expérience vécue. La « catégorie privilégiée de l'*haecceitas* » prend ses racines dans la tradition juive ; avant de se décliner dans le « personnalisme chrétien [...] de Maître Eckhart, Schleiermacher, Luther et Kierkegaard »[119]. Contre beaucoup d'interprétations simplistes, Gunkel a montré que la notion de « mienneté » de l'expérience vécue religieuse existe bel et bien dans le judaïsme et qu'elle représente le nécessaire complément à la dimension communautaire de l'histoire d'Israël[120]. Le modèle psalmique du monde propre [*Selbstwelt*] a bien pu être déterminant dans l'orientation de Heidegger (même s'il n'en dit pas mot), et Gunkel y serait alors forcément pour quelque chose.

7. & 8. La piété peut être tenue pour responsable du *passage* de l'expérience collective du peuple d'Israël à l'expérience vécue propre. L'histoire de celle-là est inextricablement liée à la transformation de celle-ci. La prophétie des Psaumes a rendu possible une sorte d'appropriation de l'expérience religieuse et a contribué à faire de la piété d'*un* sujet le centre de la liturgie, ici de la communion avec Dieu. On retrouve la figure d'Ésaïe qui a « amorcé l'émancipation religieuse de la personne individuelle, dont les destinées ne sont

[119] J. Van Buren, *The Young Heidegger*, p. 317.

[120] Un point confirmé par Van Buren (*op. cit.*, p. 291) : « Given Heidegger's *intense identification with the personalism of Judeo-Christian thought tradition* [...] he was closer than he would ever to be to a figure such as Levinas [...] ". Nous soulignons.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plus entièrement solidaires de celles de son groupe » (Lods). Cette découverte est le fait de Gunkel et elle n'a pu échapper à Heidegger.

9. à 13. Gunkel se livre dans ces thèses à une fine description de la dualité prégnante dans l'expérience vécue du Psalmiste. La lamentation, la prière, l'ennemi, la passion, la souffrance, la calomnie, la raillerie, la vengeance, l'abandon, la détresse. Autant d'« états d'âme » dont les Psaumes rendent compte avec une acuité spécifique et originale ; autant de motifs potentiels du vécu religieux dans sa totalité (d'états) ; autant de raisons qui ont poussé Heidegger à s'intéresser aux Psaumes. Gunkel utilise dans cette thèse deux fois le verbe « erleben » et une fois le verbe « erfahren ». Il insiste explicitement sur le *Vollzug*, l'accomplissement de la vie religieuse du Psalmiste, sur l'aiguisement [*Zugesptiztheit*] (l'expression est de Heidegger) de celle-ci sur son soi. En témoignent les propos de Gunkel qui parle de la complétude de l'expérience du « Dichter » qui expérimente la « détresse aussi bien extérieure qu'intérieure », « la solitude en Dieu » (cf. Heidegger dans cette esquisse : 336) et surtout, qui espère accéder à la grâce par son repentir envers Dieu. Et Gunkel de préciser : « La pensée d'une vie après la mort est absente de cette expérience ». Cela ne remet pas en cause ce que nous avons dit du salut [*Heil*], mais nous amène à réaffirmer notre thèse d'une tension extrême *et* constante dans la vie religieuse présentée dans les Psaumes. La vie religieuse se règle aussi d'après le salut qui a déjà eu lieu [*geschehene Rettung*]. Cette extrême *concentration de vie* dans l'expérience vécue du Psalmiste n'a sans doute pas laissé Heidegger indifférent. Peut-être même y a-t-il puisé des éléments pour sa future analyse de « l'être-pour-la-mort ».

14., 15. & 16. Enfin, Gunkel fait mention des « Vertrauenpsalmen ». Il y voit un formidable exemple d'équilibre entre les « cantiques de remerciements et de louanges et les cantiques des lamentations ». Pour Gunkel, « les textes écrits ne sont jamais un point de départ : les idées religieuses qu'ils contiennent et les genres littéraires qu'ils utilisent sont le fruit d'une lente gestation, d'une pré-histoire. Derrière l'écrit, il y a l'oral »[121]. Analogiquement, pour Heidegger,

[121] F. Bovon, *op. cit.*, p. 89.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

> derrière les Psaumes, il y a la vie. Les deux penseurs se livrent à une opération de destruction quasi-identique ; à ceci près que leur geste diffère passablement sur le plan téléologique. Ce faisant, ils demeurent ensemble deux exégètes au marteau, qui creusent le théorétique pour arriver au pré-théorétique : l'oral pour l'un, la vie pour l'autre. Au demeurant, ces deux types sont-ils si différents ? Gunkel salue « la puissance de l'expérience religieuse des inspirés et des prophètes »[122], accréditant par là la thèse d'un lien essentiel de l'oral à la vie. Heidegger, pour sa part, en viendra bien assez tôt à intégrer l'analyse du phénomène de l'oral, c'est-à-dire le langage (cf. par exemple la *prédication* de Paul)[123].

Il nous faut enfin dire un mot du traitement des Prophètes par Gunkel. Il s'agit là d'un autre pôle d'intérêt qui a jalonné toute la carrière du maître et qui n'est pas à dissocier de ses écrits sur les Psaumes. « Les prophètes, pour Gunkel, sont au sommet de l'histoire spirituelle d'Israël, comme Jésus est la cime du Nouveau Testament » écrit Bovon[124]. Gunkel hérite de Wellhausen un procédé qui consiste à placer les prophètes au-dessus de tout, notamment au-dessus de la loi. N'est-ce pas là, y compris pour Heidegger, un moyen de faire ressortir le primat du vécu, de vivifier l'Esprit par rapport à la Lettre ? Selon H.-J. Kraus, Gunkel a donné une nouvelle impulsion aux recherches sur le prophétisme[125]. Pour ce faire, il s'est attaché à étudier la personnalité des Prophètes au moyen d'analyses *religionspsychologisch* et bien sûr, *religionsgeschichtlich*. Il a insisté sur la « configuration unique » de chaque prophétie en la replaçant dans le champ de son *Sitz im Leben*[126]. Heidegger fait remarquer la même chose en ce qui concerne la mystique médiévale : elle est une forme « d'expression du vivre religieux » qui s'est donné les « moyens de la figuration de son expression » (306) à travers des postures religieuses qui lui sont propres. Pas de prophète, pas de révélation ; pas de révélation,

[122] *Eucharisterion*, *op. cit.*, p. I.
[123] On peut en voir des traces, assez énigmatiques d'ailleurs, dans la mention des poètes Verhaeren et Werfel.
[124] F. Bovon, *op. cit.*, p. 87.
[125] H.-J. Kraus, *Geschichte*, p. 359.
[126] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas de vie religieuse. Voilà posée la nécessité d'étudier les prophètes d'Israël, afin de véritablement comprendre la figure de Jésus et les autres grands penseurs religieux. De la même manière, le Heidegger qui s'est intéressé tout particulièrement à l'expérience mystique s'est naturellement rendu compte qu'il ne pouvait ignorer l'élément mystique des prophéties[127]. L'Ancien Testament foisonne d'expériences mystiques dont il importait de mesurer à la fois l'importance et l'influence sur le christianisme primitif. C'est ce que Gunkel a réalisé très tôt dans sa thèse de doctorat *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus*[128].

[127] H.-J. Kraus, *Geschichte*, *op. cit.*, p. 361 : « Die Grunderlebnis aller Prophetie ist die "*Ekstase*". Von den äusseren Anlässen und Symptomen dieser Erscheinung ist auszugehen. Gunkel entwirft einen Aufriss der Geschichte ekstatischer Bewegungen […] Er schildert die Eigenart symbolischer Handlungen und befesst sich mit dem "Reden" und mit dem "Seelenleben" der Propheten […] Freilich ist im Alten Testamen zu achten, dass die Propheten von einem hohen Selbstbewusstsein beseelt sind ; sie waren dessen sicher "dass Jahve selbst in ihnen wirke […] Das Ich, das nunmehr aus ihm spricht, ist der Gottselber" ».

[128] Dissertation, Göttingen, 1888 ; Vandenhoeck & Ruprecht, 1909.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE XVIII

SUR SCHLEIERMACHER, *LA FOI CHRÉTIENNE* – AINSI QUE SUR LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RELIGION EN GÉNÉRAL

C'est ici la seconde fois que le jeune Heidegger se consacre à l'œuvre de Schleiermacher. Chronologiquement postérieure à l'exposé sur le second *Discours*, cette note s'attaque à la *Foi chrétienne*[1], une œuvre de Schleiermacher plus tardive mais non moins importante. On gardera cependant à l'esprit que l'appel à Schleiermacher est aussi et surtout un prétexte à faire de la phénoménologie de la religion « en général ». À croire que la pensée du Prince de la Piété s'y prête particulièrement bien. Nous ne reviendrons pas sur les circonstances de la rencontre entre les deux auteurs que nous avons déjà décrites plus haut. Nous y renvoyons le lecteur pour plus de précision.

1. L'articulation de la « Foi chrétienne » avec les « Discours »

Si Heidegger semble avoir porté son attention plus particulièrement sur le jeune Schleiermacher, il n'en a donc pas pour autant oublié de se référer à la *Foi chrétienne*, œuvre tardive et de caractère, il faut le dire, bien plus théologique et dogmatique. Ainsi, il semble que Heidegger ait compris très tôt que, loin de s'exclure, les deux ouvrages se complétaient. La *Foi chrétienne* constitue un « complément indispensable »[2] aux *Discours*,

[1] Heidegger utilise une édition séparée que nous n'avons pu nous procurer. Il s'agit plus exactement de la *Zweite Auflage* de 1830/1831 (la première est datée de 1821–1822 en KGA 7. 1 et 7. 2). Le texte que Heidegger a sous les yeux est repris, à peu de choses près, en KGA I. 13. 1 et 13. 2. Les citations de Heidegger se trouvent toutes dans le premier volume, 13. 1, entre les pages 19 et 32.

[2] J. Greisch, *BA* I, p. 77.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et Heidegger a vu, mieux que ses contemporains théologiens (Barth et Brunner notamment), la « cohérence interne »[3] qui relie ces deux ouvrages. Peut-être est-il pour cela en partie redevable à Reinach. En 1918, il n'a certainement pas échappé à Heidegger que Reinach se servait abondamment de la *Foi chrétienne*, notamment pour parler de la notion de piété[4]. Heidegger s'intéresse donc à son tour à ce même opus et s'en sert pour amorcer une nouvelle réflexion.

Il commence son analyse ainsi : « Caractérisation de la "piété" selon Schleiermacher, en tant que " détermination du sentiment ou conscience de soi immédiate" [*Schleiermachers Charakteristik der <Frömmigkeit> als einer <Bestimmtheit des Gefühls oder des unmitelbaren Selbstbewusstseins>*][5]. Cette définition s'inscrit dans la continuité du « sentiment d'absolu dépendance » décrit dans les *Discours*, une expression que l'on retrouve d'ailleurs dans les § 3–6 de la *Foi chrétienne*. Deux remarques préalables s'imposent. Tout d'abord, Schleiermacher tend à substituer le terme de « piété » [*Frömmigkeit*] à celui de religion[6]. Ce n'est pas rien de le préciser en regard de la note sur la piété que nous avons étudiée auparavant. Ensuite, si Schleiermacher se sent obligé de redoubler « la *Bestimmtheit*[7] du sentiment » par la « conscience immédiate de soi », c'est, d'une part, parce qu'il espère échapper aux critiques concernant la première expression formulées notamment par Hegel[8] ; et d'autre part parce que cette seconde définition répond à un besoin méthodologique précis. Les deux définitions s'éclairent l'une l'autre : « sans conscience de soi, le sentiment

[3] P. Demange, *L'essence de la religion selon Schleiermacher*, Paris, Beauchesne, 1991, p. 18 et p. 26.

[4] Cf. les *SW* de Reinach (*op. cit.*). Le premier tome pour les fragments (pp. 589–611) et le second tome pour la bibliographie des œuvres utilisées par Reinach, établie par K. Schuhmann.

[5] Citation extraite de Schleiermacher, KGA I. 13. 1, p. 20.

[6] J. Greisch, *BA* I, p. 87.

[7] On ici confronté à un problème de traduction. On pourrait traduire « Bestimmtheit » par « certitude », pour faire écho à l'« immédiateté » de la conscience de soi ; mais en regard de l'usage ultérieur du verbe « bestimmen » par Heidegger, il semblerait que « détermination » (choix de T. Kisiel ou de B. Reymond) convienne davantage.

[8] W. H. Pfleger, *Schleiermachers Philosophie*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1988, p. 33.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

serait une réaction purement animale ; sans sentiment, la conscience de soi se confondrait avec une conscience d'objet »[9].

Il s'agit là d'une distinction susceptible d'avoir intéressé Heidegger. Sa propre phénoménologie de la religion ne pouvait elle-même souscrire qu'à une seule de ces définitions. Un sentimentalisme trop romantique ne peut correspondre à l'aspect scientifique de la phénoménologie, non plus à sa recherche de l'essence même de la religion. Inversement, la phénoménologie de la conscience religieuse doit montrer qu'elle ne s'occupe pas de n'importe quel « objet » ; elle porte précisément sur un monde qui tient par lui-même et sur une vie qui se caractérise par une intentionnalité propre et originaire. Le sujet religieux est son propre fondement et, pour cette raison, Schleiermacher peut écrire :

> Le caractère commun à toutes les manifestations, si différentes soient-elles, de la piété, par où celle-ci se distinguent en même temps de tous les autres sentiments [...] est que nous avons conscience de nous-mêmes comme absolument dépendants ou, ce qui veut dire la même chose, comme étant en rapport avec Dieu[10].

En somme, si Heidegger utilise cette définition de Schleiermacher, c'est parce qu'il veut protéger « le primat de la vivacité et de l'immédiateté de la religiosité contre toute tentative de dévitalisation rationalisante »[11]. Mais, comme si la (double) définition de Schleiermacher ne suffisait pas, Heidegger se réfère à celle donnée par H. Steffen, dont fait état la *Foi chrétienne* à la même page[12]. Steffen décrit le sentiment comme « la conscience immédiate d'une existence totalement indivise » [*Die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins*]. Avec cette définition, l'idée selon laquelle le sentiment ne se réfère aucunement au domaine de l'émotionnel et du pathos est renforcée. Par conséquent, on se libère plus facilement des représentations irrationnelles (dans le sens péjoratif du terme) et on est mieux placé pour ressaisir le sentiment dans la totalité de son être. Heidegger semble avoir trouvé dans la définition de Steffen

[9] *Ibid.* ; cf. aussi J. Greisch, *BA* I, p. 87.
[10] F. D. E. Schleiermacher, KGA I. 13. 1, p. 32 ; trad. fr. J. Greisch, *BA* I, p. 87.
[11] S. Patriarca, « Heidegger und Schleiermacher. Die Freiburger Aufzeichnungen zur Phänomenologie des religiösen Lebens », in *Heidegger Studien*, 18/2002, p. 134.
[12] F. D. E. Schleiermacher, KGA I. 13. 1, p. 23. H. Steffen (1773–1845), proche de Schleiermacher, était un philosophe naturaliste et métaphysicien très lié à Schelling.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un moyen de rejoindre plus directement la phénoménologie. Patriarca explique que « le sentiment comme expression du sentir n'apparaît maintenant plus seulement comme quelque chose de temporaire ou de momentané et de particulier, mais comme la totalité de la vie, le tout de l'existence dans la perception [*Wahrnehmung*] immédiate de son soi et de ce qu'il comprend »[13].

Avec l'emploi de l'expression « Wahrnehmung », le commentateur se réfère implicitement à la seconde référence de Schleiermacher qui renvoie, en complément de Steffen, à L. F. O. Baumgarten-Crusius[14]. Patriarca, dans son commentaire, omet cependant de faire remarquer que Schleiermacher n'approuve qu'une partie de la réflexion de Baumgarten-Crusius. Il refuse l'opposition de ce dernier entre conscience de soi et sentiment – précisément parce qu'il les identifie – mais approuve la manière dont il situe la religion dans « la plus haute région du sentiment ». Lorsque Patriarca emploie le terme « Wahrnehmung », il faut donc savoir que Baumgarten-Crusius la rapporte au sentiment, et non à la conscience de soi[15].

Dans tous les cas, cette prétendue opposition n'a pas lieu d'être pour Heidegger. Et il le montre en citant de nouveau la *Glaubenslehre* : « Cette "réelle conscience de soi immédiate, qui n'est pas une représentation mais un sentiment au sens véritable du terme, n'est pourtant en aucune manière un accompagnement", "non plus quelque chose de confus [...] ou d'ineffectif" » [*Dieses <eigentlich unvermittelte Selbstbewusstsein aber, welches nicht Vorstellung ist, sondern im eigentlichen Sinne Gefühl, ist keineswegs immer nur begleitend>, <weder etwas Verworrenes* [...] *noch etwas Unwirksames>*][16].

[13] S. Patriarca, art. cit., p. 134 : « Das Gefühl als Ausdruck des Fühlens erscheint nun nicht mehr als etwas Vorübergehendes und Besonderes, sondern als die Totalität des Lebens, die Ganzheit der Existenz in der unmittelbaren Wahrnehmung seiner selbst und dessen, was es umgibt ».

[14] Cf. KGA I. 13. 1, pp. 23–24. L. F. O. Baumgarten-Crusius (1788–1842), théologien et philologue spécialiste de dogmatique. Il a enseigné à Leipzig et à Iéna.

[15] On peut se demander pourquoi Patriarca (art. cit., p. 135) interroge la valeur du « oder » placé entre sentiment et conscience de soi, alors que Schleiermacher fait bien comprendre que ce « ou » n'est pas exclusif.

[16] Les citations sont extraites de Schleiermacher, KGA I. 13. 1, p. 23 et p. 31.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Avec cette seconde citation, Heidegger veut montrer que sentiment et conscience de soi ne s'excluent absolument pas, mais, au contraire, qu'ils s'identifient[17]. Ce qui vaut pour l'un vaut aussi pour l'autre. En clair, cette identité tend à montrer que le sentiment ne désigne pas, ou pas seulement, un « se sentir » empirique, mais avant tout un « être-conscient-de-soi ». On pourrait rajouter : un « être-conscient-de-soi » *en Dieu*[18]. Il y a ici un gain manifeste de réflexivité qui a pour but, d'une part, pour Schleiermacher et pour Heidegger pareillement, de contrer les critiques qui voient dans la définition de la piété par le sentiment un facteur infantilisant ; d'autre part, pour Heidegger surtout, d'accroître l'autonomie de la religion afin d'en permettre l'analyse phénoménologique. La conscience de soi s'exprime dans le sentiment de telle manière que l'exister religieux se donne à voir dans son *Vollzug*, comme « une expression de vitalité *et* de rationalité »[19].

Plus largement, la glose à partir de Steffen représente pour Heidegger un complément indispensable en vue de son projet phénoménologique, qui consiste à « corréler la conscience historique avec la définition de Schleiermacher »[20]. C'est là qu'intervient le concept jusqu'alors non clarifié de « *Bestimmheit* ». Heidegger : « La *forme constitutive* de la conscience de soi (immédiate) déterminée en général circonscrit le sens de l'*existence personnelle* et s'intègre dans la conscience historique originellement constitutive comme telle ». Comme l'explique Patriarca, c'est lorsque l'on a atteint une certaine idée de la conscience comme essence « sentante »

[17] S. Patriarca (art. cit., p. 135) pense que le « oder » de Schleiermacher avait pour but d'éliminer les « derniers doutes quant à la possibilité d'une dimension inconsciente du sentiment ». Cela vaut peut-être pour Schleiermacher, mais ne semble pas avoir effleuré Heidegger.

[18] Il s'agit ici de montrer que Heidegger anticipe et invalide une critique (parmi tant d'autres) à l'encontre de Schleiermacher qui sera formulée quatre ans plus tard par le théologien E. Brunner, ami de K. Barth, dans son célèbre *Die Mystik und das Wort* paru une première fois en 1922. Brunner dissocie le sentiment de la conscience de soi et fait du premier un « Begleitend » seulement. Ce que Schleiermacher réfute déjà en force (KGA I. 13. 1, p. 23). L'ouvrage de Brunner mérite cependant d'être lu. Sur le sujet qui nous occupe : première partie I, chapitre V, « Die Mystik : Religion ist Gefühl », pp. 48–77 (dans la seconde édition de 1928, Tübingen, Mohr & Siebeck).

[19] *Ibid.*

[20] T. Kisiel, *Genesis*, p. 92.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et « connaissante » [*fühlendes und wissendes Wesen*] que la question se pose de savoir ce que la détermination sentie et connue *est* réellement et quel rôle elle joue[21]. Désormais, Heidegger ne se réfère plus à Schleiermacher et entame sa propre interprétation. Selon lui, la détermination du sentiment n'est pas un supplément hétérogène qui viendrait se surajouter à la conscience immédiate de soi, donc a posteriori. Au contraire, elle est entièrement pré-théorétique et y participe pleinement et intérieurement. C'est d'ailleurs ce que tend à marquer l'emploi de « unvermittelt » que l'on peut traduire aussi bien par « immédiat » que par « *non*-médiatisé ». Il n'y a absolument rien entre la détermination du sentiment et le sentiment lui-même[22]. Comment la conscience de soi immédiate se concrétise-t-elle ? En d'autres termes, dans quelle détermination devient-elle consciente d'elle-même et acquiert-elle son caractère constitutif ? Heidegger répond sans ambages : elle prend forme dans le sens de l'existence personnelle, car elle lui confère sa signification ; mais, autrement plus important : elle s'accomplit uniquement par et dans la conscience historique. On peut donc dire, en retour, que le sens de l'historique dépend de la conscience de soi.

Patriarca voit avec raison dans ce passage « l'introduction de la question portant sur le sens existentiel de la conscience et de son historicité [*Geschichtlichkeit*] »[23] et, plus encore, un déplacement sensible du questionnement. L'évocation – par ailleurs tout à fait primordiale – de l'instantanéité et de l'immédiateté de la conscience de soi a permis de révéler une connexion fondamentale avec le phénomène de l'historique, dont l'importance avait déjà été mise en lumière dans la première note sur Schleiermacher. Mais la découverte ou la redécouverte du rôle constitutif de la conscience historique appelle une question supplémentaire : « Qu'est-ce qui fait le moment du sens de l'unicité spécifique, de l'unité et de la continuité de la conscience personnelle ? » [*Was macht das*

[21] S. Patriarca, art. cit., p. 135.

[22] C'est une idée remise en cause par E. Brunner (*op. cit.*, p. 387) qui écrit : « Die Unmittelbarkeit ist hier immer zugleich die höchste und dauernde Mittelbarkeit, und die Identität " Christus mein Leben" ist immer die indirekte und höchst Paradoxe des Glauben ». L'objection de Brunner n'est pas dénuée de sens : qu'en est-il pour Heidegger de la médiatisation du Christ à la conscience ? La même aporie reparaît.

[23] S. Patriarca, art. cit., p. 136.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sinnmoment der spezifischen Einheitlichkeit, Einheit und Kontinuität personalen Bewusstsein aus ?], une question que Heidegger a également rencontrée chez Reinach[24].

En d'autres termes : « Qu'est-ce qui peut bien constituer le noyau d'unité et de continuité de la conscience personnelle décrit au § 4 [de la *Glaubenslehre*] » comme *selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit […] dass wir uns unsrer als schlechtin abhängig oder was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind*[25] ? Pour Schleiermacher, le dénominateur commun à ces différentes déterminations par et dans lesquelles nous sommes affectés de quelque manière, n'est autre que le *sentiment de dépendance*, plus exactement le « se-sentir-dépendant »[26]. Heidegger ne dément pas catégoriquement, mais, pour lui, le sentiment de dépendance est encore trop théorétique, dans sa formulation comme dans sa nature. Il fait référence à un « sortir-de-soi qui aurait pour but de s'assurer de la relation de ce soi objectivé à un autre ». Par conséquent, « la direction [de sens] suggérée par la "dépendance absolue", théorétiquement trop rudimentaire, pousse à adopter une théorie rationaliste de l'être objectifié »[27].

2. D'un pas en arrière à un autre : vers le fondement de la conscience de Dieu

Il semble que Schleiermacher ait atteint ici ses limites et Heidegger peut écrire : « " L'être-affecté-de-quelque-part" de la conscience n'est possible que sur la base de l'ouverture essentielle à la valeur et de l'amour primaire du sens [ou le sens-amour primaire] de l'existant/exister personnel » [*Das <Irgendwohergetroffensein>*[28] *des Bewusstseins nur möglich auf Grund der wesenhaften Wertaufgeschlossenheit und primären Sinn-Liebe des personalen Existenten*]. Le sentiment de dépendance repose sur un « être-affecté-de-quelque-part » (Schleiermacher) ; mais ce dernier, à son tour,

[24] A. Reinach, *SW* I, p. 595 (Note du 1. 5. 1916).
[25] Cf. la formulation de T. Kisiel, *Genesis*, p. 92 ; et Schleiermacher, KGA I. 13. 1, p. 32.
[26] F. D. E. Schleiermacher, KGA I. 13. 1, p. 34.
[27] T. Kisiel, *Genesis*, p. 92.
[28] F. D. E. Schleiermacher, KGA I. 13. 1, p. 34.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'est pas son propre fondement. Il est conditionné par une « *ouverture à la valeur* ainsi qu'un *sens-amour primaire* de l'exister personnel » (Heidegger).

L'interprétation de ce passage pose de lourds problèmes. Les rares commentateurs qui s'y sont penchés ont proposé des solutions discordantes. En ce qui nous concerne, nous avons pris le parti de Kisiel qui consiste à montrer le caractère encore trop théorétique de l'association formée par Schleiermacher entre le sentiment de dépendance et l'être-affecté-de-quelque-part. Kisiel a raison en ce sens que Heidegger tient vraisemblablement à dépasser la position de Schleiermacher. Parce que, d'une part, il n'est pas allé assez loin et, d'autre part, parce que Heidegger a ses propres ambitions et conceptions qui ne proviennent pas uniquement de Schleiermacher. En ce sens, Patriarca a également raison lorsqu'il souligne l'importance de l'être-affecté-de-quelque-part dans le dispositif heideggerien. Nul doute que sans celui-ci, Heidegger aurait peiné à mettre au jour le fondement de l'*Irgendwohergetroffensein* dans une dimension encore plus profonde et originaire de la conscience, c'est-à-dire en la *Wertaufgeschlossenheit* et le *primären Sinn-Liebe*.

Avec la découverte de l'être-affecté, Heidegger résout une première fois, de manière pour le moins satisfaisante, le problème de l'unicité de la conscience : « c'est la rencontre – toujours nouvelle et possible – d'une certaine détermination qui caractérise la conscience, et qui tient lieu de moment constant et constitutif de chaque forme d'expérience »[29]. Même s'il n'est qu'une étape dans l'exploration de la conscience religieuse, l'être-affecté n'en demeure pas moins nécessaire à son avancée. Par la suite seulement, Heidegger est en mesure de poser l'antériorité de l'*Aufgeschlossenheit* :

> La dimension constitutive de l'ouverture de l'exister de la conscience – que Heidegger a maintenant découverte – apparaît déjà dans la première réflexion dans son sens plénier : "l'ouverture" de la conscience se montre elle-même comme condition de possibilité de la structure de l'être-affecté-de-quelque-part, comme la constante transcendantale à laquelle est reconduite la multiplicité des déterminations de la conscience, comme le critère de possibilité d'une définition de la particularité de l'exister personnel[30].

[29] S. Patriarca, art. cit., p. 136.
[30] *Ibid.*, p. 137.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ainsi, pour Patriarca, l'apparition du concept d'*Aufgeschlossenheit* permet la découverte d'un outil supplémentaire, nécessaire, qui permet de pénétrer plus profondément les voies entrelacées de la conscience et facilite ainsi l'utilisation phénoménologique de l'être-affecté[31]. L'être-affecté a servi de point de départ à la découverte de l'être-ouvert, et l'être-ouvert devient à son tour un point départ à la compréhension plus profonde de la relation Dieu-conscience. Comme souvent chez Heidegger, on travaille par une série mesurée de *Schritt(e) zurück*. L'ouverture (l'être-ouvert) sert autant la compréhension, *notre* compréhension, du phénomène, que sa description[32]. Jusque-là, rien d'anormal. C'est le propre de la phénoménologie heideggerienne que de fondre la description avec la compréhension. C'est à ce titre qu'elle mérite le titre de phénoménologie herméneutique de la religion.

À ce point de l'analyse, deux remarques parallèles s'imposent.

1. Malgré la finesse de son interprétation, Patriarca semble avoir succombé au « réflexe génétique » qui consiste à lire Heidegger à partir de *Sein und Zeit*. On ne peut évidemment pas lui reprocher de souligner que l'être-ouvert est un concept clé de la réflexion heideggerienne[33]. Mais lorsque cela le conduit à voir dans l'*Aufgeschlossenheit* le sésame de la compréhension du rapport conscience/monde[34], il s'éloigne du thème initial. Signalons tout d'abord que le *Geöffnetsein*, qui fait pendant à l'*Aufgeschlossenheit*, se trouve déjà dans les fragments de Reinach, comme nous l'avons évoqué auparavant[35]. Chez Schleiermacher, Heidegger et Reinach, le rapport conscience/monde dépend essentiellement de la

[31] *Ibid.* : « Die Dimension der konstitutiven Aufgeschlossenheit des Existierens des Bewusstseins – die Heidegger jetzt entdeckt hat – erscheint schon bei der ersten Betrachtung in seiner vollen Bedeutung : die Aufgeschlossenheit des Bewusstsein zeigt sich selbst als Bedingung für die Möglichkeit der Struktur des Irgendwohergetroffenseins, als die transzendentale Konstanten, auf welche die Vielzahl der Bewusstseinsbestimmtheiten zurückführen ist, als das Kriterium für die Möglichkeit einer Definition der Besonderheit des personal Existierenden ».

[32] *Ibid.* Il devient alors plus facile de cerner les conditions de la « possibilité de l'émergence de la structure de l'être-affecté ainsi que ce sur quoi elle repose ».

[33] *Ibid.*, p. 136.

[34] *Ibid.*, p. 137.

[35] Cf. A. Reinach, *SW* I, p. 596 ; pour la correspondance entre *Aufegeschlossenheit* et *Geöffnetsein*, cf. T. Kisiel, *Genesis*, pp. 92–93.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

relation conscience/Dieu. C'est le rapport immédiat de la conscience à Dieu qui médiatise ou va médiatiser un nouveau rapport religieux au monde. Le danger de la sécularisation du propos heideggerien est omniprésent et il faut s'efforcer de l'éviter. Du moins est-ce la position que nous avons toujours essayé de défendre depuis le début de notre commentaire. Cela se justifie par le fait que les intentions de Heidegger sont profondément ancrées dans une phénoménologie *de la religion*.

2. Les commentateurs ont quasiment fait l'impasse sur le second terme – souligné par Heidegger – qui rend possible l'être-affecté. Il s'agit de l'expression, il est vrai assez énigmatique, de « *primären Sinn-Liebe* » rapportée à l'exister/existant personnel. Qu'est-ce que Heidegger a réellement voulu signifier ? Kisiel avance timidement une hypothèse que, d'ailleurs, il se garde bien de développer, lorsqu'il écrit : « Cette conscience de l'être-affecté de quelque part n'est possible que sur la base d'une véritable ouverture à la valeur et au sens primaire, une sorte d'amour [souci !] au centre vital de la personne » [*That consciousness is "affected from somewhere" is only possible on the basis of a veritable openness <Aufgeschlossenheit> to value and primary meaning, a kind of love <care !> at the vital center of the personal existent*][36]. Il y a ici deux thèses qu'il faut dissocier : a) l'être-affecté qui caractérise la piété (la religion) se rapporte invariablement à un « sens primaire – originaire ». En d'autres termes, Heidegger voudrait ramener le rapport de la conscience à Dieu dans le champ éminemment phénoménologique de l'intentionnalité. Si relation de la conscience à Dieu il y a, celle-ci ne peut résider que dans le vécu intentionnel [*Frageerlebnis*][37]. Par suite, la signification du vécu intentionnel indique le chemin de la compréhension de cette relation : « nous aspirons à comprendre en observant et à voir en comprenant »[38]. b) La seconde thèse concerne l'emploi du mot « *Liebe* ». On est en droit de se demander ce que l'amour vient faire dans cette phrase. Est-ce que, comme le suggère Kisiel, Heidegger voulait signifier le « souci » ? Cela n'est pas exclu. En reformulant, on obtiendrait : l'être-affecté de la conscience n'est possible que sur la base [...] d'un souci primaire-originaire de l'existant personnel ». Bien qu'à cette époque, Heidegger

[36] T. Kisiel, *Genesis*, p. 93. Patriarca, pour sa part, passe cette expression sous silence.
[37] Cf. GA 56/57, § 13, pp. 63–70.
[38] GA 56/57, p. 65.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'ait pas encore fait du souci un thème directeur de sa pensée[39], on peut supposer que le terme « amour » sert ici à désigner une modalité de la préoccupation. Je ne peux comprendre la religion que dès lors que je m'y « abandonne » [*hingebe*]. On pourrait ainsi reprendre une phrase de Heidegger dans les KNS en la modifiant légèrement : « la sphère de la religion en tant que telle n'est accessible qu'à travers le pur abandon à la religion » [*Die* Religions*sphäre als solche ist nur beizukommen durch reine Hingabe an die* Religion][40]. Ne peut-on pas, en effet, qualifier cet acte d'abandon comme un acte d'« amour » ? Retenons simplement qu'en plaçant « *Sinn* » et « *Liebe* » sur le même plan, en les rapportant tous deux à l'existant personnel, Heidegger contribue à montrer que le sens vécu de la facticité religieuse, sa signifiance [*Bedeutsamkeit*], relève d'une « intuition herméneutique » qui doit réussir coûte que coûte à faire tenir ensemble la volonté de comprendre et la nécessité de travailler de l'intérieur du phénomène.

Le propos heideggerien se poursuit en ces termes :

> Ce qui peut être affecté n'est pas une page vide, ce n'est pas un "moi/je" vide, un soi ponctuel, mais uniquement un être personnel rempli et essentiellement désireux d'être rempli, qui possède une structure telle que l'être rempli par certains biens du monde de la vie lui devient [apparaît] possible et, dans l'être rempli, rend possible une croissance ultérieure et un devenir-senti [*Treffbar kann nur sein nicht ein leeres Blatt, ein ausgehöhltes Ich, ein punktuelles Selbst, sondern nur erfülltes und nach Erfüllung wesenhaft verlangendes personales Sein, das eine solche Struktur hat, die ihm das Erfülltsein von bestimmten Lebensweltgütern und im Erfülltsein das Weiterwachsen und Erfühltwerden ermöglicht*].

D'une manière générale, Heidegger entend montrer que la découverte du chemin qui mène de la détermination de Schleiermacher à l'être-ouvert a pour but de fonder phénoménologiquement la modalité originaire de la relation entre la conscience et Dieu. Il s'agit donc avant tout d'éviter l'écueil de la vacuité. Une « page blanche », un « Je creux » ou un

[39] La première occurrence de *Sorge* est difficile à localiser. À notre connaissance, il y en a une mention précoce dans la phrase de Thomas a Kempis citée en exergue de la GA 58 (à rapprocher, bien avant *S&Z*, de la *merimna* de Saint Matthieu), que l'on retrouve modalisée dans la « tribulation » (*tlipsis*) dans le cours sur Paul, la « souciance » (*cura* ; *Bekümmerung*) dans le cours sur Augustin, et dans d'autres expressions ici et là telles que « Unruhe », « Bedrängnis », etc.

[40] GA 56/57, p. 61. Nous avons remplacé « Sach(e) » par « Religion ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« soi ponctuel » sont absolument incapables d'être développés, remplis et élevés au rang de la compréhension. La saisie intuitive ne vaut rien si elle n'est pas redoublée par une intention interprétative. L'authentique intuition herméneutique exige d'évoluer non pas dans un environnement abstrait, mais dans « une couche fondamentale de la vie [*Grundschicht des Lebens*] en et pour soi »[41]. Patriarca précise : « La découverte de l'ouverture constitutive de la conscience et de la détermination – que manifeste précisément la conscience – permet de libérer définitivement le "Je" de sa solitude et le transpose dans une dimension de totale intégration à la plénitude du monde »[42]. Libérer le « Je » et l'acheminer vers l'intégration, c'est précisément éviter l'écueil de la vacuité. Lorsque l'on se focalise sur les modalités spécifiques de remplissement des vécus religieux, le « Je » esseulé disparaît pour laisser place à l'« être-rempli » [*Erfülltsein*]. La conscience religieuse se remplit grâce à des notions telles que la « révélation », la « tradition » ou la « communauté » (309). Par conséquent, on peut déclarer que l'*Erfülltsein* est dans sa totalité un « *Gotterfülltsein* »[43]. Mais, dans une optique phénoménologique, il s'agit aussi de souligner que les modalités et les déclinaisons ultérieures du remplissement de la conscience (« *Weiterwachsen* »[44] et « *Erfülltwerden* ») mises en lumières par Heidegger tendent toutes au même but : donner de l'épaisseur au monde de la vie religieuse et définir du même coup ce qu'est la *facticité religieuse*.

[41] GA 56/57, p. 116.

[42] S. Patriarca, art. cit., p. 137. Encore une fois, il y a certes intégration au monde ; mais le monde, Heidegger va bientôt le rappeler, est, dans le cadre qui nous occupe, toujours déjà imprégné du divin.

[43] S. Patriarca (art. cit., p. 137) parle de « *Welterfülltsein* ». Nous lui adressons toujours la même critique. La conscience n'est pas remplie par le monde comme tel, mais par le monde qui existe à travers Dieu.

[44] Il y a des points communs entre le « Weiterwachsen » de Heidegger et le « Steigerbarkeit » de Reinach, sur lequel s'était déjà arrêté Heidegger. Cf. A. Reinach, *SW* I, p. 605.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

3. Le phénomène de la « mobilité » dans l'orbe de la conscience religieuse

Les analyses proposées jusqu'à maintenant ont permis de suivre le fil d'Ariane qui a mené des réflexions initiales de Schleiermacher à la découverte de phénomènes encore plus originaires. La phénoménologie fait son travail. Cependant, elle ne doit pas oublier d'interroger le fil et la nature du fil. Pour Heidegger, comme pour Reinach, toute conscience de Dieu est un agrégat de moments qui, bien que partant d'un moment originaire, évoluent [*Alles Gottesbewusstsein der verschiedensten Momente bezieht sich auf ein Identisches und injedem Moment auf eines*][45]. Si maintenant on s'interroge sur le comment [*Wie*] de ce processus, on découvre le phénomène fondamental de la « mobilité » [*Bewegtheit*]. Heidegger : « La relation originaire doit plutôt être interprétée comme oscillant de l'âme à l'esprit absolu et inversement – de telle manière qu'elle montre une structure dans laquelle les possibilités de remplissement (selon la structure) les plus diverses y soit placées ». Pourquoi est-il si important de mettre au jour cette dynamique ? Il en va de la cohérence interne de la note. L'interprétation dynamique de la relation de la conscience à Dieu permet d'éclairer des notions telles que le *Weiterwachsen* évoqué plus haut. En tant que possibilité de remplissement, il exige d'être compris en terme d'oscillation ou de mobilité.

Cela revient à utiliser la distinction employée par Reinach – et largement approuvée par Heidegger – entre « savoir explicite et savoir immanent au vécu »[46]. Le mode de remplissement qu'est le « s'élever/se-développer »[47] est contenu de manière immanente dans une *structure mobile*. Ce n'est qu'à l'intérieur de cette structure que son *Vollzug* s'accomplit (si l'on nous passe ce pléonasme). Par conséquent, Heidegger englobe dans le vécu un maximum d'éléments et arrive à retenir l'analyse dans le champ phénoménologique de l'intentionnalité. Cette manœuvre n'est pourtant pas chose aisée. Beaucoup s'y sont perdus. Reinach, par exemple, malgré toute l'honnêteté philosophique dont il fait preuve, succombe plusieurs fois à la tentation mystico-théologique. C'est la raison pour

[45] A. Reinach, *SW* I, p. 595, et Heidegger, GA 60, p. 330.
[46] A. Reinach, *SW* I, p. 610 ; Heidegger, GA 60, p. 325.
[47] Selon les proposition de traductions de Kisiel, *Genesis*, pp. 92–93.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

laquelle Heidegger avait convoqué une « critique des concepts fondamentaux de sa métaphysique » (325–326).

Pour revenir à la note, on peut dire avec Patriarca que, « avec la découverte de la mobilité intrinsèque de la conscience, Heidegger croit être en possession de l'élément qui lui permet d'écarter les restes [théorétiques] d'objectivité qui – selon lui – demeurent attachés à l'élaboration schleiermachienne du vécu religieux ; en l'occurrence "le sentiment de dépendance absolue" [48]. Que la définition fournie par Schleiermacher souffre, aux yeux de Heidegger, d'une trop grande proximité avec la « *Naturrealität* » (331) et que, par conséquent, elle passe encore pour une « objectification théorétique » (331), cela ne fait aucun doute. Mais le commentaire de Kisiel[49] précise que Schleiermacher n'a jamais pensé la relation de la conscience à Dieu sur le mode de l'immobilité. Bien au contraire, en parlant de « moment vivant » et de « détermination changeante »[50], il inaugure le thème de la mobilité que va reprendre Heidegger – non sans lui faire subir de profondes modifications. Le propos de Schleiermacher implique déjà que « la conscience vivante soit une succession constante d'une situation à une autre »[51]. Il n'empêche que Schleiermacher est tout de même victime de son vocabulaire, de son temps et de sa théologie. La nature mobile de la conscience exclut que l'on puisse enfermer la « relation originaire de l'âme à l'esprit absolu » dans une relation unilatérale – et donc figée – de dépendance telle que Schleiermacher la décrit : « La rupture avec la représentation de l'unilatéralité de la relation homme-Dieu redonne vie, vivacité et mobilité à la conscience »[52].

[48] S. Patriarca, art. cit., p. 137. Se référant à l'objection de Heidegger (GA 60, p. 331) mise entre parenthèses.

[49] T. Kisiel, *Genesis*, p. 93.

[50] F. D. E. Schleiermacher, KGA I. 13. 1, p. 14. Heidegger utilise cette expression plus loin, sans citer Schleiermacher. C'est Kisiel qui a retrouvé cette citation dans la *Glaubenslehre*.

[51] T. Kisiel, *Genesis*, p. 93.

[52] S. Patriarca, art. cit., p. 138 : « Der Bruch mit der Vorstellung von der Einseitigkeit des Verhältnisses Mensch-Gott gibt dem Bewusstsein wieder Lebendigkeit und Beweglichkeit ; das Verhältnis zu dem absoluten Wesen verliert den dem Begriff der schlechthinnigen Abhängigkeit anhaftenden Charakter der Exklusivität und Abgeschlossenheit ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Selon nous, le terme clé de cette rupture – qui est en même temps refondation – est le terme « schwingend » [*oscillant*], utilisé par Heidegger pour qualifier la relation authentique de l'âme à l'esprit absolu. L'expérience de l'oscillation est tout à fait fondamentale. Elle est en quelque sorte le symbole de la mobilité propre à la vie religieuse. Pourquoi et comment ? Heidegger ne tarde pas à répondre et, pour le coup, recycle une formule empruntée à Schleiermacher :

> "La détermination changeante de notre soi" signifie [que] : notre conscience vivante est une suite et un éparpillement constant de situations. Même ainsi, tout est encore trop caractérisé par l'attitude naturelle-théorétique. Les connexions sont plutôt telles qu'elles s'élaborent à partir de la structure fondamentale de la conscience. Pour cette structure, le concept de fondation, sur lequel Husserl [*Fundierung*] s'appuie fortement, est un pas en avant extraordinaire à l'intérieur des véritables connexions. Les situations peuvent se détacher purement, sur la base des contenus de conscience et de leurs connexions immanentes, ou [peuvent] être *motivées* par des gradations et des pointes de vie [*Lebendigkeiten*] provenant de et caractérisant les caractères spécifiques.

Essayons d'opérer dans l'ordre, afin de ne rien manquer d'essentiel.

1. Heidegger reprend une formule de Schleiermacher (sans la citer) qui lui permet d'introduire la connexion essentielle entre mobilité et situation. Ce faisant, il critique implicitement Schleiermacher, encore sous l'emprise de l'attitude naturelle-théorétique dont il n'a cessé de dénoncer les effets paralysants depuis le début de l'esquisse. Schleiermacher pour Heidegger, c'est un peu comme un « bazar », dans lequel on trouve tout et de tout, du bon et du moins bon ; mais surtout dans lequel rien n'est jamais vraiment à sa place. Ainsi s'impose la nécessité de remettre de l'ordre dans ses réflexions.
2. L'introduction de la notion de « situation » a plusieurs buts précis. Le terme permet clairement de répondre aux objections que Patriarca adresse à Heidegger[53]. La première concerne le « caractère d'appétence essentielle de l'être personnel ». Le commentateur demande que soient précisées les relations entre la mobilité propre de la conscience et cet élément désirant [de Dieu – nous présumons]. Dans la même ligne, il demande encore : à quel point peut-on rapprocher l'acte de conscience [que représente l'appétence de Dieu]

[53] S. Patriarca, art. cit., p. 138.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du concept d'intentionnalité [54] ? Pour Heidegger, la mobilité n'est jamais comprise de manière abstraite, mais toujours en rapport à une situation herméneutique. L'appétence essentielle de l'être personnel n'est pas, comme la décrit Schleiermacher, un sentiment général de dépendance. Elle est plutôt un élan vers Dieu dont la mobilité est à chaque fois *déterminée* par *la* situation. N'est mobile qu'une appétence. N'est appétence que ce qui est mobile. Le tout ne pouvant être pensé qu'à partir d'une situation déterminée, et par suite d'une multiplicité de situations. Notre raisonnement trouve une certaine caution dans le protocole de Heidegger sur *Le problème du péché chez Luther* de 1924[55]. Heidegger y écrit : « Le regard de Luther vise la mobilité que le péché porte en lui en tant que manière d'être de l'homme : un péché engendre l'autre et enfonce l'homme toujours plus. Le péché est l'*incredulitas*, l'incrédulité, l'*aversio Dei*. Dans la mesure où l'homme, dans cet être-éloigné de Dieu, est disposé dans le monde, est donné en même temps un *pavor*. Et par là, la suite : *fuga, odium, desperatio, impoenitentia* »[56]. On a là un exemple parfait de l'oscillation. L'appétence de Dieu peut très bien se transformer en être-éloigné de Dieu, en *aversio Dei*, à cause de la nature du péché. Qu'est-ce qui détermine alors la proximité entre l'acte de conscience et le concept d'intentionnalité, la manière dont la conscience se rapporte à Dieu, si ce n'est la situation herméneutique elle-même ?

La linéarité du rapport de la conscience à Dieu n'existe pas. L'appétence de Dieu, par amour par exemple, est un acte noétique qui s'inscrit dans une situation donnée, par exemple le « se-sentir-abrité » de Reinach. Inversement, la relation peut osciller jusqu'à une situation inverse (qui n'en lie pas moins l'homme à Dieu) comme la conscience du péché. L'attitude ou la disposition qui découle du péché détermine un acte noétique qui s'inscrit dans une situation donnée, l'incrédulité, la peur, la fuite ou l'impénitence. Il n'y a pas

[54] *Ibid.*

[55] Nous redonnons les références : M. Heidegger, « Das Problem der Sünde bei Luther », in B. Jaspert, *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren, 1921–1951*, Marburg, Elwert, 1996, pp. 28–33 ; trad. fr. annotée par C. Sommer, in *Alter. Revue de phénoménologie*, 12/2004.

[56] Trad. fr. cit., p. 252.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de prédominance dans la détermination, en ce sens qu'on ne peut affirmer que c'est l'acte noétique qui détermine la situation. Il faudrait plutôt parler d'une détermination mutuelle, basée sur le principe de l'instantanéité. La situation apparaît simultanément avec l'acte de conscience. Le binôme acte noétique/situation (ou, plus largement, intentionnalité/situation) est un événement vécu dont les termes sont indissociables[57].

Ce que nous venons de dire permet de neutraliser la seconde critique de Patriarca, qui posait la question des rapports entre la linéarité du temps – donc de l'histoire – et la multiplicité des types de remplissement que la conscience religieuse expérimente. L'absence de linéarité du rapport de la conscience à Dieu annule d'emblée toute possibilité de linéarité du temps et de l'histoire. Nous l'avons assez montré jusque là. La conscience dite religieuse est rythmée par des événements discontinus qui ne sont pas un éparpillement ou une suite désordonnée, mais qui portent les stigmates profonds de ce que l'on pourrait appeler une hiéro-temporalité et une hiéro-historicité [*Heilsgeschichtlichkeit*][58].

3. La mention de la « situation »[59], couplée au phénomène de la mobilité, permet ainsi de libérer la conscience religieuse de la passivité de l'être-affecté et du sentiment de dépendance absolue[60]. L'être personnel peut désormais revendiquer sa part d'activité dans le processus de la vie religieuse : « Les connexions sont [plutôt] telles qu'elles s'élaborent

[57] GA 56/57, p. 205 : « Die Intentionalität *aller* Erlebnisses einer Situation […] ».

[58] Précisons bien que nous ne voyons aucune opposition entre « historicité » [*Geschichtlichkeit*] et « hiéro-historicité » [*Heilsgeschichtlichkeit*]. C'est pour éviter ce genre d'opposition que nous utilisons *Heilsgeschichtlichkeit* et non pas *Heilsgeschichte*. Il faut bien marquer que la perspective heideggerienne n'est pas celle – d'inspiration augustinienne – des deux règnes, mais celle – proto-chrétienne – du « Royaume de Dieu en nous ». Cf. GA 58, p. 61.

[59] Notons au passage la remarque fort juste de Kisiel (*Genesis*, p. 523) qui pose le problème chronologique de la note eu égard au vocabulaire mélangé qu'elle emploie. Le problème de la datation nous intéresse ici moins que celui de la cohérence interne de la note. Son évolution intrinsèque reflète le passage vers une « phénoménologie de la vie », qui prédomine à partir de 1919 et jusqu'en 1923. Nous y revenons immédiatement dans notre commentaire.

[60] S. Patriarca, art. cit., p. 139.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à partir de la structure fondamentale de la conscience ». La conscience religieuse ne produit pas des représentations, mais des situations et des connexions entre les situations. C'est ici qu'intervient la référence à Husserl et son concept de « *Fundierung* ». Grâce aux découvertes de ce dernier, Heidegger est en mesure de montrer que les « situations peuvent alterner sur la base des contenus de conscience et de ses contextes immanents, ou peuvent être motivées par l'étape achevée. Elles deviennent davantage immédiates lorsque le vécu particulier atteint un remplissement originaire, accomplissant par là un enracinement historique vital. La conscience n'est véritablement historique que lors de tels moments de remplissement et jamais dans la simple réflexion pure du moi »[61]. Patriarca gage que c'est parce que la conscience peut désormais se mouvoir dans l'horizon de l'ouverture, en se posant ses propres buts et intentions, qu'elle peut pleinement s'approprier les situations mondaines[62]. On peut toutefois lui reprocher d'envisager le conditionnement de l'acte de conscience par la situation. Comme nous l'avons montré, il semble bien plutôt que Heidegger ait voulu soutenir la thèse du conditionnement mutuel de ces deux éléments. Mais il est vrai que ce passage peut prêter à confusion[63].

Il y a bien dans le passage heideggerien incriminé des éléments téléologiques. L'acte de conscience se dirige bien « quelque part ». Mais Heidegger semble ne pas tant regarder vers le *télos*. Il accorde beaucoup plus d'importance à la provenance, c'est-à-dire à la motivation. Pour Patriarca, « l'interprétation de la mobilité de la conscience en tant que mouvement pur perd l'assimilation du monde telle qu'elle s'était annoncée dans l'ouverture, [c'est-à-dire qu'elle perd] tout fondement théorétique, pour enfin saisir le caractère mobile de la conscience dans toute sa complexité »[64]. Heidegger veut montrer comment la conscience

[61] T. Kisiel, *Genesis*, p. 93. Il s'agit d'une reformulation du passage heideggerien concerné.

[62] S. Patriarca, art. cit., p. 140.

[63] Cf. T. Kisiel, *Genesis*, p. 523 : « This note poses a tantalizing problem of dating. On the one hand, it uses the neo-Kantian vocabulary of values and teleology typical of the young Heidegger around 1917 and, on the other, it anticipates the Jaspersian vocabulary of SS 1919 in speaking of the living consciousness "being steeped in *situations*". Cf. aussi GA 56/57, p. 205 et le commentaire de K. Jaspers en GA 9.

[64] S. Patriarca, art. cit., p. 140.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

religieuse s'enquiert du monde et de Dieu. Il va s'agir de penser un double mouvement : a) le détachement de la situation sur la base du contenu de conscience et des connexions immanentes ; b) la motivation par des gradations et des pointes de vie provenant des caractères spécifiques de l'acte. Heidegger se réfère ici implicitement à la thèse husserlienne de la double intentionnalité. Dans les actes de la conscience religieuse, nous avons un objet intentionnel en un double sens du mot. Il faut distinguer entre la situation pure et simple et sa cohésion *et* les objets intentionnels complets, ici les *Lebendigkeiten* [65]. Schéma auquel correspond une *double intentio*, une double façon d'être dirigé vers[66]. Heidegger dirait : d'être-ouvert *et* affecté.

4. L'ÊTRE-HISTORIQUE OU « L'HISTOIRE QUE NOUS SOMMES NOUS-MÊMES »

Heidegger va désormais introduire la question de l'être-historique. : « Les situations sont d'autant plus purement immédiates (correspondantes à l'objectité spécifique), spécifiquement plus claires et certaines, que le vécu respectif accède à un remplissement originaire [...] un être-historique vivant enraciné ». Il n'est pas évident de comprendre à première vue le déplacement du problème vers l'historicité. Mais on peut supposer qu'il s'agit ici de mettre au jour l'identité entre l'être-historique et la temporalité du vécu religieux. L'exister religieux subit une sorte de « coloration » ontologique, afin de mieux faire ressortir la facticité de la situation et son enracinement dans l'historique[67]. Comme nous le notions avec Kisiel plus haut, la conscience religieuse est historique en regard non pas du processus de remplissement, mais du moment de remplissement lui-même. Heidegger pointe une sorte de « point zéro » originaire où

[65] Notre propos, qui vise à faire des *Lebendigkeiten* des objets intentionnels peut, il est vrai, paraître un peu alambiqué. Pourtant cela fait sens. L'acte de la conscience religieuse vise bien une « vivacité », dans le sens d'un accès à la vie religieuse, une percée vers Dieu.

[66] Cf. *Ideen I*, pp. 66–67 ; trad. fr., p. 120.

[67] Nous avouons ne pas avoir compris l'explication de Patriarca (art. cit., pp. 140–141) qui fait reposer son interprétation sur la construction sémantique de la phrase de Heidegger.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la conscience religieuse ne fait qu'une avec la *Geschichtlichkeit*[68]. Cette structure gagne à être connue parce qu'elle est tout à la fois originaire et indépendante. Originaire car elle se trouve exactement au carrefour initial de la rencontre entre la conscience, le monde et Dieu. Indépendante parce qu'elle s'impose comme la condition essentielle de chaque modalité du vécu[69]. L'être-ouvert est précisément ce qui va permettre *l'avènement du moment de l'événement de remplissement*. Le remplissement peut être défini comme une rencontre à chaque fois inédite avec le monde de la vie religieuse, dans lequel la conscience se rend compte qu'« il y a » [*Es gibt*]. Et qu'y a-t-il ? Il n'y pas rien, non plus du rien, mais plutôt du sacré ou de l'absolu (du miracle, dit Patriarca). Seul l'ego pur est capable de cette découverte. Par la suite Heidegger peut écrire :

> Le pur « moi » (ou – pur "Je") est le constituant originel (l'archi-constituant), *la* forme de la possibilité de l'être-affecté et de l'être-rempli. Ce n'est pas une chose libre de valeurs, mais ce n'est pas non plus un bien (ob-jet dont la valeur est accentuée). C'est en premier lieu la forme originelle de l'ouverture pour l'axiologique en général, et pour cette raison, d'une noblesse éternelle : une distinction absolue dans le cours des formes a priori. [*Das reine Ich ist das Urkonstitutivum, die Form der Betroffen- und Erfülltheitmöglichkeit überhaupt. Es ist keine wertfreie Sache, aber auch kein Gut (wertbetonter Gegenstand). Primär ist es die Urform der Geöffnetheit für Wertvolles überhaupt und damit von einem ewigen Adel, einer absoluten Auszeichnungen im Gang des Apriori der Formen*].

Non pas la « réflexion ou la réflexivité du pur ego » mais *l'ego pur en soi*. Or l'en-soi de l'ego pur n'est autre que l'historicité. Nous devons penser à « l'histoire que nous sommes nous-mêmes »[70]. Ce n'est pas

[68] Bien qu'aucun commentateur ne le suggère, nous pensons que Heidegger s'est inspiré sur ce point d'une réflexion de Husserl. Cf. E. Husserl, *Ideen I*, p. 246 ; trad. fr., p. 403. Ce dernier écrit : « Notre intention est donc maintenant de parler des synthèses qui prennent place non dans le cadre de la [cette] *conscience* du temps, mais le cadre du *temps lui-même*, du temps phénoménologique concrètement rempli ». Heidegger aura biffé la notion du temps – sans pour autant l'annuler, elle sous-tend toujours l'analyse – et l'aura remplacé par celle d'histoire. Il semble en effet avoir voulu montrer dans ce passage que son intérêt se portait non pas sur la conscience de l'histoire (la « réflexion de l'ego pur »), mais sur la conscience faite histoire, en tant qu'histoire ; histoire phénoménologique concrètement remplie. La découverte de la structure de la *Momenterfüllung* est alors, comme l'écrit Patriarca, l'apogée du mouvement de retour opéré par Heidegger.

[69] S. Patriarca, art. cit., p. 141.

[70] Cf. J. Greisch, *AV&AS*, p. 158.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sans raison que Heidegger parle ailleurs de « l'historicité immanente à la vie elle-même »[71]. Le concept de situation introduit plus haut a permis de revenir progressivement vers la *Geschichtlichkeit*. Il est intéressant de se reporter sur ce point aux KNS : « Le *Je-situationnel* : le je-soi ou je-même, le "je-historique", est une fonction de l'expérience de la vie » [*Das Situations-Ich* : *Das Ich-Selbst, das <historische Ich>, ist eine Funktion der <Lebenserfahrung>*][72]. Ce passage valorise l'historicité du « je » en en faisant une fonction de l'expérience de la vie. Le « je historique » de notre passage est qualifié de manière identique. Sa valeur n'est pas quantitative, celle d'un bien ou d'un objet dont on accroît la valeur, mais qualitative, en tant que le « je » se comprend comme ouverture absolument singulière à l'originaire au sein de l'expérience vécue religieuse. Dans le premier cas, on se trouve face au résultat tardif d'un processus de réflexion déjà cent fois médiatisé ; dans le second, on a affaire à un événement instantané, non médiatisé, qui affleure à la conscience et dont l'historicité garantit l'authenticité.

Parallèlement à cela, on remarque dans le passage l'emploi d'une terminologie néokantienne. Ce n'est pas le premier endroit de l'esquisse dans lequel nous rencontrons des traces de néokantisme. Mais, jusqu'à présent, il s'agissait de critiquer ce courant plutôt que de le reprendre à son compte. Comment interpréter ce revirement ? Kisiel s'est contenté de mentionner le problème en note sans tenter d'y apporter une solution. On est d'emblée forcé de reconnaître la complexité de cette question. Seul Patriarca se risque à proposer une interprétation. Et si celle-ci peut paraître par certains aspects un peu énigmatique, elle n'en conserve pas moins le mérite d'exister et d'être la seule[73]. La solution qu'il propose est tout à fait intéressante, et plausible ; même si, à dire vrai, l'analyse n'y

[71] Cette formule est relevée par T. Kisiel (Cf. *Genesis*, p. 497) dans le manuscrit des KNS, mais elle ne sera pas reprise dans le volume correspondant des Œuvres Complètes.
[72] GA 56/57, p. 208.
[73] S. Patriarca, art. cit., p. 144 : « Was Heidegger hier entwirft, ist ein philosophischer Oxymoron : zuerst spricht er dem reinen konstitutiven Charakter zu und reaktualisiert damit die – vielen philosophischen Richtungen eigene – Vorstellung des Ich als ubi consistam alles übrigens. Und gleich darauf verwandelt er durch ein semantische Wendung diese Konstitutivität aus einem Element der Stabilität und der Geschlossenheit in sein Gegenteil : Form der Erfülltheitsmöglichkeit, Ort der Aufgeschlossenheit. Wie wichtig es sei, die Aufgeschlossenheit als absolut konstitutive Dimension zu begreifen, unterstreicht Heidegger noch einmal, wenn er vom reinen Ich spricht : "Primär ist es

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

gagne pas grand-chose. Que Heidegger ait voulu reprendre des éléments néokantiens et leur faire subir un « lifting phénoménologique », cela n'est pas étonnant. Pourquoi s'est-il senti obligé d'en passer par là pour souligner la noblesse du « je-historique-situationnel », c'est une autre question, que nous laissons ouverte pour le moment. Clôturons l'examen de ce passage en notant que le vocable *Urform*, comme nous l'avons déjà montré, se réfère certainement bien plus à Husserl et à Lask qu'aux néokantiens purs et durs[74]. Heidegger manifeste ici sa volonté résolue de situer le « Je » en deçà de la réflexion, c'est-à-dire dans une sphère historique, qui n'est pas encore contaminée par des représentations théorétiques.

5. Le motif vocatif ou l'être-convoqué

À la recherche de l'essence du *pur-ego-historique-situationnel*, Heidegger est amené à s'interroger sur la validité des différentes pistes d'étude ainsi que sur les méthodes susceptibles de l'y guider. Le propos heideggerien s'épaissit passablement et pose une nouvelle fois de sérieux problèmes d'interprétation. Nous citons le premier passage :

> L' "être-capable de se situer" et l' "être-devenu de nulle part" ne sont en aucun cas son essence. Son fondement originel le plus intime est en même temps et authentiquement un appel et une vocation perpétuelle en tant qu'éléments [constituant] de l'esprit et de la vie en général [...] *anima naturaliter religiosa* [l'âme est religieuse par nature]. De cette manière, l' " être-devenu-de-nulle-part" n'est pas une caractérisation du "moi" – en tant qu'opposé à la conscience du moment rempli. Le pur "moi" est plutôt la possibilité non pas logique, mais vocationnelle de l'être-historique d'une conscience remplie. [*Das Sichselbstsetzenkönnen und Nichtanderswohergewordensein ist keineswegs sein Wesen. Sein eigenster Urgrund ist zugleich und eigentlich ewiger Beruf und Berufung als absolutes Konstituens des Geistes und Lebens überhaupt. Auch es selbst ist von einem Anderen, nämlich berufen, ob geworden oder wie ist ganz sekündar (anima naturaliter religiosa). Das Anderswohergewordensein ist daher keine Charakterisierung seiner – im Gegensatz zum momenterfüllten Bewusstsein. Es ist viel mehr das reine Ich die Möglichkeit (nicht logisch, sondern berufhafte) des Historischseins eines erfüllten Bewusstseins*].

die Urform der Geöffnetheit für Wertvolles überhaupt und damit von einem ewigen Adel, einer absoluten Auszeichnung im Gang des Apriori der Formen" ».

[74] Cf. E. Husserl, *Ideen I*, p. 215 ; trad. fr., p. 357.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le premier geste consiste à écarter la possibilité que l'essence de l'ego pur puisse être trouvée dans les notions typiques de Schleiermacher telles que « l'être-capable-de-se-poser » ou l'intraduisible « l'être-devenu-d'où-il-n'y-a-rien-d'autre »[75]. Ces postures décrivent certes des réalités qui concernent pleinement le « Je », mais elles ne représentent en aucun cas le sésame qui pourrait permettre d'accéder à l'essence constitutive du « Je » pur. Ce dernier possède son fondement originel le plus intime dans l'appel [*Beruf*] et la vocation [*Berufung*], en tant que constituants absolus de l'esprit et de la vie. L'interprète le plus neutre qui soit ne peut manquer de faire remarquer que *Beruf* et son dérivé *Berufung* relèvent d'un vocabulaire éminemment religieux. Heidegger se réfère clairement aux écrits testamentaires et à Luther[76].

L'appel en première instance

L'appel est au fondement de la vie. Nous avons déjà dressé un tableau de l'importance de l'appel dans notre commentaire de la note « Phénoménologie du vécu religieux et de la religion » (chap. XII). Dans le cadre de l'analyse phénoménologico-théo*logique* de la structuration de la conscience religieuse, il s'agissait de montrer le rôle de la « révélation » par le truchement d'un double mouvement : l'appel de la révélation et la révélation de l'appel. Le fait que Heidegger place maintenant l'appel au fondement même du pur ego confirme en un sens nos analyses précédentes. Il faut chercher le motif originaire de la constitution du monde propre religieux dans le kérygme lui-même. L'appel conduit à la vie, il donne la vie (Ac 1, 18). Le meilleur moyen de rendre compte du rôle de l'appel dans la constitution de l'ego vivant est encore de commencer par se tourner vers son « concepteur » néo-testamentaire en la personne de Saint Paul. Au commencement, il y a la phrase de 1 Cor 7, 20 : « Que chacun demeure dans l'état où l'a trouvé l'appel de Dieu ». Ce verset est lourd de sens lorsqu'on le rapproche du propos

[75] Bien que T. Kisiel (*Genesis*, p. 93) situe ces expressions dans la *Foi chrétienne*, nous ne les avons pas retrouvées comme telles aux pages indiquées. Des formules proches se trouvent en KGA I. 13. 1, pp. 29–35.

[76] Cette hypothèse trouve une certaine caution dans l'ouvrage de C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'*Être et Temps, Paris, PUF, 2005.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

heideggerien. Une exégèse libre – de type phénoménologique – de Paul pourrait très bien conclure que le verset en question décrit exactement l'ego pur dont parle Heidegger. Paul précise bien qu'à l'appel de Dieu correspond un « Je » particulier, même s'il ne précise ni sa nature ni sa genèse. Heidegger juge également qu'il n'est pas nécessaire d'aller plus loin lorsqu'il écrit que la question de savoir si le « Je » saisi par l'appel *l'est devenu* (i. e. saisi) ou comment il l'est devenu est tout à fait secondaire. Il s'aligne ainsi sur la position de l'apôtre. Parce que l'on a atteint l'*Urgrund*, le « point zéro » de la conscience religieuse, il n'y a plus d'autre question. Au fondement du fondement, il n'y a que Dieu. L'appel est à proprement parler le geste constitutif qui donne naissance à la conscience religieuse. « Anima naturaliter religiosa » : l'âme est religieuse par nature. La conscience religieuse est consubstantielle à l'appel. Heidegger confirme cette interprétation dans son cours sur les Épîtres pauliniennes dans lequel il commente précisément 1 Cor 7, 20 : « L'expérience de la vie facticielle des proto-chrétiens est historiquement déterminée en tant qu'elle *commence* toujours avec la proclamation »[77]. L'appel marque l'avènement de l'ego historique proto-chrétien. Si donc il fallait choisir entre les sens possibles du vocable paulinien *klēsis*, il faudrait avant tout conserver la signification religieuse du terme. Weber l'avait d'ailleurs bien fait remarquer dans sa section consacrée à la notion de *Beruf* chez Luther : « Luther traduit par *Beruf* deux concepts totalement différents. En premier lieu, la *klēsis* paulinienne au sens de l'appel divin au salut éternel : Cf. 1 Cor 1, 26 ; Eph 1, 18 ; 4, 1 ; 4, 4 ; 2 Th 1, 11 ; Héb 3, 1 ; 2 Ph 1, 10. Dans tous ces passages, il s'agit de l'idée *purement* religieuse, de l'appel lancé par Dieu au moyen de l'Évangile annoncé par les apôtres : le mot de *klēsis* n'a rien de commun avec les "professions" temporelles, au sens moderne du mot »[78]. Mais il faudrait aussitôt ajouter, contre Weber cette fois, que l'occurrence de l'appel en 1 Cor 7, 20 n'est pas responsable du passage de l'acception « purement »

[77] GA 60, p. 116 ; cf. un second commentaire du même verset p. 118. Nous n'avons retenu que le premier car il précise le rapport au monde propre [*Selbstwelt*], alors que le second précise celui à l'*Umwelt*. Le verset de Paul est susceptible de renseigner effectivement sur ces deux dimensions.

[78] M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 87 ; cité par G. Agamben, *Le temps qui reste*, *op. cit.*, p. 42.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

religieuse du terme à son acception moderne. Notre hypothèse est que Heidegger a bien pensé à 1 Cor 7, 20 et qu'il a bien signifié l'appel au sens purement religieux lorsqu'il a utilisé le mot *Beruf*. Nous nous appuyons en cela sur la première traduction luthérienne de la *klēsis*. Dans cette traduction datant de 1523, reprise dans l'édition d'Erlangen (LI, p. 51), Luther propose *Ruf*, qui signifie littéralement l'appel. Des informations fort sérieuses indiquent que Heidegger possédait à cette époque l'édition d'Erlangen[79]. On peut donc gager qu'il se réfère implicitement à cette version. On se demandera alors à bon droit quels rapports peuvent exister entre la *klēsis* messianique et l'essence de l'ego pur historique. Nous répondons avec G. Agamben que le mouvement tautégorique paulinien de l'appel est sans doute, aux yeux de Heidegger, le meilleur moyen de remonter au fondement originel de la conscience religieuse et de l'éclairer : « *Klēsis* indique la transformation particulière que tout état [juridique] et toute condition [mondaine] quand ils sont mis au contact de l'événement messianique »[80]. La constitution de « Je » religieux *est* le produit de l'événement en question et le « je » ne se fait historique qu'*à partir* de cet événement.

La vocation

Agamben a choisi de traduire directement *klēsis* par « vocation »[81]. Telle ne fut pas la voie empruntée par Heidegger, qui prend la peine d'écrire côte à côte *Beruf* et *Berufung*. Par où s'explique notre choix d'avoir traduit

[79] Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart, Neske, 1963/1994, p. 310 ; J. Van Buren, *The Young Heidegger*, p. 149. Cette dernière source est assez problématique. D'un côté, elle date l'acquisition de 1921 en s'aidant d'une lettre de Husserl à W. Bell dans laquelle le maître raconte avoir remis une bourse à Heidegger en vue de l'achat de livres pour sa « philosophie de la religion ». De l'autre, elle cite un témoignage du collègue Ebbinghaus qui se rappelle que son « ami a reçu l'édition d'Erlangen après la guerre ». De même un autre témoignage de Jaspers, datant de 1920. Notre note date de 1918 et il est tout à fait possible que Heidegger commence à recevoir l'édition d'Erlangen à ce moment là. Dans tous les cas, il a très bien pu connaître cette édition avant d'en faire l'acquisition dans sa bibliothèque personnelle.

[80] G. Agamben, *op. cit.*, p. 44.

[81] Par ailleurs tout à fait légitime. Cf. F. Wagner, art. « Berufung », in *TRE*, p. 684 qui traduit *klēsis* par *Berufung* ; et F. W. Horn, art. « Berufung », in *RGG* (nouvelle édition), p. 1349 qui traduit *klēsis* par *Berufungsstand*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Beruf par appel (selon la première traduction luthérienne de *klēsis*) et de rendre désormais *Berufung* par vocation. Le double emploi doit avoir un sens pour Heidegger.

Quel rôle joue la vocation dans la constitution de l'esprit vivant ? Le but de l'appel était de faire signe vers le « point zéro » de la réception du kérygme, le *kairos* qui consacre la donation de l'*Urdoxa* dans une conscience blanche ou vierge, non contaminée par le théorétique. La vocation, quant à elle, vise davantage ce qui va se produire au moment de la réception de l'appel. La vocation se destine à qualifier la détermination originelle de l'ego religieux purement constitué. Elle est orientée vers le monde et vers la vie. Elle est tournée vers le monde de la vie. Si l'on opère par déduction, on peut avancer que *Berufung* signifie quelque chose qui se rapporte à une certaine « indifférence eschatologique » (Weber) et qui engage, de fait, une posture particulière vis-à-vis du monde. Il pourrait en effet s'agir « de la mutation, voire du déplacement intime de toute condition mondaine spécifique, dans la mesure où celle-ci est désormais "appelée" »[82]. L'ego religieux commence son histoire dans le monde, mais pas n'importe comment. Il y fait, pour ainsi dire, une entrée fracassante en ce qu'il se présente et s'annonce en tant que vocation messianique qui révoque d'emblée toute vocation[83]. Heidegger insiste, comme Agamben, sur le fait que la vocation messianique est la seule acceptable : « qu'est-ce donc qu'*une* vocation – la vocation historico-religieuse de l'ego – sinon la révocation de toutes les vocations factuelles ? »[84]. Au détriment de toutes les vocations factuelles, Heidegger privilégie la vocation facticielle religieuse, seule authentique. Enfin, si nous avons fait de la vocation l'étape suivante, *immédiatement suivante* ou *conséquente* de l'appel, c'est pour bien montrer que, à travers elle, c'est l'accomplissement de l'appropriation de la facticité religieuse-chrétienne qui se produit. Heidegger écrit, à propos du passage paulinien : « le *genesthai* est une *menein* [...] Les rapports avec le monde [...] ne déterminent en rien la facticité du chrétien. Cependant [après l'appel, dans la vocation], ils sont conservés et, seulement dans la mesure où ils le

[82] G. Agamben, *op. cit.*, pp. 43–44.
[83] *Ibid.*, p. 46.
[84] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sont, ils sont appropriés pour la première fois »[85]. L'appel est révélateur et topologique, il dévoile et définit le lieu de la constitution de l'ego historico-religieux. La vocation est méthodique et liturgique, elle pose la première pierre de l'homme intérieur en tant qu'édifice authentique.

L'Autre qui appelle

Reste le problème de l'existence de cet autre qui appelle, évoqué par Heidegger dans notre passage : « Auch es selbst ist von einem *Anderen*, nämlich *berufen* » (nous soulignons). Qui est cet autre qui fait être la conscience religieuse, qui l'appelle et la fait vivre ? Il y a fort à parier que l'autre est un Autre, plus exactement le Tout-Autre. Si l'on devait tenter de le situer dans la tradition théologico-philosophique, on le rapprocherait davantage du « Tout-Autre » de Karl Barth que de celui de Rudolf Otto ou d'Emmanuel Lévinas. Si nous excluons d'emblée Otto et Levinas, c'est parce que le premier parle encore et toujours en terme de « sentiment » (de créature)[86], sous l'influence certaine de Schleiermacher ; et que, pour le second, le Tout-autre s'incarne dans un visage, une idée qui ne semble pas avoir effleuré Heidegger dans ce passage[87]. Le choix de Barth s'impose alors par élimination.

Avant d'aller plus loin, nous devons faire état de la note de bas de page de Patriarca consacrée à cet Autre énigmatique[88]. Le commentateur commence par expliquer qu'il ne traite pas ce thème dans son article car, selon lui, la question implique une vue d'ensemble des textes heideggeriens de 1918 et 1919. Il en profite quand même pour avancer la thèse de la « présence d'une existence extérieure à l'homme et/ou intérieure à lui, peut-être la grâce, qui déclencherait le processus et conférerait à l'existence [humaine] sa particularité authentique ». Cette thèse est celle qui sous-tend notre commentaire depuis le début. Elle est en même

[85] GA 60, p. 119.

[86] R. Otto, *Le Sacré*, *op. cit.*, p. 47. Notre jugement est justifié même si un peu sévère. L'analyse du numineux chez Luther fournit des indications beaucoup plus « réalistes », que l'on pourrait éventuellement rapprocher du propos heideggerien.

[87] Sur le Tout-Autre de Levinas, cf. E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag, Nijhoff, 1961, p. 9 : « L'absolument Autre, c'est autrui ». Ainsi que les pages de M. Zarader, *La dette impensée*, *op. cit.*, pp. 152–162.

[88] S. Patriarca, art. cit., pp. 144–145, note 48.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

temps particulièrement appropriée à la situation présente. L'Autre qui appelle chez Heidegger appelle par la voix du kérygme. Bultmann a lui-même souligné que le kérygme était une somme d'interpellations[89]. Dans ce qui apparaît comme une quête de l'originaire, Heidegger atteint à une « *Ur*interpellation ». Ce dernier élément est ce que nous désignons par l'expression « motif vocatif ». Le kérygme est le motif vocatif que Heidegger cherche indéniablement à mettre au jour dans cette note.

Le motif vocatif

Notre intention est de montrer que le *regressus ad infinitem* conduit par Heidegger l'amène à découvrir que l'autre, le motif initial de l'ego pur, est vocatif ; c'est-à-dire qu'il appelle et qu'il interpelle[90]. Plus important encore est l'auteur de cet appel, l'instigateur de ce motif originaire de la conscience religieuse qui n'est autre que Dieu. Le rapprochement que nous avons fait entre l'Autre heideggerien et le Tout-Autre barthien se doit maintenant d'être à la fois précisé et nuancé. Naturellement, nous faisons dans tous les cas référence aux premiers travaux du théologien. Mais il faut cependant distinguer entre la première et la seconde édition du commentaire sur *L'Épître aux Romains*, parues respectivement en 1919 et en 1922[91] ; éditions qui, cependant qu'elles portent un titre identique, « diffèrent pourtant profondément »[92]. Dans ce qui suit, nous essayons de montrer comment il est possible d'éclairer le propos heideggerien à partir de la première théologie barthienne.

Un détour par le premier Karl Barth

La première édition de *L'Épître aux Romains* de 1919 manifeste une certaine singularité dont nous voudrions ici esquisser quelques traits. Le

[89] Voir les explications de P. Bühler, art. « Parole de Dieu », in *DCT*, p. 860.
[90] Naturellement, nous prenons « vocatif » en tant qu'adjectif.
[91] K. Barth, *Der Römerbrief*, Berne, 1919 ; *Der Römerbrief*, 2nde édition, München, 1922.
[92] H. Bouillard, *Karl Barth. Tome 1 : Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, Aubier, 1957, p. 94. Les réflexions sur Barth qui vont suivre sont basées sur ce fin commentaire – par ailleurs classique. Nous devons également à Bouillard les références aux écrits barthiens. Bouillard se sert de la première édition originale de 1919, et pas de la reproduction que nous avons citée plus haut dans notre commentaire. Lorsque nous citons le commentaire de 1919, c'est dans les pages de l'édition de Berne.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

premier point important réside dans la volonté barthienne de retrouver l'immédiateté de l'homme à Dieu[93]. Le projet heideggerien revendique un principe similaire. Non pas, il est vrai, dans le champ de la théologie, mais dans celui de la phénoménologie. Précisons que le tout premier Barth, comme Heidegger, n'entend pas l'immédiateté *seulement* comme conscience de soi immédiate, au sens où Schleiermacher définit le sentiment de dépendance absolue. Il l'entend davantage comme événement qui englobe l'action d'un tiers, autrement dit d'un « autre ». On retrouve chez Barth et Heidegger une pensée identique de l'imbrication essentielle entre l'histoire du salut et l'histoire que nous sommes : la première « s'introduit et se développe dans l'histoire humaine »[94]. Or, la cause de cette introduction et de ce développement n'est autre que le motif vocatif. Sans interpellation, pas d'introduction, et donc pas de constitution d'un « Je » religieux. Ce que nous avons appelé motif vocatif dans la phénoménologie de la religion heideggerienne, Barth le glose par « une apparition messianique »[95]. Celle-ci « produit un renversement des *éons* dans le monde céleste [et] "ouvre aussi un processus de *vie sur la terre*, dans la réalité psychologique et historique de notre être" »[96]. Comme nous avons essayé de le montrer, Heidegger pense l'appel [*Beruf*] comme événement messianique, inaugural ; et la vocation [*Berufung*] comme l'ouverture d'un être-conscient dans le monde et dans l'histoire. On retrouve donc chez Barth ce même décalage infime que Heidegger avait tenu à instaurer et à maintenir entre deux événements infiniment proches (et inextricablement liés) sur le plan temporel, bien que différant sensiblement sur le plan de la genèse de la conscience religieuse. En retour, Barth s'efforce de montrer, comme le suggérait Patriarca, l'omniprésence de la grâce dans cet intervalle. Certes, Heidegger n'évoque pas cette hypothèse explicitement, mais nous avons vu combien il était préoccupé par la problématique de la grâce, dans la mystique rhénane comme dans les écrits de Luther. Ainsi, le binôme appel/vocation tel que nous l'interprétons chez Heidegger n'est pas sans rapport avec le couple *gratia*

[93] K. Barth, *Der Römerbrief*, 1ère édition, pp. 2–3 ; p. 15 ; p. 73 ; H. Bouillard, *op. cit.*, p. 94.
[94] *Ibid.*, p. 11 ; H. Bouillard, *op. cit.*, p. 94.
[95] H. Bouillard, *op. cit.*, p. 94.
[96] H. Bouillard, *op. cit.*, p. 94 ; cite K. Barth, *Der Römerbrief*, 1ère éd., p. 120.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

operans-gratia cooperans dont le philosophe évoque l'importance centrale dans « la constitution de l'expérience de Dieu » (309).

Notons encore le caractère eschatologique de l'alliance qui s'institue dans l'appel et se prolonge dans la vocation[97]. Barth signifiait dans son premier commentaire que « ni la confiance en Dieu, ni la solution de l'énigme du monde, ni l'espérance du salut ne se laissent [nous rajouterions ici : *désormais*] séparer de l'eschatologie. Nous vivons de l'avenir de Dieu. Oui, mais nous en vivons réellement dans le présent »[98]. Depuis le début de ce commentaire, nous avons souligné à maintes reprises que toutes les analyses heideggeriennes de la vie et de la conscience religieuses sont sous-tendues par ce que Jean-Yves Lacoste appelle une « urgence kérygmatique »[99]. L'association appel/vocation ne déroge pas à cette règle pour la simple et bonne raison qu'elle est son fondement même. L'appel conditionne les paroles bien connues de Paul en 1 Cor 29 : « Je vous le dis frères : le temps s'est rétracté ». Si Paul est à même de constater cela, c'est parce qu'il a *vécu* le motif vocatif et qu'il se détermine désormais d'après lui. Quant à la vocation, Agamben précise qu'il s'agit d'« *un appel de l'appel* »[100] (= un rappel) qui vise précisément à maintenir la tension eschatologique. Si les paroles de Paul sont si importantes, pour Heidegger comme pour Barth, c'est parce qu'elles renseignent sur le mode principiel d'expression de la vocation au sein de la vie. Au temps eschatologique instauré par l'appel et continué par la vocation, « correspond la *veille* comme comportement humain »[101]. La veille, à son tour, ne se caractérise pas par la passivité mais par l'ouverture et la décision. Un point que Barth met en avant dans son premier comme dans son second commentaire de *L'Épître aux Romains* : « Dans le présent du monde sommeille l'avenir de Dieu »[102]. Le présent du monde, c'est précisément le nôtre.

[97] Nous faisons remarquer (un peu tardivement) que la vocation peut très bien être identifiée avec ce que nous avions appelé plus haut le « rappel ».
[98] H. Bouillard, *op. cit.*, p. 91 ; se rapporte à Barth, *Der Römerbrief*, 1ère édition, pp. 238–250 ; p. 110.
[99] Cf. J.-Y. Lacoste, *Le monde et l'absence d'œuvre*, *op. cit.*, pp. 129–159.
[100] G. Agamben, *op. cit.*, p. 45.
[101] M. Zarader, *La dette impensée*, *op. cit.*, p. 165 ; voir également les belles pages consacrées à cette question par J.-Y. Lacoste dans *Expérience et Absolu*, *op. cit.*, pp. 94–119.
[102] K. Barth, *Der Römerbrief*, 1ère édition, p. 240.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

De cela nous devons prendre conscience pour réaliser avec plus d'acuité que, pour Heidegger, « cette expérience kairologique du temps, qui exclut toute anticipation comme toute appropriation, induit une détermination de l'existence – qu'il appelle encore à cette époque la "vie" – comme *ouverture* et *résolution* »[103].

Venons-en maintenant aux répercussions de l'appel, i.e. du motif vocatif, sur la « vie » – vocation pour Dieu dans le monde et dans l'histoire. H. Bouillard remarque à propos de Barth que « la note la plus caractéristique de la première édition, est le rôle considérable qu'y tient la notion d'organisme, avec les idées connexes de vie, force vitale, processus vital, germe, croissance, mouvement. Le règne de Dieu, qui rétablit "l'unité organique entre Dieu et l'homme et par suite entre l'homme et le monde", se développe comme un organisme à l'intérieur de l'humanité »[104]. Le rapprochement avec Heidegger se laisse facilement opérer. Il s'agit ici de rappeler que l'appel est donateur de vie, et que la vocation s'inscrit dans son prolongement vital. La constitution de la conscience religieuse historique s'autorise en effet de la vie que lui insuffle initialement l'appel[105]. La vie selon Heidegger, nous l'avons vu, se comprend en une multiplicité de sens. Or, dans le cadre de l'ego religieux, le jeune Heidegger comme le premier Barth accordent une place fondamentale au phénomène de la foi. L'analyse de cette composante vitale de la vie religieuse dans l'esquisse a montré que Heidegger la concevait comme centre originaire dans lequel Dieu est religieusement pré-donné (307). Un centre par lequel passe la totalité des phénomènes religieux. Ainsi, Barth écrit dans son commentaire : « La foi est l'organe par lequel nous participons à son processus vital [celui de Dieu], à son mouvement »[106]. Même originarité, même fonction donatrice, même mobilité. Une fois encore, les pensées de Barth et de Heidegger se rencontrent dans les arcanes de l'herméneutique théo*logique*.

[103] M. Zarader, *op. cit.*, p. 166.
[104] H. Bouillard, *op. cit.*, p. 91.
[105] L'hypothèse « pneumatique » que nous avions déjà pointée plus haut reparaît.
[106] K. Barth, *Der Römerbrief*, 1ère édition, p. 8 ; H. Bouillard, *op. cit.*, p. 92.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Enfin, nous n'omettrons pas de mentionner les éléments qui permettent chez Barth l'articulation ente l'un et l'autre commentaire : « Le règne de Dieu, force qui meut le monde, organisme qui se développe au sein du vieil éon, n'est pas encore le Tout-Autre. Il a cependant une origine transcendante, il est à chaque instant don de Dieu. L'esprit, en nous, est une disposition transcendantale, un don divin ; nous ne le possédons pas, c'est lui qui nous possède ; par nous-mêmes, nous appartenons au monde de la chair »[107]. Ce passage qui peut servir de transition vers la conception barthienne du Tout-Autre développée dans la seconde édition de son commentaire n'est pas non plus étranger aux réflexions de Heidegger. Afin de penser les problèmes consubstantiels de la conscience de Dieu et de la vie religieuse, les deux auteurs développent la thèse d'une sorte d'« appel continué » (sur le modèle d'une « création continuée ») qui se donne une première fois à la conscience et qui, à partir de cet instant, y perdure farouchement[108]. L'« appel continué » (qui englobe le moment de la donation ainsi que le temps de la persistance) représente ce que Heidegger désigne comme la « possibilité vocative » [*berufhafte Möglichkeit*] qui, en tant que don du Tout-Autre, est une *opportunité* offerte à l'ego de vivre et de se développer dans le monde de la vie religieuse. Un monde qui est constamment à réactualiser.

Du Tout-Autre, justement, parlons-en encore un moment. La seconde édition de *L'Épître aux Romains* de Barth va creuser cette dimension de l'altérité. Le point capital est que « l'objet du *Römerbrief* est la relation concrète de l'homme à Dieu, ou, ce qui dans la langue de Barth signifie la même chose, "l'homme devant Dieu" »[109]. Même si ce n'est pas vraiment une surprise, il faut souligner avec force ce point commun : la catégorie archi-originaire du *coram Deo* joue un rôle aussi important chez Barth que chez Heidegger. On ne saurait trop rappeler que, selon le Barth du second *Römerbrief*, « le seul chemin qui existe va de Dieu à l'homme », et non l'inverse[110] ; mais encore et surtout que ce chemin est Jésus-Christ

[107] H. Bouillard, *op. cit.*, p. 94 ; en rapport à K. Barth, *Der Römerbrief*, 1ère édition, p. 227.
[108] Cf. Sur ce point J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992, notamment le texte « L'autre voix », en particulier p. 85.
[109] *Ibid.*, p. 20.
[110] *Ibid.*, p. 21.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lui-même. Est-il possible que l'Autre de Heidegger soit précisément ce Jésus-Christ, grand absent dans le texte même de l'esquisse, mais grand présent dans l'esprit ? C'est ce que l'on voudrait croire tant les signes d'une présence cryptée sont récurrents dans les notes que nous commentons.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE XIX

LE SACRÉ (TRAVAUX PRÉPARATOIRES POUR LA RECENSION DE RUDOLF OTTO, *LE SACRÉ*, 1917)

1. Heidegger, Ochsner, Husserl, Otto : le contexte

Nous avons déjà maintes fois croisé la route de Rudolf Otto depuis le début de ce commentaire. À chaque fois que l'on a parlé de l'irrationnel, du sacré ou du problème de l'a priori, son oeuvre n'était jamais bien loin. L'*opus magnum* de Rudolf Otto, *Le Sacré*, est paru en 1917, au moment où Heidegger semble déjà immergé dans la rédaction de ses feuillets pour une phénoménologie de la conscience religieuse. La présente note date de 1918 et on remarquera que les notes étudiées précédemment concernent des sujets bien proches des travaux d'Otto. Cette communauté de recherche autorise également d'autres rapprochements. D'abord, on sait qu'Otto a préparé une nouvelle édition des *Discours* de Schleiermacher à l'occasion du centenaire de sa première publication[1], encadrée d'une introduction et d'une conclusion qui ont fait date dans les études schleiermachiennes. Ensuite, *Le Sacré* consacre deux sections entières aux problèmes de l'a priori religieux, et il en va de même pour le problème de l'irrationnel, qui se trouve dans le sous-titre de l'ouvrage. Enfin, parallèlement à cela, on sait que *Die Anschauung vom heiligen Geist bei Luther*, la thèse de doctorat du jeune Otto, ainsi que *Le Sacré*[2] demeurent deux tentatives uniques de mettre au jour l'existence d'une certaine mystique dans la théologie luthérienne. Selon les témoignages rapportés, ce sont

[1] F. D. E. Schleiermacher, *Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, neuherausgeben von Rudolf Otto, Göttingen, 1899/1920.

[2] Göttingen, 1898 pour le travail sur Luther dans lequel se retrouve encore l'influence notable de Ritschl. On note que la thèse de la mystique luthérienne présentée par Otto, même si elle ne fera pas l'unanimité, sera toujours « respectée ». Cf. par exemple E. Brunner (*op. cit.*) qui présente Otto comme une exception et ne le soumet pas aux critiques acerbes du type de celles dont Schleiermacher fait l'objet.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger et Ochsner qui ont attiré l'attention de Husserl sur l'essai d'Otto pendant l'été 1918. Les deux jeunes philosophes connaissaient donc *Le Sacré* depuis quelques mois et, bien qu'une lettre de Husserl à Heidegger datée du 10 septembre 1918 indique que le maître et l'élève discutent d'une recension de l'ouvrage pour cette même année, il est fort probable que l'idée de parler de ce livre, qui connut un grand retentissement à l'époque, ait germé dans l'esprit de Heidegger dès 1917, au moment de la parution de l'ouvrage[3].

Avant d'entamer le commentaire de la note, il faut encore dire un mot du jugement que Husserl a porté sur *Le Sacré*. Comme nous l'avons dit plus haut, le livre a été porté à la connaissance de Husserl par Heidegger et Ochsner pendant l'été 1918. On peut supposer que le maître connaissait peu ou mal l'œuvre déjà conséquente de l'historien des religions. Si donc Husserl s'intéresse au livre d'Otto, c'est semble-t-il parce qu'il y a vu une brèche idéale dans laquelle Heidegger, jeune promis à la phénoménologie de la religion, pourrait se glisser. Son jugement fut pour le moins nuancé. Il commencera par écrire à Heidegger en septembre 1918 qu'il est en train de « lire avec beaucoup d'intérêt le livre de Rudolf Otto sur *Le Sacré*, qui est en fait un essai d'une phénoménologie de la conscience de Dieu » ; et en même temps, il déplore (déjà) que Heidegger n'ait « pas le temps d'écrire une recension critique approfondie » de l'ouvrage[4]. Après lecture, toujours dans une lettre à Heidegger, il juge l'ouvrage « audacieux et prometteur, mais décevant ». Husserl s'explique dans une lettre adressée à Otto lui-même : il craint que « le métaphysicien (théologien) en Monsieur Otto n'emporte sur ses ailes le phénoménologue Otto », et préconise « une séparation radicale entre le factum contingent et l'eidos ». « On aurait besoin de l'étude des nécessités d'essence et des possibilités d'essence de la conscience religieuse et de ses corrélats ; on aurait besoin d'une typique d'essence systématique des niveaux de donations phénoménologiques et cela dans leur développement nécessaire en vertu de leur essence » écrit encore

[3] Cf. J. Van Buren, *The Young Heidegger*, pp. 145–146. Sur le rapport de Heidegger à Otto, on consultera A. Caputo, *La filosofia e il sacro. Martin Heidegger lettore di Rudolf Otto*, Bari, Stilo, 2002.

[4] Deux extraits de la lettre du 10. 9. 1918, citée dans J. Van Buren, *The Young Heidegger*, pp. 145–146.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Husserl[5]. Cela ne l'empêchera pas de déclarer que, plus généralement, *Le Sacré* est « un premier commencement d'une phénoménologie du religieux » et que l'opus conservera « une place *durable* dans l'histoire de l'authentique philosophie de la religion ou de la phénoménologie de la religion »[6]. En fait, raconter la réception (limitée) du livre d'Otto par Husserl sert surtout à souligner que Heidegger s'en est fait une idée passablement différente. Avec son maître, il concède implicitement que l'ouvrage fera date dans l'histoire de la discipline qui s'annonce, mais il s'apprête en même temps à lui adresser de nombreuses critiques sévères et plus approfondies que celles de Husserl. Des critiques qui marquent cependant le caractère incontournable d'Otto pour qui veut s'intéresser à la phénoménologie de la religion en général. Au lieu de choisir entre la phénoménologie à dominante descriptive d'Otto ou la prescription d'une phénoménologie radicalement transcendantale par Husserl, Heidegger emprunte une troisième voie[7] dont il nous faut maintenant tenter de dessiner les contours.

2. Préhistoire, histoire et problèmes de la conscience historique chez Otto

Les travaux préparatoires de Heidegger pour la recension du livre d'Otto ne représentent qu'un feuillet, qui occupe une page et demie seulement dans l'œuvre complète. On regrette d'emblée, avec Husserl, que Heidegger n'ait pu ou n'ait voulu en dire plus sur le sujet. Est-ce, comme le suggère Husserl, le temps qui a empêché Heidegger de terminer cette recension ? S'il n'a quasiment jamais plus reparlé d'Otto dans la suite de son parcours (du moins explicitement) et s'il n'a pas non plus jugé nécessaire de consacrer un livre tout entier à l'*opus magnum* du théologien, comme l'a fait son concurrent victorieux à la chaire concordataire de Freiburg Joseph Geyser[8], c'est peut-être parce qu'il avait somme toute

[5] Cf. *Hua* III, *Briefwechsel*, t. VII, pp. 204–207 ; cité et traduit par J. Greisch dans *BA* II, p. 104 et dans *AV&AS*, pp. 187–188.
[6] *Ibid.*
[7] En cela, nous nuançons la position de J. Greisch. Cf. *BA* III, p. 536.
[8] J. Geyser, *Intellekt oder Gemüt ? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch « Das Heilige »*, Freiburg, Herder, 1921.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

quelques points communs avec l'auteur et moins à lui reprocher que ce qu'on lui prête généralement.

Il faut distinguer dans l'esquisse heideggerienne de recension différents plans critiques. Selon nous, cette remarque vaut avant tout pour le problème numéro un pointé par Heidegger : celui de la conscience historique : « 1. *Problème de la conscience historique* (conscience de l'existence personnelle, de la sphère de vie originairement remplie, et forme de constitution dominante permanente [ou : continue] et à partir de là les autres mondes imposants » [*1. Problem des historischen Bewusstseins (Bewusstsein personaler Existenz und erfüllter originärer Lebenssphäre und durchlaufende herrschende Konstituierungsform von hier aus bezüglich der übrigen sich andrängenden Welten)*]. Premier constat, d'ordre purement formel : le problème numéro un est expédié assez rapidement en comparaison du numéro deux portant sur le phénomène de l'irrationnel (cf. 333). Heidegger donne des indications, dans la ligne du reste de l'esquisse, en vue de la prise en compte de l'extrême importance de la conscience historique. Cet élément pose problème dans le livre d'Otto. Mais à quel niveau ? Heidegger sanctionne-t-il l'absence de toute conscience historique dans l'ouvrage en question ? Ou reconnaît-il sa présence tout en critiquant la manière dont elle est présentée ? La question mérite d'être posée et d'elle dépend en grande partie la conception que l'on peut se faire du rapport intellectuel de Heidegger à Otto.

L'historique dans les premiers travaux d'Otto

Heidegger connaissait Otto certainement avant 1917. Comment est-il possible d'avancer cela ? Tout d'abord, en cette année 1917 précisément, Otto va succéder à Marburg au théologien protestant d'obédience ritschelienne Wilhelm Hermann, que Heidegger, aux dires de Bultmann, admirait profondément[9]. Ensuite, on oublie trop souvent que Rudolf Otto a rejoint relativement tôt la *Religionsgeschichtliche Schule* que Heidegger connaissait particulièrement bien, comme nous l'avons montré. Otto présente son projet sur Schleiermacher dès octobre 1899 (soit deux ans après son habilitation) à la *Wissenschaftliche Predigverein* de Hannover,

[9] Cf. Rudolf Bultmann / Friedrich Gogarten, *Briefwechsel 1921–1967*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 2002, p. 56.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

où officient également Bousset, Gunkel, Troeltsch, Weiss, Wrede ou encore son proche collègue Heitmüller[10]. Cette double appartenance nous assure que le théologien Otto n'était pas étranger au problème de la conscience historique, même s'il ne peut l'avoir conçu à l'époque sur le mode de la phénoménologie heideggerienne. Les travaux précoces d'Otto attestent même d'une conscience avancée de ce problème. On trouve des premières traces de l'historique dans son travail intitulé *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, paru une première fois en 1904[11]. À l'instar de Heidegger, cette première prise de conscience de l'historique se laisse reconduire au second *Discours* de Schleiermacher. Rappelons le passage recopié par Heidegger (sans le citer) dans la note en question, qui vaut aussi bien pour le premier Otto : « *L'histoire* dans son sens le plus authentique est l'objet le plus haut de la religion, la religion commence et finit avec l'histoire »[12]. Les deux phénoménologues considéraient le second et le cinquième *Discours* comme les deux piliers de l'œuvre de Schleiermacher et, partant, cette glose sur l'histoire comme fondamentale[13].

Otto voit l'histoire de la religion comme une partie de l'histoire de l'esprit[14]. À ce titre, l'histoire de la religion est aussi et surtout « l'histoire du développement, du déploiement et de l'effet des dispositions et des capacités de l'esprit humain rationnel »[15]. Certes, la réflexion est encore dépendante de Schleiermacher (Heidegger l'est aussi dans une certaine mesure, même s'il se libère plus facilement et plus rapidement de l'ambiance des *Discours* grâce à la conceptualité phénoménologique) ainsi que de Hegel, mais Otto fait bel et bien un pas vers la genèse historique de la conscience religieuse. Il semble donc opérer plus tôt qu'on ne le pense le geste dialectique qui consiste à penser qu'il n'y a pas seulement une histoire du développement, une histoire du déploiement ainsi

[10] Cf. G. Lüdemann, *Die Religionsgeschichtliche Schule*, *op. cit.*, p. 92.
[11] R. Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, [NRW], Tübingen, Mohr & Siebeck, 1904/1909.
[12] Cf. notre commentaire de cette citation au chap. XI pour les références à la KGA.
[13] Cf. W. Haubold, *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theologie Rudolf Ottos*, Leipzig, Leopold Klotz Verlag, 1940, p. 17.
[14] Cf. sur ce point notre commentaire de la note « Problèmes » (328) au chap. XV.
[15] R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1909/1921, p. XIII ; cité par W. Haubold, *op. cit.*, p. 17.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'une histoire des effets de la conscience religieuse ; mais également un développement, un déploiement et un effet de l'histoire dans et de la conscience religieuse elle-même. Il n'est pas négligeable qu'Otto situe « au sein même de l'histoire l'accomplissement de la piété comme expérience de l'éternel dans le temporel et de l'infini dans le fini »[16]. La délimitation du champ de l'expérience vécue religieuse est « heideggerienne », même si l'on doit bien reconnaître que les intersections entre le temporel et l'éternel d'une part, le fini et l'infini d'autre part, sont trop simplement posées pour que Heidegger puisse s'en contenter. Dans ses premiers écrits déjà, Otto se montre résolument comme un théologien *métaphysicien*, ce que Husserl lui reprochera plus tard. Mais il ne faut pas s'en tenir à ce constat simplifié. Otto n'est ni un bibliste comme Gunkel ou Bousset, ni un systématicien comme Troeltsch. Cependant, on ne saurait non plus en faire un « mystique ». Si les éditeurs du premier *RGG* avaient prévu de lui confier la section « dogmatique » de l'encyclopédie[17], c'est parce qu'ils ont reconnu en lui une figure médiane de la RGS, capable de rassembler différentes extrémités des sciences religieuses. Rappelons que les études d'Otto foulent une terre encore vierge. Si ses réflexions peuvent paraître manquer d'élaboration, ce n'est pas tant parce qu'il n'est pas allé au fond des choses, que parce que les choses se limitent pour lui à la considération de « l'expérience personnelle » en un sens pratique[18]. La question qui se pose alors est exactement celle rencontrée à plusieurs reprises dans l'esquisse : l'homme religieux est-il le seul à même de parler de l'expérience religieuse ? Si Heidegger a tendance à répondre par la négative, c'est peut-être parce que l'homme *trop* religieux a parfois du mal à contenir ses émotions et à conceptualiser phénoménologiquement le vécu. Otto en est certainement, à côté de Reinach, l'exemple le plus concret.

Un second aspect de la première partie de l'œuvre d'Otto tend à montrer qu'il avait conscience du problème de la conscience historique. Il s'agit de l'attitude extrêmement critique qu'il adopte

[16] W. Haubold, *op. cit.*, pp. 17–18 ; se réfère à NRW, *op. cit.*, pp. 33, 174, 58, 289.
[17] A. Özen, « Die Religion in Geschichte und Gegenwart », in G. Lüdemann, *op. cit.*, p. 155.
[18] Voir le commentaire intéressant de W. Haubold, *op. cit.*, pp. 19–21 (« Das persönliche Erlebnis der Religionsgeschichte bei R. Otto »).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

envers la *Völkerpsychologie* de Wilhelm Wundt ; attitude qui s'apparente étrangement à celle de Heidegger[19]. L'un comme l'autre usent en somme de la maxime phénoménologique de « retour aux choses mêmes ». Pour Otto, la chose même, c'est la religion. C'est la raison pour laquelle on observe chez lui « une courbe formelle vers la religion elle-même »[20]. Heidegger et Otto s'accordent tous deux pour reconnaître la primeur du travail de Wundt. Mais ils lui reprochent également de concert deux choses : a) l'ignorance des formes élémentaires de l'expérience vécue religieuse, lesquelles formes se donnent encore à voir aujourd'hui[21] ; b) la négation de la « *Selbständikeit* » de la religion comme phénomène spirituel particulier[22]. Conséquence encore plus profonde de cette double faiblesse, Wundt est en venu à déprécier la dimension historique des phénomènes religieux. Si donc Otto s'oppose à Wundt, c'est, en partie au moins, au nom de l'historicité du vécu religieux. La pensée d'Otto s'étoffe peu à peu et le théologien commence à envisager sérieusement d'ériger le conditionnement réciproque de l'historique et du religieux en principe de sa phénoménologie. La vie de la conscience religieuse est indépendante. Ainsi en est-il de la vie historique[23]. Otto réalise progressivement que religion et histoire ne font peut-être qu'un ; que si l'histoire des religions ou de la religion est l'histoire des consciences religieuses, alors il y a fort à parier que *la conscience religieuse est essentiellement historique*. En outre, si, partant du phénomène originaire de l'historique, la phénoménologie de la religion heideggerienne a pu se constituer d'emblée en « herméneutique » (336), elle le doit peut-être indirectement à Otto qui, dès ses premiers travaux, assigne à la *Religionsgeschichte* la tâche de formuler les bases d'un « *comprendre* réel »[24]. Une fois

[19] R. Otto, « Mythus und Religion in Wundts Völkerpsychologie », in *Theologische Rundschau*, 13/1910. Cf. GA 16 pour Heidegger, sa recension de Wundt ainsi que son essai sur la psychologie de la religion.
[20] W. Haubold, *op. cit.*, p. 23.
[21] Cf. J. Greisch, *BA* II, p. 80.
[22] W. Haubold, *op. cit.*, p. 23 ; Heidegger, GA 60, p. 322. La thèse de l'hétérogénéité des fins défendue par Wundt est brièvement expliquée par J. Greisch, *BA* II, p. 80 et par W. Haubold, *op. cit.*, p. 23.
[23] *Ibid.*, p. 23.
[24] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

opérationnel, ce comprendre devra se saisir des phénomènes originaires de l'esprit religieux dans leur apparition historique à la conscience[25].

Délimitation du sacré

Venons-en maintenant à l'ouvrage qui a occupé Heidegger. Les critiques à l'égard d'Otto sont en effet centrées sur *Le Sacré*. Nous avons déjà émis des doutes sur la nature de cette discussion. Concernant le jeune Otto, il serait faux de dire qu'il a totalement « éludé » (Greisch) le problème de la conscience historique. Nous venons de le montrer. Mais avec *Le Sacré*, il en va autrement. Il y a bien dans l'œuvre d'Otto deux périodes distinctes que sépare ce que Haubold a appelé un « saut de la *Religionsgeschichte* à la théologie »[26]. Voilà peut-être la clé de la critique heideggerienne. Désormais, Otto pose le problème de la conscience historique du sacré *en théologien*. Qu'est-ce que cela change effectivement ? Qu'est-ce qui pourrait éventuellement permettre de légitimer la critique heideggerienne ? C'est ce qu'il nous faut tenter de découvrir.

1. Malgré le tournant pointé par Haubold, le théologien Otto est loin d'avoir effacé l'historien des religions. Certes, Otto ne réfléchit pas, à l'instar de Heidegger, en termes de conscience historique au pur sens phénoménologique du terme. Cependant, l'histoire de la religion en vient pour lui parfois à se confondre avec celle de la conscience. Si donc il ne dit jamais que la conscience religieuse *est* d'emblée historique, il souligne à plusieurs reprises qu'elle le devient par la force de l'expérience du sacré. À chaque fois qu'elle actualise ses capacités religieuses, la conscience rencontre invariablement l'histoire. La critique de Heidegger envers Otto consiste avant tout à lui reprocher une compréhension trop limitée de la notion d'histoire. Il n'arrive pas à se défaire des sciences religieuses et, par conséquent, manque son entrée dans la phénoménologie. L'histoire (de la religion) d'Otto est encore trop monumentale. Et le plus surprenant est certainement que son incapacité à penser l'histoire que nous sommes a pour fondement un farouche rejet de l'histoire hégélienne. Pour Otto, les principes de l'expérience religieuse ne sont pas « gravés dans le cœur par le burin du Saint-Esprit agissant "dans

[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*, p. 30.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'histoire " »[27]. À ce titre, Heidegger s'est montré particulièrement agile en réussissant à esquiver Hegel tout en continuant à penser l'histoire en termes d'intériorité. Cependant, nous ne devrions pas être trop sévères envers Otto. Car ce dernier reconnaît, dans une perspective génétique étrange il est vrai, que « l'histoire de l'esprit présuppose quelque chose dont elle peut être l'histoire », i.e. une conscience individuelle[28]. Seulement, il n'est pas allé assez loin. Pour Heidegger, ce n'est pas « l'objet qualifié », le « chêne » ou le « peuple »[29] qui ont fondamentalement une histoire, mais la conscience elle-même. Mieux encore : la conscience n'a pas seulement une histoire, elle *est* originairement une histoire. Certes, l'a priori religieux d'Otto, en tant que potentialité de devenir, vaut mieux que celui de Troeltsch. Il n'empêche que cela l'a mené à négliger le phénomène de l'histoire dans sa multiplicité de sens et de performances. Un aspect d'autant plus regrettable qu'Otto semblait sur la bonne voie :

> La religion se réalise dans l'histoire de la façon suivante : premièrement, dans l'évolution historique de l'esprit humain, grâce à l'action réciproque de l'objet excitatif et de la disposition, cette dernière devient acte et prend une forme déterminée par cette action ; deuxièmement, en vertu de la disposition même, l'intuition reconnaît dans certaines parties de l'histoire la manifestation du sacré et cette découverte réagit sur la nature et le degré de cette disposition ; troisièmement, sur ce double fondement s'établit la communion avec le sacré dans la connaissance, l'âme et la volonté. La religion est donc un produit de l'histoire, en tant que celle-ci, d'une part, développe la *disposition* à la connaissance du sacré et, d'autre part, est elle-même dans certaines de ses parties la *manifestation* du sacré[30].

On trouve dans ce passage quelques éléments dignes d'une phénoménologie de la religion. Par exemple la place faite à l'intuition, laquelle reconnaît et s'approprie les manifestations du sacré. Ou encore la religion vue comme production de l'histoire ; cette dernière étant considérée comme un facteur d'éveil au religieux, voire comme manifestation religieuse elle-même. Oui, « en postulant que le sentiment du numineux constitue un phénomène originaire absolument autonome et

[27] R. Otto, *Le Sacré*, pp. 229–230.
[28] *Ibid.*, p. 230.
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*, p. 231.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

non dérivable, Otto opère une percée décisive en direction d'une approche phénoménologique de la conscience religieuse »[31]. Mais malgré tout, sa compréhension déformée de l'histoire se donne à voir dans ce court extrait. L'opération dialectique entre l'objet excitatif et la disposition est guidée par l'histoire, mais elle n'est pas elle-même comprise en tant qu'histoire. Idem pour l'intuition du sacré. Tout se passe comme si l'histoire était toujours extérieure au vécu religieux. Quand bien même elle devient une manifestation du sacré, elle ne se transforme jamais en une partie de l'expérience vécue religieuse. Otto tombe sous le coup de la critique pointée par Heidegger dans sa note intitulée « Problèmes » (328). Chez lui, l'expérience religieuse n'est pas caractérisée conformément à son caractère vécu, mais à son caractère d'acte. Otto se contente de valoriser la détermination de la disposition en tant qu'action, et non en tant qu'expérience vécue de la conscience. Expérience de surcroît historique.

2. Le second point critique portant sur le problème de l'histoire chez Otto concerne un aspect que nous avons déjà croisé chez Heidegger. Il s'agit de la rencontre entre l'histoire et l'histoire du salut, ainsi que ses conséquences phénoménologiques. Pour Otto, c'est bien dans l'histoire que s'instaure la disposition à la connaissance du sacré. Plus précisément, c'est dans certaines parties de l'histoire que l'on rencontre l'intuition du sacré. Mais qu'est-ce que le sacré sinon le saint lui-même ? C'est à partir de ce point précis qu'émerge la relation entre l'histoire comme sol de développement de la religion en général et les moments de cette histoire à l'intérieur desquels le saint s'est manifesté. Que se passe-t-il lorsque la révélation, juive ou chrétienne, vient *couper* l'histoire ? L'histoire profane, qui ne fait que porter en elle la disposition au sacro-saint, entre dans une tension toute particulière. En venant s'accomplir en elle, la religion la transfigure. Nous avons déjà rencontré avec Heidegger des cas de figures similaires. Lorsque l'histoire du salut intervient à certains moments de l'histoire et y accomplit un événement qui va devenir central et essentiel pour et dans la vie religieuse. Lorsque les deux histoires se confondent pour former *le* lieu de l'expérience vécue religieuse[32]. Ce que Heidegger

[31] J. Greisch, *BA* II, p. 81.

[32] R. Otto, *Das Heilige*, Breslau, 1917 p. 200 : « Das christliche Gefühl die lebendigste Anwendung der Kategorie des Heiligen vollzogen und damit die tiefste religiöse

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

remet en cause n'est pas cet enchevêtrement, mais ses modalités et la pauvreté de son explication chez Otto. Pour ce dernier, la disposition au sacro-saint n'existe qu'à « l'état de réceptivité, c'est à dire d'excitabilité religieuse » (ici Otto suit aveuglément Schleiermacher)[33]. Heidegger n'est naturellement pas contre cette idée. Il décèle lui-même une couche passive, une *Urdoxa* qui s'enclenche et s'actualise dans l'entrelacs de l'histoire que nous sommes et de l'histoire du salut. Le problème se situe plutôt dans les modalités de l'actualisation. Chez Otto, la manière dont l'*Urdoxa* s'articule à l'expérience religieuse reste étrangement inexpliquée. Ce blanc n'existe pas dans la phénoménologie de la religion de Heidegger. Toutes les notions fondamentales, à caractère phénoménologique, que le premier ne prend pas la peine de clarifier : intentionnalité et intuition donatrice originaire par exemple, font l'objet d'une explicitation dans l'esquisse.

Entendons-nous bien. Ces notions ne sont pas à proprement parler absentes du livre d'Otto. Mais elles sont posées trop simplement, de manière encore trop primitive, i.e. non phénoménologique. En ce qui concerne par exemple l'intuition, Otto, on le voit, dépend toujours de Schleiermacher. Heidegger, lui, semble avoir dépassé ce niveau, et ce manifestement grâce à la phénoménologie husserlienne. On rejoint finalement les premières critiques de Husserl. Otto réussit dans la pure description des phénomènes. Mais, à l'inverse, la distinction entre factum contingent et eidos reste obscure, voire inexistante. Idem pour ce que Husserl appelle les possibilités d'essences de la conscience religieuse ainsi que les niveaux de donations phénoménologiques. Les reproches de Heidegger semblent à peu de choses près les mêmes, en ajoutant cependant qu'Otto ne soupçonne que trop confusément la nécessité d'un tournant herméneutique de la phénoménologie de la religion, tournant pourtant vital pour la discipline en question.

Enfin, si Heidegger, dans le cadre de la thématique de la conscience historique, pose la question de la conscience de l'existence personnelle et du remplissement de la sphère de vie originaire, c'est pour pouvoir critiquer la manière dont Otto conçoit le rapport entre la (sa) forme

Intuition hervorgebracht die auf je dem Gebiete der Religionsgeschichte zu finden gewesen ist ».

[33] R. Otto, *La Sacré*, p. 232.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

prédominante de constitution et les différents mondes de la vie existants (théorétique, éthique, esthétique et religieux)[34]. Quels rapports entre tous ces mondes dans *Le Sacré* ? Ce n'est pas le lieu pour une étude approfondie de ces différents niveaux dans ce livre. Mais il faut tout de même se demander brièvement comment Otto arrive à soutenir que « la connaissance intuitive s'exprime en *jugements esthétiques* »[35]. Le fait qu'il existe un moyen spécifique d'expression du numineux dans l'art signifie-t-il que l'art est l'égal de la religion[36] ? Que la religion englobe l'esthétique ? Que l'esthétique constitue une alternative à la religion, comme l'écrit par exemple Verhaeren ? Lorsque les frontières entre les différents mondes de la vie se font aussi mouvantes, il devient difficile de remonter aux motifs originaires de chaque expérience et de se prononcer en dernière instance sur la nature de ces motifs. Lorsque je vis une expérience religieuse en face d'un édifice religieux, l'art y est-il pour quelque chose, ou dois-je considérer que seul le divin qui habite le temple m'a permis de vivre cette expérience ? Apparemment, Heidegger est assez perplexe quant à cette question. Imputer ne serait-ce qu'une part de l'expérience religieuse à la sphère esthétique revient à donner au temple les raisons qui appartiennent originairement au vécu. C'est peut-être parce que la sphère religieuse peut connaître un niveau de donation phénoménologique ultime, sans objet visible aucun, que Heidegger refuse catégoriquement de la confondre avec les autres, et notamment avec la sphère esthétique. Heidegger ne s'est manifestement pas entendu avec Otto sur le sens du mot « *Unableitbarkeit* ». Quoi qu'il en soit, l'explication des rapports complexes de Heidegger à Otto, pour être précisée, nécessite la clarification du deuxième groupe de problèmes qui tournent autour du phénomène central de l'irrationnel.

3. Libérer l'irrationnel pour le comprendre

Le problème numéro deux consiste en une vaste discussion du concept d'irrationnel tel qu'il est conçu et utilisé par Otto. Heidegger formule une première critique à son égard, mais celle-ci pointe plus généralement les

[34] Selon l'interprétation de T. Kisiel, *Genesis*, p. 97.
[35] A. Jundt, Préface à *Le Sacré*, p. 9.
[36] R. Otto, *Le Sacré*, pp. 103–110.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

limites de toute une tradition des Lumières[37] : « L'irrationnel est toujours envisagé comme un contre-projet ou comme une limite, mais jamais dans son originarité et sa constitution propre. C'est pourquoi on concède toujours à nouveau des droits quelconques de la raison et de la "critique de la raison" ». Est particulièrement visée la dichotomie aporétique entre le rationnel et l'irrationnel dans laquelle Otto s'est enfermé. Cette opposition se trouve en particulier dans les premières pages du livre. Otto commence par définir la « religion rationnelle » comme une religion qui décrit l'essence de la divinité grâce à des prédicats qui peuvent être clairement saisis par la pensée conceptuelle[38]. Mais il prévient immédiatement que les prédicats rationnels n'épuisent pas l'essence de la divinité[39]. Heidegger n'a pas tort lorsqu'il déplore qu'Otto considère l'irrationnel en tant que « contre-projet ». C'est même la caractéristique par laquelle cet élément acquiert chez lui son statut si particulier. Paradoxalement, beaucoup de choses dans la religion laissent d'abord penser qu'il n'existe que du rationnel : « les expressions de la langue de l'édification, le monde de concepts dans lequel se meut l'enseignement religieux sous la forme de la prédication et de l'instruction catéchétique, ce sont enfin nos Saintes Écritures »[40]. Otto ne construit pas son idée de l'irrationnel sur une opposition entre le religieux et le non-religieux. Il opère bien plutôt à l'intérieur de la sphère religieuse elle-même. Il y a le rationalisme de la religion et « la religion au sens profond », là où l'irrationnel se révèle comme *Gegenentwurf*[41]. La religion au sens profond est détentrice de l'élément irrationnel et Otto lui attribue un certain « miracle » : celui de gagner contre toute attente sur l'élément rationnel dans l'idée du divin[42]. La dichotomie en question est trop frontale. Aux yeux de Heidegger, Otto passe à côté de la singulière originalité de l'irrationnel, car il en fait un élément qui échappe de manière élémentaire à la raison et qui ne peut être vécu et compris que par et dans le sentiment. Heidegger lui oppose sa théorie fondamentale de la double prise. L'irrationnel ne se dérobe

[37] P. Capelle, *Philosophie et théologie dans l'œuvre de Martin Heidegger*, p. 165.
[38] R. Otto, *Le Sacré*, p. 15.
[39] *Ibid.*, p. 16.
[40] *Ibid.*, p. 16.
[41] *Ibid.*, p. 17.
[42] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ni à notre sentiment ni à la formulation rationnelle, pour peu que cette dernière soit phénoménologique. En faisant la part un peu trop belle au mystère, la description de l'irrationnel proposée par Otto contribue à en faire un fait contingent dont les rapports avec l'eidos deviennent trop obscurs et trop difficiles à cerner. Conséquence : Otto néglige l'irrationnel « dans son originarité et sa constitution propre ». Contre l'essence fondée sur l'universalité théorique (Husserl) et contre celle fondée sur un « sentiment-limite » mystérieux[43] (Otto), la troisième voie empruntée par Heidegger est celle de l'essence conforme aux modalités de remplissement de la conscience religieuse.

Otto a négligé l'irrationnel dans son « originarité et sa constitution propre ». Soit. Mais à quel niveau ? Si Heidegger prend la peine de préciser sa critique à l'aide du terme « propre », c'est parce qu'Otto a bien essayé de penser le problème de la constitution de l'irrationnel. Dès lors, il semble opportun de se demander comment, afin de situer le lieu de la critique heideggerienne avec précision. On s'aperçoit alors que l'erreur d'Otto n'est pas totale, mais seulement partielle. Otto utilise en réalité deux concepts de « constitution » qu'il faut bien différencier. Il y a d'une part la « constitution » [*Konstitution*] qui désigne le réel construit, et d'autre part la « constitution » [*Konstituierung*] au sens du processus qui construit le réel. La première est absolument statique ; la seconde est fondamentalement mobile ou dynamique[44]. Il faut reconnaître contre toute attente qu'Otto possédait une notion proche du concept phénoménologique de constitution tel que Husserl et Heidegger l'entendaient alors. La notion de « *Konstituierung* » pensée par Otto semble bel et bien pertinente du point de vue phénoménologique, et ce malgré son fort accent spéculatif[45]. La « *Konstituierung* » d'Otto se rapporte essentiellement à la constitution originaire dont il est question chez Heidegger. En dehors de la *Konstitution*, « Otto veut également décrire l'accomplissement <de l'expérience du numineux> [...]

[43] L'expression est tirée de H. Braeunlich, *Das Verhältnis von Religion und Theologie bei Ernst Troeltsch & Rudolf Otto. Untersuchungen zur Funktion der Religion als Begründung der Theologie*, Dissertation, Bonn, 1978, pp. 100–106.

[44] Cette distinction cruciale a été mise en lumière par H. Brauenlich, *op. cit.*, p. 58, p. 96, p. 106, p. 133.

[45] *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme constitution de la réalité » [*will Otto aber auch den Vollzug [...] als Konstituierung von Wirklichkeit beschreiben*][46]. À l'instar de Heidegger, Otto se livre à une récollection génétique des modes de remplissement de la conscience religieuse dans leur accomplissement. La critique de Heidegger est valable, non plus sous l'angle de la méthode – dont il vient d'être prouvé qu'elle est phénoménologiquement correcte, au moins dans l'esprit – mais sous celui du *comprendre en tant que tel*. Les limites de la phénoménologie d'Otto sont herméneutiques.

Non seulement le théologien n'est pas allé assez loin dans ses analyses, mais il a *mal compris* le problème de la constitution dans son originarité propre. L'écueil qu'il n'a pas su éviter est celui de l'articulation du rationnel et de l'irrationnel dans la sphère subjective. Alors que, pour Heidegger, la vie facticielle se caractérise par sa brumosité [*Dösnis*] et son incompréhensibilité [*Unverstehbarkeit*], aspects que la phénoménologie cherche inlassablement à clarifier[47] ; pour Otto, la vie religieuse se caractérise initialement par une certaine rationalité et un certain naturalisme qu'il va s'agir de surmonter pour retrouver les racines de la religiosité. Le premier veut laisser l'irrationnel être ce qu'il est, demeurer dans l'incompréhensible, parce que c'est là le seul moyen de le comprendre et de faire accéder l'explication à la compréhensibilité [*Verstehbarkeit*]. Le second veut lui faire la chasse en pensant qu'une fois découvert et ramené à notre expérience, il redeviendra naturellement compréhensible. L'irrationnel n'est pourtant pas une limite pour la conscience religieuse. Ce n'est pas comme cela qu'elle le vit. Elle n'a pas besoin d'atteindre une hypothétique « frontière » entre le rationnel et l'irrationnel pour se constituer. Son originarité réside toujours déjà dans un foyer indifférencié. Certes, Otto a le mérite de situer l'irrationnel dans une « sphère pré-théorique », sur laquelle repose par ailleurs la valeur de ses analyses de l'expérience religieuse. Mais il justifie l'existence de cette sphère par le seul fait qu'elle délimite ce qui n'est plus de l'ordre du rationnel. Elle n'est donc, pour lui que circonstancielle, catégoriale, voire factice. De plus, il ne la considère certainement pas comme le lieu le plus originaire de la vie facticielle. C'est pourquoi Heidegger écrit : « la greffe de l'irrationnel sur le rationnel doit être évitée à tout prix » et il répétera dans

[46] *Ibid.*, p. 133.
[47] GA 60, p. 131.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

son *Introduction à la phénoménologie de la religion* que « la compréhension phénoménologique, d'après son sens fondamental, tombe totalement en dehors de cette opposition [entre rationnel et irrationnel], qui n'a qu'un droit tout à fait limité, à supposer seulement qu'elle en ait un »[48].

La philosophie de la religion néokantienne n'a pas de quoi se glorifier de cette opposition erronée sur laquelle elle fait reposer l'ensemble de ses travaux, sans qu'aucun des deux termes du couple (rationnel et irrationnel) n'ait été clarifié au préalable. Il faut toutefois reconnaître qu'entre tous ces philosophes néokantiens, Otto occupe une place à part et même contradictoire. Heidegger s'élève contre les néokantiens qui font de l'irrationnel un « élément parasite au-dessus du rationnel »[49], Otto y compris. Mais ce dernier présente précisément l'irrationnel « comme un antidote à l'excès de rationalisme dont souffrait la théologie néokantienne et libérale de son époque »[50]. Philosophe pro-néokantien et théologien anti-kantien : qui est donc cet historien des religions qui vante l'irrationnel contre le rationalisme théologique mais qui, en même temps, cherche à le ramener au niveau du rationnel philosophique ? Le penseur mène-t-il un double jeu ? Ou bien est-il seulement victime des courants antinomiques de son temps ?

Parce qu'il était hors de question qu'Otto l'entraîne dans sa chute, Heidegger s'est efforcé de dire haut et fort que la vie religieuse doit cesser de concéder « toujours à nouveau des droits quelconques de la raison et de la "critique de la raison" ». Non pas au nom d'un antirationalisme tout aussi étriqué que son contraire, non plus au nom d'une exaltation de l'irrationnel comme l'exutoire rêvé ; mais au nom du respect de la vie religieuse, de son intégrité et de son originarité. La lecture alternative de Heidegger propose un abandon des oppositions dérivées de vieilles querelles, doublé d'un recentrement phénoménologique sur le vécu religieux en lui-même. La certitude à laquelle il se hisse grâce à cette orientation lui permet de dire que « le monde du vécu religieux n'a pas besoin de sécuriser son auto-certitude en se soumettant à des lois et des idées tirées de la critique de la culture ». Une proposition à première vue énigmatique, mais qui prend tout son sens lorsqu'on l'explique à la

[48] GA 60, p. 79.
[49] T. Kisiel, *Genesis*, p. 96.
[50] J. Greisch, *BA* III, p. 536.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lumière de la première partie du cours *Introduction à la phénoménologie de la religion*. Otto fait partie, au même titre que Rickert, Cohen, Windelband et Spengler, des penseurs qui ont cherché à « typologiser »[51] la vie religieuse, afin de lui redonner de soi-disant fondements et de la rendre apte à l'analyse philosophique. En catégorisant la religion au moyen du couple rationnel/irrationnel, il pensait ainsi éviter l'aporie qu'entraîne à première vue le « reste impossible à résoudre »[52] inhérent à la religion. Mais pour Heidegger, ce « reste » est au fondement de la légitimité propre et non dérivable de la religion. C'est donc aussi un « droit »[53], en ce sens que la vie religieuse vit de l'entrelacs entre le rationnel et l'irrationnel. À ce titre, il devient formellement interdit d'y toucher. La critique heideggerienne dirigée contre « les lois et les idées de la culture » vise à détruire la « dialectique légaliste de l'historique (hégélien) »[54] qui permet d'asseoir la religion en tant que produit dérivé de tensions et de relèves [*Aufehebungen*], sans jamais prêter attention aux vécus. Heidegger lance un « bas les pattes » à ceux qui, comme Otto, sécurisent le vécu religieux en l'enfermant entre deux bornes normées et cherchent par la suite son explication dans les cultures[55]. À ce compte-là, Rickert ou Otto, c'est du pareil au même. Le premier dit que l'individu n'est rien d'autre que ce qu'il accomplit en regard des valeurs de la culture[56] ; le second glose cette formule en considérant que la vérité de l'*homo religiosus* se trouve quelque part entre le rationnel et l'irrationnel, ou plus exactement, à la frontière entre les deux. Contre-proposition de Heidegger : « il faut mettre en évidence le phénomène *principiel* de l'auto consistance des donations originaires de certitude ». Il faut lire cette déclaration à la lettre et la raccorder à l'ensemble de ce qui vient d'être dit. L'*Eigenbeständigkeit* des donations originaires de certitude propres à la conscience religieuse

[51] GA 60, pp. 45–46.
[52] GA 60, p. 131.
[53] *Ibid.* Nous jouons ici sur ce qui est peut-être une erreur de transcription. Le texte de la GA écrit « Recht » ; alors que Greisch (*AV&AS*, p. 139, note 1) pense pour sa part qu'il faut lire « Rest ». Les deux possibilités sont valables et nous montrons dans quelle mesure elles se rejoignent.
[54] GA 60, p. 46.
[55] *Ibid.*
[56] *Ibid.*, p. 50.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fait écho à la *Selbstständigkeit* du vécu religieux. Il est d'autant plus regrettable qu'Otto n'ait pas mis au jour ce phénomène, que lui aussi évoluait sur le terrain de la mystique, particulièrement propice à sa découverte. Greisch explique : « Ici, sur le sol de l'expérience mystique, on vérifie la loi de l'intuition donatrice originaire, qui se laisse également transférer aux autres manifestations de la conscience religieuse. Une fois que l'on a reconnu ce phénomène [de l'*Eigenbeständigkeit*], on évite l'aporie du rationnel et de l'irrationnel dans l'expérience du sacré ou du numineux, dans laquelle Otto s'est enfermé »[57]. Alors que, pour Otto, l'intuition constitue un troisième mode de connaissance à côté du savoir et de la raison[58], pour Heidegger, l'intuition donatrice originaire est la seule et unique source légitime de connaissance de la vie religieuse. En un mot : Otto sécurise en « platonisant », Heidegger libère en « philosophant ».

4. Un panel de questions relatives aux situations (1) et (2)

Le sacré, la foi et la phénoménologie

Un premier constat : « Le sacré ne doit pas être compris comme un problème de l'ordre d'un noème théorétique – non plus d' un [noème] théorétique irrationnel – mais plutôt comme un corrélat du caractère de l'acte de la "foi", qui elle-même ne doit être interprétée qu'à partir de la cohésion [*Zusammenhäng*] fondamentalement essentielle du vécu de la conscience historique » [*Das Heilige darf nicht als theoretisches Noema – auch nicht als irrational theoeretisches – zum Problem gemacht werden, sondern als Korrelat des Aktcharakters <Glauben>, welcher selbst nur aus dem grundwesentlichen Erlebniszusammenhang des historischen Bewusstsein heraus zu deuten ist*]. L'argument est assez parlant. Heidegger critique Otto en même temps qu'il indique une nouvelle direction de sens. Le problème dans l'analyse du sacré développée par Otto, c'est qu'elle repose sur des pré-conceptions erronées : histoire monumentale, importance démesurée de la culture, irrationnel et rationnel incompris et mal posés, pour ne citer que les plus importantes. Tout cela l'a mené à concevoir le sacré comme un noème théorétique irrationnel progressivement « travaillé »

[57] J. Greisch, *AV&AS*, p. 138.
[58] A. Jundt, Préface à *Le Sacré*, p. 9.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par le rationnel. Le problème d'Otto est d'avoir finalement accordé plus d'importance au sacré constitué qu'au sacré dans sa constitution. Heidegger doute avec raison que le sacré se limite à un objet comme sens d'emblée constitué. Il ne refuse pas l'existence du sacré comme noème, mais l'existence du sacré comme noème théorétique, objet désolidarisé de la conscience par laquelle il est visé. Lorsque l'on s'efforce de penser le sacré en tant que noème pré-théorétique, la distinction rationnel/irrationnel est d'emblée abolie puisque, dans cette sphère précisément, elle n'a aucun droit de cité. En outre, on s'aperçoit que le sacré est le corrélat d'un acte spécifique que la conscience seule est capable de poser : « l'acte de *foi* ». C'est une tâche somme toute naturelle pour la phénoménologie de la religion que de se pencher également sur les noèses du vécu religieux. L'acte de foi est un acte de conscience qui fonde l'unité de l'objet « sacré » et qui lui confère un sens. À ce point de l'analyse, Kisiel a raison de faire remarquer que l'avantage de l'analyse heideggerienne est qu'elle cherche à comprendre non pas simplement la croyance, mais la foi elle-même[59]. La croyance (qui ici n'a rien de commun avec la croyance originelle, il s'agit de la croyance au sens de l'histoire des religions ou des sciences religieuses) est une notion trop vague et trop intellectuelle, alors que la foi, comprise comme « phénomène non intellectualisé » (323), échappe à tous les carcans. Il n'est pas difficile de mesurer l'écart qui les sépare. L'acte de foi renvoie à un mode authentique de l'accomplissement de la conscience de Dieu. Il fait signe vers une sphère dans laquelle l'intuition donatrice originaire n'est pas théorétisée et l'essence protégée de toute rationalisation abusive. L'analyse phénoménologique de l'acte de foi doit permettre de montrer que la notion de sacré qu'il « produit » n'est pas un irrationnel supra-historique. L'acte de foi émerge toujours à partir de la conscience et de ses possibilités historiques propres. À ce titre, l'acte de foi est le vecteur qui permet d'établir le sacré en tant que « segment de la conscience » ou même en tant que conscience authentique de Dieu tout court[60]. Bien sûr, la croyance selon Otto n'est pas le « für-wahr-halten » de la foi catholique. Mais il n'empêche qu'Otto passe quasiment sous

[59] T. Kisiel, *Genesis*, p. 97.
[60] Cf. G. Pfleiderer, *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1992, p. 121.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

silence la dimension fiduciaire, que Heidegger tient pour le noyau central de la foi. Si Heidegger, pour sa part, insiste tant sur la confiance, c'est parce que celle-ci est de l'ordre d'un *lien*. Elle établit une connexion entre noèse et noème, elle est en fait, pour paraphraser Jean Greisch, le premier « visage de l'intentionnalité » religieuse. Nous avons vu avec Bultmann que l'acte de foi traduit un abandon à un Dieu que l'on ne connaît pas, ou pas encore. L'acte de foi se place en amont de l'effroi mystique. Par conséquent, il détermine la nature du sacré plus originairement que le *tremendum*. La nécessité de remonter à l'acte de foi ne s'explique donc pas seulement par opposition à la notion de croyance. Elle résulte également de la maxime heideggerienne qui prône un retour à la « cohésion du vécu de la conscience historique ». Nous avons vu à plusieurs reprises qu'il s'agissait de l'unique critère phénoménologique qui ne ment ni ne trompe jamais, pour peu qu'il s'accompagne d'une herméneutique adéquate. La rectification heideggerienne consiste ainsi, nous semble-t-il, dans un ferme rappel des règles analytiques de base. L'analyse doit être menée *more phaenomenologico*.

Heidegger met en place un fil d'Ariane qui traverse toute la vie religieuse, de son intuition donatrice originaire à ses manifestations les plus diverses. Au demeurant, il s'agit là de l'unique moyen pour le phénoménologue de ne pas se perdre à l'intérieur du vaste continent religieux. Non pas que le territoire en question soit fondamentalement hostile à la phénoménologie, mais il faut reconnaître que la religion est une entité rebelle, qui ne se donne pas aussi facilement et visiblement que les autres. En bref, la phénoménologie typologique développée par Otto ne peut guère servir que de prolégomènes à une phénoménologie herméneutique, seule capable, aux yeux de Heidegger, de produire une véritable *compréhension* de la religion. L'herméneutique, comme nous allons le voir dans la note suivante, est à la fois la marque de fabrique, l'arme secrète, et la caution philosophique de la phénoménologie de la religion heideggerienne.

Controverse topologique

Selon Heidegger, l'explication du sacré en tant que « catégorie évaluative » est tout à fait impropre. Cette définition que l'on trouve dans les premières pages du livre d'Otto peut pourtant être lue à différents niveaux, et il y quelque part du bon en elle. Nous lisons : « Le sacré

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est tout d'abord une catégorie d'évaluation qui n'existe, comme telle, que dans le domaine religieux »[61]. L'interprétation de la vie religieuse projetée par Otto nécessite de réussir à *isoler* le sacré. La raison en est qu'il est hors de question que le sacré se laisse penser par la sociologie, notamment avec Weber, en terme de produit de la conscience collective créé par la société en vue de faire vivre par les individus l'idéal collectif. Faire du sacré une catégorie évaluative qui n'existe *que* dans le religieux, c'est d'abord et surtout tenter de circonscrire un champ phénoménal spécifique et séparé, donc indépendant[62]. Le sacré manifesté à la conscience individuelle diffère de celui qui a lieu dans la conscience collective. Otto rejoint en cela les préoccupations de Windelband, à cette différence près que l'isolement du sacré en tant qu'élément de la conscience n'a pas pour tâche la reconstruction des fonctions formelles de la conscience, mais doit servir de point de départ à la reconnaissance phénoménologique d'une donnée élémentaire et originaire de la vie religieuse[63].

Les intentions d'Otto sont donc compréhensibles. Mais l'affaire se complique lorsqu'on réalise que, chez Otto, la catégorie évaluative du sacré « s'éclate » immédiatement dans l'expression d'une pluralité complexe de sentiments. Là où il n'a pas tort, c'est que le sacré est bien présent, d'une manière ou d'une autre, dans cette multiplicité de phénomènes affectifs (même si tous ne sont peut-être pas également « affectifs » aux yeux de Heidegger). Mais là où il se trompe, c'est lorsqu'il explique que le sacré n'a pas sa place dans la sphère du vécu individuel proprement dite, mais seulement dans les « rites et les cultes »[64]. Il s'agit là d'une grave erreur topologique. Heidegger corrige : « Il faut bien plutôt comprendre que le primaire et l'essentiel dans le sacré sont la constitution d'une objectivité originaire ». [*Vielmehr ist das Primäre und Wesenhafte in ihm die Konstituierung einer originären Objektität*]. Avec cette déclaration,

[61] *Ibid.*, p. 19 ; p. 5 de l'édition allemande. Nous avons modifié la traduction de Jundt qui, pour on ne sait quelle raison, traduit « catégorie d'évaluation *et d'interprétation* ». Si Otto avait réellement usé du terme « interprétation », cela aurait pu changer la donne herméneutique aux yeux de Heidegger.
[62] G. Pfleiderer, *op. cit.*, p. 122.
[63] R. Otto, *op. cit.*, p. 21 ; p. 7 de l'édition allemande.
[64] *Ibid.*, p. 13 (allemand).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nous abordons une discussion extrêmement intéressante ayant trait au *Sitz im Leben* de l'expérience religieuse du sacré. Otto et Heidegger se réapproprient cette notion *religionsgeschichtlich* de deux manières totalement différentes. Pour Otto, l'expérience du sacré doit être initialement située sur un plan architectonique et atmosphérique (Pfleiderer), c'est-à-dire dans ce qui est d'abord extérieur à la conscience[65] et qui la rencontre, pour ainsi dire, *a posteriori*. On nous objectera qu'Otto établit fermement le sacré en tant que « catégorie a priori »[66]. Oui, mais de quelle manière ? Encore faut-il s'interroger sur ce qu'il entend par a priori. Si son constat ne peut être entériné par Heidegger, c'est parce qu'il définit d'emblée la catégorie a priori du sacré comme « composée » de deux types d'éléments : rationnels d'une part, irrationnels d'autre part[67]. Or, nous l'avons vu, Heidegger pense pour sa part que ce « composé » est synonyme de *décomposition* de l'expérience religieuse. Au départ, une fois encore, l'intention d'Otto est louable. Contre les interprétations psychologisantes, il souhaite montrer que le phénomène du sacré provoque une réaction de type corporel[68], prouvant par là qu'il ne peut être confiné à la seule conscience et donc qu'il n'est pas une pure création de l'esprit[69]. Si donc les motifs d'Otto sont, au moins dans l'absolu, légitimes, ils pèchent par manque de clarté et d'acuité phénoménologique[70].

[65] *Ibid.*, p. 27 (trad. fr.).
[66] *Ibid.*, pp. 160–165 et pp. 188–194 (trad. fr.).
[67] *Ibid.*, p. 160 (trad. fr.).
[68] *Ibid.*, p. 17 (allemand).
[69] G. Pfleiderer, *op. cit.*, p. 123 : « Die Funktion des Hinweises auf den leiblichen Aspekt religiöser Wahrnehmung liegt in der Verbindung der Behauptung einer genuin religiösen Erlebnissphäre mit der Plausibilierung der Wirklichkeiten das heisst im Sinne Otto der Nichtproduziertheit, des hier erlebten Objekts ».
[70] Selon toute vraisemblance, Otto cherche à maintenir un semblant de transcendance dans l'expérience du sacré. La phénoménologie de la religion heideggerienne recherche la même chose, mais d'une manière totalement différente. Elle travaille davantage dans l'immanence. La constitution d'une objectité originaire dans le sacré, revendiquée par Heidegger, précède d'éventuelles réactions corporelles puisqu'elle les conditionne. Ajoutez à cela la critique précédente de la conception du sacré comme noème théorétique, et vous obtenez une phénoménologie de la religion qui ressemble fort à celle de Henry. Tout se passe comme si, chez Heidegger, l'intentionnalité religieuse se déroulait en circuit fermé (sans pour autant que l'on puisse parler de solipsisme). Cependant, il serait peut-être exagéré de faire de Heidegger un phénoménologue de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

On peut conclure que la démarche de Heidegger et celle d'Otto, si elles usent de paradigmes parfois proches et qu'elles visent toutes deux la mise en évidence d'une sphère du vécu authentique, ne regardent pas dans la même direction. Pour Otto, le but ne sera achevé que si l'on admet la nécessité de dépasser l'intention subjective pour en arriver à l'objet intentionné[71]. Son usage de l'intentionnalité consiste à mettre l'accent sur la connaissance du noème. Pour Heidegger, l'explicitation de la noèse, l'acte intentionnel de foi, est tout aussi fondamentale. Elle est même nécessaire pour comprendre les noèmes religieux eux-mêmes. La compréhension du type spécifique d'activité intentionnelle de la conscience religieuse conditionne l'étude de ses corrélations noético-noématiques. On s'apercevra alors que le sacré n'est pas un noème théorétique – une catégorie évaluative – mais le lieu pré-théorétique par excellence de la constitution d'une objectivité religieuse originaire[72]. C'est pourquoi, comme nous avons déjà essayé de le montrer, c'est bien plutôt du côté de la foi qu'il faut chercher une éventuelle trace de la transcendance. Car le sacré, pris dans l'accomplissement de sa constitution, relève d'une opération immanente à la conscience religieuse. C'est ce que Heidegger appelle plus loin « le pur sacré ». Tandis que ses manifestations ultérieures, tous les objets et les sentiments dans lesquels son objectivité originaire se donnent à voir, doivent être apparentés à autant de phénomènes appartenant à des « mondes sacrés constitués ». Otto est à mille lieux de cela puisque, selon lui, ces « mondes du sacré constitués » le sont indépendamment de notre conscience, bien que celle-ci soit disposée – a priori – à les recueillir et à les intégrer.

l'immanence radicale puisque la vie religieuse ne s'affecte pas à proprement parler elle-même, mais plutôt dans un domaine pré-théorétique aux frontières strictement établies où l'hétéro-affection demeure possible.

[71] G. Pfleiderer, *op. cit.*, p. 123.

[72] Cela nous amène à remarquer qu'il est difficile de situer exactement le lieu phénoménologique du pré-théorétique, ce domaine que Heidegger considère comme authentique. C'est un peu un empire à l'intérieur d'un empire. D'ailleurs, bien qu'il ait été utilisé dans de nombreuses circonstances dans les écrits des années vingt, il n'a, semble-t-il, jamais aussi bien convenu qu'à la description du monde la vie religieuse. On se demande si le pré-théorétique n'est alors pas un moyen pour la phénoménologie de la religion heideggerienne d'éviter l'immanence tout en excluant l'aplomb trop lourd à intégrer (et trop suspect) de la transcendance (théologique).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Que le numineux n'est pas une valeur

Logiquement, Heidegger en vient à s'interroger sur le terme crée par Otto pour exprimer l'irrationnel « pris isolément »[73], c'est-à-dire le « numineux ». De là, une question qui se décline en trois segments. Qu'en est-il de la définition du numineux comme un « "élément particulier" [*Sonderelement*] du sacré *moins* le moment éthique et rationnel »[74] ? Peut-on malgré tout penser que le rationnel et l'éthique sont susceptibles d'être connectés au numineux ? Et, le cas échéant, doivent-ils être réintégrés dans la structure originaire du numineux et à quelles conditions ? Il convient d'abord de se demander si le numineux est originairement dépouillé du moment éthique et rationnel, ou bien si c'est la définition d'Otto qui le montre tel. Il semble que l'analyse de ce dernier joue quelque peu sur les termes et les comparaisons. D'un côté, le numineux n'a « rien de commun avec les états d'exaltation purement morale »[75] ; de l'autre, il lui assigne un contenu qualitatif, une valeur, et lui fait correspondre des « représentations rationnelles » aux résonances éthiques telles « la compassion, la pitié, la bienveillance »[76]. On comprend pourquoi Heidegger a pu ne plus savoir sur quel pied danser avec Otto. Une fois encore, ce dernier se fait l'écho d'un certain platonisme. Le moment éthique et rationnel participe de la réalité (quasi-intelligible) du « numineux-irrationnel », sans pour autant l'épuiser. En fait, ce que Heidegger essaie peut-être de cerner, pour pouvoir ensuite le détruire, est le processus étrange qu'Otto met en place afin de faire tenir ensemble le moment irrationnel et le moment éthique-rationnel. Processus que Braeunlich décrit comme « une *schématisation* de la réalité irrationnelle à travers le rationnel et une *mystification* de la réalité rationnelle-naturelle à travers l'irrationnel »[77]. Cette solution, on le conçoit aisément, ne pouvait être que rejetée par Heidegger. D'autant qu'il a déjà été démontré – en lien avec Schleiermacher – les insuffisances de la notion de sentiment [*Gefühl*] qu'Otto utilise comme point de contact entre le champ du

[73] R. Otto, *Le Sacré*, p. 21 (trad. fr.).
[74] *Ibid.*, p. 23.
[75] *Ibid.*, p. 21.
[76] *Ibid.*, p. 58.
[77] H. Braeunlich, *op. cit.*, p. 109 *et passim*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rationnel et celui de l'irrationnel. Faut-il en conclure à l'absence d'éthique et de rationnel dans ce qu'il appelle le numineux ?

D'après la forme de la question posée par Heidegger, on peut avancer que le contraire est possible, si et seulement si on suppose que le moment éthique et rationnel est présent dans ou dès la « structure originaire » du numineux. Se pose alors la question du type de connexion avec l'élément purement religieux. S'il semble plus que probable que Heidegger considère le numineux comme contenant *en puissance* du rationnel, cela est plus difficile à admettre pour l'éthique. Tout au long de l'esquisse, on a vu qu'il s'en méfiait comme de la peste. Non pas tant parce qu'il représente un danger en soi, mais plutôt parce qu'il menace de faire « sauter » l'originarité du vécu religieux en se connectant à lui par le moyen d'un branchement en *dérivation*. Quoi qu'il en soit, à l'instar de Kisiel, nous ne saurions trancher et préférons de loin laisser cette question ouverte à la discussion.

« Le sacré » de Windelband

Le quatrième et dernier point se fait l'écho de l'évocation par Heidegger de l'essai de problématisation du sacré par l'un des plus célèbres représentants de l'école néokantienne de Bade : « Windelband (« *Das Heilige* »[78]) présente une plongée dans une plénitude de phénomènes religieux presque identique, même si l'on est en présence d'une forte formulation rationnelle ; mais il montre par-dessus tout que le principe de la formulation est décisif et que la division des groupes de problèmes et des approches *méthodologiques* en est dépendante ». [*Windelband (<Das Heilige>) zeigt den Einblicke in fast dieselbe Fülle religiöser Phänomene, wenn auch stark rationaler Formulierung, zeigt aber vor allem, dass entscheidend ist dies Prinzip der Problemstellung überhaupt und davon abhängig die Gliederung der Problemgruppen und die methodischen Ansätze*]. Heidegger avait déjà évoqué l'essai de Windelband plus haut dans l'esquisse, dans le cadre de la note intitulée « L'a priori religieux » (314–315). Ici, le contexte a changé. Si le néokantien est convoqué, ce n'est pas tant pour sa contribution à

[78] W. Windelband, « Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie », in *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. II, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1914, pp. 295–332.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une philosophie de la religion, laquelle souffre d'un excès de rationalisme certain, que pour sa rigueur *méthodique*, qui en fait quelque part un exemple à suivre.

Pour se rendre compte de cette exemplarité, il suffit d'étudier ne serait-ce que partiellement l'ingéniosité avec laquelle Windelband « balaye » la place avant de procéder à la redistribution des problématiques. Redoutable historien de la philosophie, il démontre tour à tour l'inanité des trois grands courants de la philosophie de la religion qui ont dominé jusqu'à présent : « L'approche *théorique*, qui privilégie la question de la *vérité* de la religion – c'est en gros celle de Hegel ; l'approche par la *raison pratique*, focalisée sur sa valeur morale – Kant avant tout ; et l'approche *esthétique*, centrée sur le *sentiment* et la *piété* – naturellement Schleiermacher »[79]. Chacun de ces trois courants porte en lui une part de platonisme, c'est-à-dire du Vrai, du Bien et du Beau. C'est d'ailleurs ce qui pousse Windelband à chercher ailleurs l'essence du sacré, et Heidegger à s'intéresser à Windelband. Il n'est pas impossible que le jeune phénoménologue ait décelé chez le néokantien un premier geste en direction de la destruction des multiples théories de la religion qui jalonnent l'histoire de la philosophie. Deux aspects de la contribution de Windelband ont attiré l'attention de Heidegger dans le cadre de sa phénoménologie de la vie religieuse.

1. La caractéristique la plus remarquable du sacré est qu'il s'exprime toujours sous les traits d'une norme antinomique qui hante toute vie religieuse : « ce qui est transcendant (mystérieux), résiste aux contraintes de la représentation »[80]. Conséquence : « la religion n'est religion que si elle laisse subsister "la conscience de l'inaccessibilité intellectuelle du sacré" ». Windelband en conclut que « le mystère fait partie de l'essence de la religion. Là où l'on estime que, d'une manière ou d'une autre, par le mythe ou le dogme, on a déterminé *totalement* le sacré pour la représentation, c'est-à-dire qu'on en connaîtrait la réalité même, on a déjà quitté à nouveau la sphère de la vie religieuse ». Cette définition a le mérite de reconnaître l'impossibilité de théoriser la religion dans son ensemble. Heidegger ne se gênera pas pour donner une image similaire

[79] J. Greisch, *BA* II, p. 75.
[80] *Ibid.*, p. 76.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à celle de Windelband dans son cours de 1920 quant au « reste » ou au « restant », « *unergreifbar* » par essence[81].

2. « La religion est la vie transcendante »[82]. Cette phrase déjà évoquée signifie que la vie religieuse témoigne de l'existence d'un monde à l'intérieur du monde. Non pas un arrière monde, ou bien un monde parallèle, mais un « univers de valeurs spirituelles » auquel nous appartenons autant qu'au monde contingent, que nous tenons trop souvent pour le seul existant et le seul valeureux[83]. Dans la langue du jeune Heidegger, cela revient à reconnaître l'existence, l'originarité et la singularité d'une vie facticielle religieuse dont l'étude requiert d'autres méthodes que celles mises à disposition par les savoirs classiques[84]. Mais malgré tous ces points positifs, l'esquisse de Windelband souffre des mêmes symptômes que *Le Sacré* de Otto. Windelband, philosophe de la valeur, est peut-être l'un des premiers, avec Otto, à penser le sacré en tant que catégorie évaluative. Il est ainsi conduit à suivre les manifestations du sacré un peu trop aveuglément et à négliger ce que Heidegger désigne comme la constitution d'une objectivité originaire en lui. Non, le sacré n'utilise pas l'objectivité logique et universelle pensée par les néokantiens. Il répond à un autre type d'objectivité, spécifique et non moins originaire. Enfin, on peut conclure en faisant remarquer que, dans la philosophie de la religion de Windelband comme dans celle de Otto, l'absence de noétique est flagrante. Ce manque les prive toutes deux de la sensibilité phénoménologique requise pour espérer comprendre authentiquement la vie religieuse.

[81] GA 60, p. 131.
[82] W. Windelband, *op. cit.*, p. 305.
[83] J. Greisch, *BA* II, p. 75.
[84] Au demeurant, le néokantisme, héritier de la tradition dont il porte le nom, était bien incapable de fournir ce travail. Windelband en était-il seulement conscient ? « Néo » ou « kantisme » ? Jusqu'à quel point est-on l'enfant de son parent intellectuel ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE XX

SUR LES *SERMONES BERNARDI IN CANTICUM CANTICORUM (SERM. III)*

1. Saint Bernard entre philosophie et théologie

Le traitement de Saint Bernard dans ce petit ensemble que représente l'esquisse est lourd de sens, et ce pour de multiples raisons. La présente note est rédigée en 1918, alors que Heidegger est sur le front. Certains n'y verront là qu'une anecdote. Mais lorsque l'on fait l'effort de se souvenir des notes rédigées par Reinach dans une situation similaire et que l'on se rappelle la profonde religiosité qui en ressort, on peut lire ces quelques feuillets avec un regard différent. Bien sûr, Heidegger n'était pas, comme son devancier sur le terrain de la phénoménologie de la religion, en toute première ligne. Mais force est de constater que, si le ton n'est pas aussi « pathétique » que chez Reinach, Heidegger n'en insiste pas moins pour creuser l'écart qui existe entre l'expérience religieuse et l'expérience a-religieuse. *Est font signatus, cui non communicat alienus*, écrit Bernard dans le troisième Sermon sur le Cantique des cantiques (334) ; une phrase que Heidegger s'empresse de reprendre à son compte. Il faut se forcer à reconnaître que choisir d'étudier Bernard, c'est faire un pas vers un type particulier de pensée dont l'étude phénoménologique nécessitera l'aide de l'herméneutique théo*logique*. En vertu de quoi, nous demandera-t-on ? Nous répondrons le plus simplement du monde : de la théologie de Bernard qui n'a pratiquement rien en commun avec une théologie philosophique, tant dans son vocabulaire que dans ses intentions. Que la pensée de Bernard se démarque de certaines théologies philosophiques scolastiques de son temps ne veut pas dire qu'elle n'ait rien à voir avec la philosophie en général, et avec la philosophie phénoménologique en particulier. Des spécialistes ont montré que l'on peut reconnaître dans l'œuvre du moine, parallèlement à son « incontestable génie spirituel »,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des « qualités authentiquement philosophiques »[1]. L'ordre de la charité qui voit le jour avec Bernard ne balaye pas la philosophie mais la subordonne aux choses dernières, en l'occurrence le salut. Lorsque Heidegger a décidé d'inclure Bernard dans son cours, il était pertinemment conscient de cela. On peut en déduire qu'il ne l'a pas étudié pour le rendre à la philosophie ou même pour le tirer du côté de celle-ci, mais qu'au contraire, son étude phénoménologique visait à faire ressortir sous des traits encore plus saillants le fond éminemment religieux de sa pensée. N'oublions pas que le but demeure d'établir phénoménologiquement la *Selbstständigkeit* de l'expérience vécue religieuse. Notons encore que l'usage de la mystique spirituelle de Bernard fait contrepoids à la mystique spéculative d'Eckhart. Le premier n'est pas là pour faire de l'ombre au second, et inversement. Mais on peut penser que l'étude de Bernard contribuait aux yeux de Heidegger à élargir le cercle de l'analyse phénoménologique de la mystique.

Puisque le sujet de la note nous en donne l'occasion, parlons brièvement du titre de cette esquisse. Après avoir passé la totalité du texte en revue, on comprend mieux qu'il n'a en fait jamais été question de découvrir des soubassements philosophiques cachés dans la mystique médiévale. Bien au contraire, mettre au jour « les fondements philosophiques de la mystique médiévale » revient finalement à montrer : a) que la mystique médiévale développe un premier type de regard phénoménologique et que, à ce titre, elle mérite que la phénoménologie moderne s'y intéresse de nouveau ; b) que les présupposés *philosophiques* de la mystique médiévale ne sont compréhensibles qu'en regard de la définition que Bernard donne de la philosophie : « toute ma haute philosophie, aujourd'hui, consiste à connaître Jésus, et Jésus crucifié »[2].

[1] Cf. J. Reiter, « Bernard de Clairvaux, philosophe malgré lui entre cœur et raison ? », in R. Brague (éd.), *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, PUF, 1993, p. 12. Pour illustrer les deux tendances, Reiter se réfère à J.-M. Déchanet, « Aux sources de la pensée philosophique de Bernard », in *Saint Bernard théologien*, Rome, 1953, p. 57 ; et à J. Bernhardt, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, München, 1922, p. 97.

[2] *Sermon sur le Cantique des cantiques*, XLIII, 4 (ici trad. Beguin, Paris, 1953).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. Bernard et l'expérience : la rencontre heureuse de la mystique et de la phénoménologie

La note s'amorce sur une citation de Bernard qui, grâce à la traduction très spéciale que lui donne Heidegger, a valeur de principe phénoménologique. Le troisième sermon s'ouvre ainsi : « Hodie legimus in libro experientiae ». Heidegger lit : « Heute wollen wir uns im Felde persönlicher Erfahrung auffassend (beschreibend) bewegen ». Phrase que Greisch traduit par : « Aujourd'hui, nous voulons nous mouvoir de manière compréhensive dans le champ de la libre expérience »[3]. La première remarque qui s'impose a trait au lexique. Les commentateurs soulignent à l'unisson que c'est à l'époque de Saint Bernard que le terme *experientia*, pour désigner la vie spirituelle, fait son entrée dans le lexique mystique médiévale. Nul doute que ce fait capital a attiré l'attention de Heidegger et que le choix de Saint Bernard n'y est pas étranger. Le concept d'expérience tel qu'il est utilisé par Bernard connaîtra une longue et importante postérité, dans la théologie franciscaine du XIII^e^ siècle, mais aussi, entre les XIV^e^ et XV^e^ siècles, chez un théologien comme Jean Gerson[4]. Comme le note Greisch, la citation de Bernard indique clairement que c'est « dans l'aujourd'hui de la vie facticielle que Heidegger veut déchiffrer le livre de l'expérience religieuse »[5]. Il ne faut pas comprendre que la vie religieuse se fait facticielle, qu'elle se départ d'une partie d'elle-même pour devenir susceptible d'analyse phénoménologique. Au contraire, l'expérience religieuse est bien plutôt déjà expérience de la vie facticielle. Cette identité entre vie religieuse et vie facticielle se fonde

[3] La traduction de P. Verdeyen et R. Fasseta (Paris, Cerf, 1996, p. 101) donne seulement : « Aujourd'hui nous lisons dans le livre de l'expérience ». Il n'est alors pas compliqué de mesurer ce qui sépare la traduction heideggerienne de toutes les autres.

[4] Cf. U. Köpf, « Bernhard von Clairvaux », in H. Fries & G. Kretschmar (Hg.), *Klassiker der Theologie*, Bd. I : *Von Irenäus bis Martin Luther*, München, Verlag C. H. Beck, p. 196. L'exemple de Jean Gerson est particulièrement intéressant parce que cet auteur se pose comme l'héritier de la *theologia speculativa* (Eckhart) d'une part, et de la *theologia mystica* (Bernard) d'autre part. Cela prouve qu'il y a bien deux courants mystiques et que Heidegger n'a négligé aucun d'entre eux. Rappelons que nous avons déjà relevé plus haut l'influence de Bernard sur Luther, notamment par l'intermédiaire du concept d'*experientia*.

[5] J. Greisch, *BA* III, p. 533.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

chez Bernard en premier lieu sur l'expérience monastique elle-même, qui opère une séparation entre le monde du cloître (*religiosi*) et le monde du dehors (*saeculares*). Naturellement, ce qui importe n'est pas l'aspect purement « topographique » mais l'aspect « topologique », c'est-à-dire le fait que l'expérience religieuse se revendique d'un monde de la vie qui lui est propre, dans lequel elle naît, grandit et se fortifie (cf. Heidegger un peu plus loin dans cette note)[6].

Heidegger écrit ensuite : « Retour à la sphère propre de l'expérience vécue et attention [particulière] portée aux manifestations de la conscience propre. Forte conscience, implicitement formulée, de la valeur principale et du droit exclusif du vécu religieux en propre ». [*Zurückwendung auf die eigene Erlebnissphäre und aufhorchen auf die Kundgabe des eigenes Bewusstseins. Ausgeprägtes, eigen formuliertes Bewusstseins vom ausschliesslischen Prinzipal-wert und -recht religiöser Eigenerfahrung*]. Ce qui saute aux yeux dans ce passage, le lecteur n'aura pas manqué de le remarquer, est l'accent mis sur le propre, sur l'expérience religieuse personnelle, plus précisément sur ce Heidegger qualifie comme *Selbstwelt*. On trouve là les prémisses du § 14 des *Grundprobleme* (1919/1920), finalement programmés à la place de l'esquisse. Nous redonnons le passage clé : « Le paradigme historique le plus profond du processus remarquable de déplacement du centre de gravité de la vie facticielle et du monde de la vie vers le monde du soi et de l'expérience intérieure se donne à voir dans l'origine, la naissance et la formation du christianisme » [*Das tiefste historische Paradigma für den merkwürdigen Prozess der Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens und der Lebenswelt in die Selbstwelt und die Welt der inneren Erfahrungen gibt sich uns in der Entstehung des Christentums*][7]. Par un heureux hasard, on trouve un peu plus loin une série de mystiques médiévaux, Bernard en tête, puis Bonaventure, Eckhart, Tauler, Luther. Exception faite d'Augustin, Bernard est le premier mystique à inaugurer ce paradigme du monde

[6] Notons au passage que la vie religieuse monastique selon Saint Bernard tourne autour d'une notion qui deviendra centrale dans les études de Heidegger à venir : l'*Anfechtung* ou tribulation. Il sera utile de voir dans un prochain travail si le lien Bernard-Heidegger a influencé le lien Luther-Heidegger. On compte maintenant deux concepts bernardins, expérience et tribulation (intimement liés d'ailleurs), que l'on retrouve chez Luther et chez Heidegger. Sur la tribulation chez Bernard, cf. U. Köpf, art. cit., p. 190.

[7] GA 58, p. 61.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

propre et à lui donner une coloration exclusivement religieuse. Et pour cause : Bernard est l'un des premiers à avoir pensé, dans le champ de la mystique spirituelle, le propre, l'expérience propre dans le cadre de ce que Ulrich Köpf appelle « une théologie de la subjectivité religieuse »[8]. Si nous prenons la peine de préciser le champ de son expérience, c'est parce qu'il ne ressemble pas à celui des mystiques spéculatives. L'extase telle qu'on la trouve chez Eckhart est absente de l'œuvre de Saint Bernard, pour lequel on parle plus volontiers d'expérience mystique dans l'ordre de la charité[9].

La théologie de la subjectivité religieuse développée par l'abbé de Clairvaux se prête particulièrement bien à l'analyse phénoménologique. Dans le § 14 des *Grundprobleme*, qui expose les grands traits de l'expérience du monde propre dans le christianisme, Heidegger invoque Ritschl qui, plus que quiconque à ses yeux parmi les modernes, a su poser à nouveau frais la question de l'existence du « Royaume de Dieu en nous »[10]. Dans le livre de Ritschl auquel Heidegger fait allusion, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bernard est présenté comme le « champion » de la piété personnelle[11]. Il n'est pas impossible que Heidegger ait lu Bernard avec Ritschl en tête. Mais là n'est pas l'essentiel. Ce qui compte, c'est d'affirmer qu'ils reconnaissent tous les deux en Bernard l'auteur de ce « retour à la sphère propre de l'expérience vécue ». En associant étroitement expérience de soi et expérience de Dieu, le mystique a fait de la découverte de soi le présupposé nécessaire de la découverte de Dieu et des manifestations de Dieu à la conscience. Ce refus de la spéculation sur l'être et l'essence au profit de la vie du soi qui porte Dieu en elle, ne se fait pas tant *contre* la mystique spéculative que *pour* l'exploration du monde religieux du soi. Par exploration, il faut

[8] U. Köpf, art. cit., p. 193 *et passim*.

[9] *Ibid.*, p. 191 ; se rapporte à *Epistola*, 11, 8 : « Bernard ist kein Visionär, wie etwa Mechthild von Magdeburg ; er weist immer wieder auf die Grenzen seiner *persönlichen Erfahrung* hin und betont, dass die Pflicht zu Predigt und Seelsorge neben dem Streben nach beschaulicher Ruhe nicht zu kurz kommen dürfe. Trotz solcher Einschränkungen sind seine Ausführungen erfahrungsgesättigt und phänomennah ».

[10] GA 58, p. 61

[11] A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn, Bd. I, p. 109. Nous citons la seconde édition de 1882. Heidegger s'est servi de la troisième édition légèrement modifiée, celle de 1888–1889.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

entendre ce que sous-entendait déjà Augustin dans certains livres des *Confessions* : « une possibilité propre d'accomplissement [*Vollzug*] » de la vie religieuse, écrit Heidegger[12].

À la limite, on pourrait presque dire de Bernard qu'il est le représentant d'un certain « individualisme », à condition de prendre ce mot dans un sens religieux et de lui imprimer en plus un cachet phénoménologique. Chez Bernard, il faut entendre par individualisme « une conscience de soi qui articule la différence entre le Je et l'autre, la préférence de sa propre direction, c'est-à-dire la disposition et la détermination de soi par soi plutôt que par une direction extérieure, étrangère à soi (i.e. à travers l'autorité) ; et ainsi la conscience de la responsabilité de son soi, et, dernier élément mais non des moindres, une valorisation supérieure de l'expérience subjective, y compris de l'expérience de ses propres sentiments »[13].

Compris ainsi, l'individualisme de Bernard possède une vertu herméneutique qui consiste à inciter à la compréhension de soi-même. Il fait écho à la traduction heideggerienne du *crede ut intelligas* augustinien : « Vis ton soi de manière vivante, car ce n'est que sur ce fond d'expérience, celui de l'ultime et la plus plénière expérience de ton propre soi que s'échafaude le connaître »[14]. Pour cette raison, explique Heidegger, il y a chez Bernard « une forte conscience implicitement formulée de la valeur principielle et des droits exclusifs du vécu religieux en propre ». En fait, il faut admettre, même si ce sera difficile pour les « puristes », que la tendance de la mystique de la religiosité subjective bernardine rejoint la méthode phénoménologique. Pour P. Capelle, la focalisation sur l'expérience personnelle traduit une « convergence originaire entre la

[12] GA 60, pp. 266–267.

[13] P. Dinzelbacher, « *"Ego non legi…". Bernhard von Clairvaux zwischen modernem Individualismus und traditioneller Autoritätsgebundenheit* », in J. A. Aertsen & A. Speer (Hg.), *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. XXIV, *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1996, p. 723 : « Ein Selbstbewusstsein, das den Unterschied des Ich zu den Anderen, speziell zu einer Wirgruppe, artikuliert ; die Präferenz der eigenen Leitung bzw. Selbstbestimmung vor ausserer Leitung bzw. Fremdbestimmung (durch Autoritäten) ; daher das Bewusstsein von Selbstverantwortlichkeit ; und, last but not least, eine hohe Bewertung der subjektiven Erfahrung, einschliesslich der subjektiven Gefühlserfahrung ».

[14] GA 58, p. 62 ; trad. J. Greisch, *AV&AS*, p. 222.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

phénoménologie heideggerienne, l'essence de la religion qu'elle découvre et l'expérience mystique »[15]. Ce qu'il explique ailleurs ainsi : « le retour phénoménologique aux vécus de la conscience correspond au désir religieux de la vie »[16]. On ne doit pas sous-estimer l'importance de ces déclarations, car elles appuient un peu plus la thèse, déjà avancée et largement argumentée, d'une *phénoménologie religieuse* (et non plus seulement de la religion) dans la pensée du jeune Heidegger. À cet égard, il faut bien préciser que si cette thèse nous intéresse et que nous n'avons cessé de la traquer tout au long de l'esquisse, ce n'est pas pour tenter de « théologiser » la pensée heideggerienne de jeunesse. Au contraire, comme le souligne judicieusement Nicolas Monseu, s'il est « frappant de voir combien certains principes de la phénoménologie sont proches de la façon de méditer du XII^e^ siècle, et de Saint Bernard en premier lieu », il l'est autant de remarquer que les tendances théo*logiques* de l'esquisse ont « pour mérite de reconduire la phénoménologie à la question de sa propre méthode »[17]. Et si, finalement, « l'athéisme méthodologique » de la phénoménologie avait été mal compris et mal appliqué ? C'est ce que semble suggérer Heidegger à certains endroits dans notre esquisse. Husserl voulait que l'on mette entre parenthèses la transcendance de Dieu ; ce qui somme toute peut laisser la place à une phénoménologie religieuse reconnaissant l'immanence de Dieu à la conscience, comme c'est le cas chez Henry et par moments, nous l'avons montré, chez le jeune Heidegger. « C'est pourquoi Dieu ne doit pas être considéré comme un objet extérieur, il est inscrit dans l'attitude qui cherche à comprendre le monde »[18]. Pour clore le commentaire de ce tout premier passage, deux remarques parallèles s'imposent.

1. L'explicitation de l'interprétation heideggerienne de la citation bernardine ne doit surtout pas omettre de noter le glissement sémantique

[15] P. Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 167.
[16] P. Capelle, « Phénoménologies, religion et théologies chez Heidegger », art. cit., p. 187.
[17] N. Monseu, « Au sujet de quelques chemins phénoménologiques : Bernard de Clairvaux et Heidegger », in J. Ferrari (éd.), *Maurice Blondel : lecteur de Saint Bernard de Clairvaux* (Actes du Colloque de Dijon, séance du 8 février 2002), Dijon, Mémoire de l'Académie des sciences, arts et belles-lettres, 2003, p. 24. Nous remercions l'auteur d'avoir bien voulu nous confier un exemplaire de cette brochure quasiment introuvable.
[18] *Ibid.*, p. 25.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

opéré par Heidegger. Le texte du Sermon lui donne une formidable occasion d'introduire avec plus de force et d'assurance le vocable « Erfahrung », qui dominera dans les cours sur Paul et Augustin. Dans la présente note (et plus largement dans l'esquisse), le passage n'est pas encore entièrement consommé puisque Heidegger parle beaucoup plus souvent d'« *Erlebnis* ». Mais une chose est sûre, le vécu devient de plus en plus nettement expérience et de fait, le questionnement quitte progressivement le terrain de la psychologie diltheyenne[19] pour s'installer dans une phénoménologie entièrement renouvelée et personnalisée[20].

2. Phénoménologie et mystique se rejoignent sur l'affect fondamental de l'humilité, valorisée de manière similaire par Bernard et par Heidegger. L'humilité est apparue à l'un comme à l'autre penseur comme le « contre-modèle de l'orgueil philosophique »[21] dans un temps où les philosophes pensent trop sur leurs acquis, par ailleurs souvent inauthentiques. Ainsi écrivent-ils sans cesse avec 1 Corinthiens 8, 1 en tête : « Mais la science enfle ; c'est la charité qui édifie ».

[19] Heidegger va en effet, au nom de l'expérience, se livrer à une « destruction du problème du vécu » dans ses cours ultérieurs. Cf. notamment GA 59, pp. 87–198. Sur ce point, cf. J. Greisch, *AV&AS*, pp. 143–150.

[20] Nous n'avons pas voulu encombrer le texte davantage, mais il serait ici nécessaire de compléter l'analyse en comparant les structures de l'expérience chez Saint Bernard d'une part, et chez Maître Eckhart et Jean Tauler d'autre part. Pour avoir entamé ce travail comparatif, nous pouvons dire que l'on arrive à des résultats étonnants. Pour ce faire, nous avons consulté dans le recueil *Miscellanea Mediaevalia* (*op. cit.*), pour Eckhart : U. Kern, « Ich "ist die Bezeugung eines Seienden". Meister Eckhart theoontologische Wertung des Ich » (pp. 612–621), mais surtout, beaucoup plus précieux pour le sujet qui nous occupe, M.-A. Vannier, « Déconstruction de l'individualité ou assomption de la personne chez Eckhart » (pp. 622–641). Cet article montre en substance qu'à l'inverse de Bernard, Eckhart n'était que très peu porté sur la notion d'expérience personnelle. Il permet de mesurer, à partir du problème du sujet, l'écart qui sépare les deux auteurs. Bien que la spéculation eckhartienne accomplisse des miracles dans l'« assomption de la personne », notre préférence revient à Bernard qui situe son action davantage dans le monde de la vie et s'accorde de fait mieux avec les productions heideggeriennes en phénoménologie de la religion. Il faut encore aller voir l'excellent article de M. Enders, « Selbsterfahrung als Gotteserfahrung. Zum Individualitätsbewusstsein bei Johannes Tauler » (pp. 642–664). Tauler, présent dans la liste de mystiques que dresse Heidegger (en GA 58, p. 62).

[21] R. Brague, « L'anthropologie de l'humilité », in *Saint Bernard et la philosophie*, *op. cit.*, p. 152.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Bernard refuse « l'éloquence enflée des philosophes [*philosophi*] »[22] et se tourne vers la recherche de la *philosophia*, au sens de la sagesse qui édifie (doublement : soi-même et son prochain), et qui se caractérise comme humble charité[23]. Sur un plan plus spécifique, on n'oubliera pas de mentionner que le premier ouvrage de Bernard s'intitule *Les degrés de l'humilité*. L'humilité, qui correspond au premier degré de vérité, est « anthropologique » (R. Brague) en ce sens qu'elle s'identifie avec la connaissance de soi. On pourrait dire de manière quelque peu paradoxale que l'humilité est un moyen kénotique sur le plan religieux – elle permet de revenir à soi-même en se dépouillant de l'inessentiel – et un acte de remplissement de la conscience sur le plan phénoménologique – puisqu'elle vise à retrouver l'intuition donatrice originaire dans son jaillissement essentiel. L'humilité opère une *katharsis* – « en abandonnant tout *proprium*, l'humble ouvre en lui le champ où Dieu pourra agir » – et devient de fait un motif protologique – « l'humilité ramène à la forme pure en laquelle l'homme a été créé »[24]. En termes phénoménologiques, elle conditionne ou, plus précisément, elle *motive* le vécu religieux authentique.

Quant à Heidegger, il a semble-t-il rencontré la phrase de Saint Paul à de nombreuses reprises dans ses lectures. Outre la Bible, on sait qu'elle est placée en exergue de la *Cité de Dieu* de Saint Augustin. Or, déjà chez Dilthey, on trouve un commentaire du *crede ut intelligas* augustinien qui explique que « l'élément distinctif dans le contenu de cette expérience chrétienne repose avant tout sur l'humilité »[25]. Ensuite, bien qu'il refuse d'identifier formellement les intuitions phénoménologiques et les intuitions mystiques (comme Husserl le laissait penser à certains endroits) – il craint certainement que, dans certains esprits trop zélés, la fusion crée des confusions –, Heidegger reconnaîtra que l'*humilitas animi* leur fait un point commun essentiel[26]. Enfin, dans une lettre tardive à Elisabeth Husserl, datée du 29 avril 1919, Heidegger en viendra à tenir un discours étonnant, mais que l'on comprend mieux désormais, en prônant une

[22] *Sermons sur le Cantique des cantiques*, LVIII, p. 7.
[23] On consultera J. Reiter, art. cit., pp. 14–16.
[24] P. Nouzille, art. « Saint Bernard », in *DCT*, p. 161.
[25] W. Dilthey, *GS* I, p. 261.
[26] T. Kisiel, *Genesis*, p. 108.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sorte de résistance spirituelle qui implique la foi en la grâce qui habite toute expérience authentique et pour laquelle l'humilité représente une protection à toute épreuve[27].

3. La présence du Christ à la conscience et le vécu hermétique

L'acte de présentification

La note continue ainsi :

> Le désir de vécu religieux et le s'efforcer de présentifier Jésus sont authentiquement possibles lorsqu' ils proviennent d'un vécu fondamental (lorsqu'ils ont grandi dans et par une expérience vécue fondamentale). De tels vécus ne sont pas librement et délibérément à disposition dans l'observance des instructions de la loi de l'Église. Le "savoir" à propos de ces vécus et de leurs essences ne provient que d'un réel avoir-vécu. Un tel vécu n'est véritablement effectif que dans une *connexion fermée du vécu* (courant/flux du vécu), intransmissible et non plus susceptible d'être tiré au clair à travers la description. ("*Est font signatus, cui non communicat alienus*"). [*Religiöses Erlebnisverlangen und Sichmühen um Jesusgegenwart als echt nur möglich als erwachsen aus einer Grunderfahrung. Über solche Erlebnisse nicht frei willentlich verfügbar in der Befolgung kirchengesetzlicher Vorschriften. Das <Wissen> um sie und ihr Wesen entspringt nur dem wirklichen Erfahrenhaben. Ein solches Erlebnis ist nur wahrhaft wirksam in einem* geschlossenen Erlebniszusammenhang *(Erlebnisstrom), nicht durch Beschreibung übertragbar und hervorzuwecken* (*<Est fons signatus, cui non communicat alienus>*)].

Avec ce passage, de nouveaux arguments sont portés à notre connaissance, et de nouvelles questions émergent. Prenons le texte point par point. Heidegger fait d'une « expérience [*Erfahrung*] fondamentale » la condition absolue du « désir de vécu religieux et du s'efforcer de présentifier Jésus authentique ». Pour comprendre cela, il faut commencer par expliciter la citation de Bernard qui vient à la fin du paragraphe. « Est fons signatus, cui non communicat alienus » : « C'est une source scellée où l'étranger n'a

[27] Cf. *Ibid.*, p. 112. La version originale allemande (« Brief Martin Heideggers an Elisabeth Husserl ») de cette lettre nous est restée inaccessible. Kisiel la traduit ainsi : « We must again be able to wait and have faith in the grace which is present in every genuine life, with its humility before the inviolability of one's and the other's experience [...] ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

point d'accès »[28]. Les commentateurs précisent que cette formule, typiquement mystique, revient plusieurs fois dans l'œuvre de Bernard, « toujours au sujet de la distribution de la grâce »[29]. La grâce, tel est le point nodal de l'analyse heideggerienne, comme nous avons déjà pu le vérifier. Pour Bernard, la grâce divine précède toute expérience (*Sermon sur le Cantique des cantiques* 78). On peut donc considérer que « l'expérience fondamentale » dont parle Heidegger est tout simplement l'expérience de la grâce. Ce n'est que parce que nous avons reçu le pur don de la grâce que nous pouvons prétendre désirer un vécu religieux authentique. Ce dernier est né et a « grandi » pour ainsi dire dans et à l'ombre de la grâce. Maintenant, il ne faut pas perdre de vue que nous ne saisissons dans le vécu religieux que les formes médiatisées de la grâce, tandis que leur origine première, c'est-à-dire Dieu lui-même, échappe à toute expérience au sens propre du terme[30]. Cependant, chez Bernard comme chez tous les autres penseurs chrétiens que Heidegger tient pour authentiques, il est une forme de médiation, ou plutôt un médiateur qui transcende tous les autres. Il s'agit bien évidemment de Jésus-Christ. En parlant du « Sichmühen um Jesusgegenwart », Heidegger fait implicitement référence à la christologie de Bernard. Pour ce dernier, l'expérience fondamentale « est à la fois celle qui donna sa forme à l'homme, à l'origine, et celle qui le reforme aujourd'hui en Jésus-Christ »[31]. Ce Christ médiateur entre Dieu et l'homme tient une place secrète mais éminente dans l'esquisse. Avec Bernard, Heidegger est forcé d'admettre que le vécu religieux chrétien authentique passe par une certaine forme d'*Imitatio Christi* qui, prise au sens phénoménologique, vaut surtout parce qu'elle invite à renouveler l'expérience fondamentale de la participation à la passion et à la croix du Christ. La présentification du Christ à la conscience passe, chez Bernard, inévitablement par la liturgie, c'est-à-dire par un effort consistant à représenter « les divers moments de la vie du Christ par mode de monstration et d'actualisation »[32]. La particularité de cette mise en présence est également qu'elle s'opère, comme Heidegger l'a fait remarquer, dans une *experientia* personnelle. Bernard insiste souvent

[28] Sermon III, in *op. cit.*, p. 101.
[29] *Ibid.*
[30] Cf. E.-M. Faber, art. « Grâce », in *DCT*, p. 504.
[31] P. Nouzille, art. « Bernard de Clairvaux », in *DCT*, p. 161.
[32] *Ibid.*, p. 162. Sur ce point Bernard, *Sermon pour la Vigile de Noël*, VI.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sur le fait que Dieu est devenu homme « *pro nobis* », pour nous – personnellement. *Notre* expérience de la mise en présence de Jésus est la source exclusive de *notre* vécu religieux. Ce n'est pas l'Église qui réalisera cela pour nous.

Par suite, cette expérience propre devient le présupposé de la compréhension de toutes les manifestations et phénomènes ultérieurs qui jalonnent la vie religieuse : « La totalité de la vie religieuse et du vivre religieux se présente ainsi comme une connexion/cohésion d'expérience : cette connexion/cohésion devient effective dans notre expérience de la tradition religieuse de conservation et mène à une nouvelle et présentifiante expérience sur la base de l'expérience propre et originelle »[33]. Par le truchement de Bernard, Heidegger n'envisage rien de moins « qu'une phénoménologie de notre relation religieuse au Christ ». En cela, il anticipe sur le plaidoyer de Karl Rahner qui écrivait en 1954 :

> Il serait aussi souhaitable de promouvoir une phénoménologie de notre relation au Christ. Il est incontestable, en effet, que dans la majorité des actes religieux du chrétien, lorsqu'il ne médite pas précisément sur la vie historique de Jésus, le Christ n'apparaît que comme Dieu [...] La théologie ne s'intéresse en général à l'Incarnation que pour autant que le Christ apparaît dans son histoire terrestre comme docteur, fondateur de l'Église et rédempteur. Un enseignement sur sa fonction permanente comme homme est à peine esquissé et, réciproquement, l'originalité de *notre relation permanente au Christ* comme à l'homme dans l'éternité est très pauvrement développée. On parle de l'adoration qui atteint aussi le Christ dans son humanité, *mais on n'a presque rien à dire sur la structure d'incarnation qui informe nos actes religieux fondamentaux continuellement médiatisés par le Christ*[34].

L'herméticité du vécu : une spécialité religieuse

Le passage que nous étudions pose un second problème. Heidegger entend montrer que le vécu religieux authentique n'est pas librement et délibérément mis à disposition dans l'observance des instructions et de la loi de l'Église. Que le fait de briser la loi de l'Église pour accéder à

[33] U. Köpf, art. cit., p. 195 : « Das ganze religiöse Leben und Erleben stellt sich demnach als ein umfassender Erfahrungszusammenhang dar : Auf dem Grund ursprünglicher, eigenster Erfahrung wirkt die in unserer religiösen Überlieferung aufbewahrte Erfahrung und leitet zu neuer, gegenwärtiger Erfahrung an ».

[34] K. Rahner, *Écrits théologiques*, tome 1, « Problèmes actuels de Christologie », trad. fr. M. Rondet, Paris, Desclée de Brouwer, 1954/1957, p. 165.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la vie religieuse « telle qu'elle est » soit une évidence pour Heidegger, cela se conçoit aisément en regard de ce que nous avons dégagé auparavant quant à la relation du philosophe au climat anti-moderniste de son temps. Mais il en va autrement chez Bernard. Comme le note P. Dinzelbacher dans le titre même de l'une des ses contributions, Bernard doit être situé entre « l'individualisme moderne » et « l'assujettissement à l'autorité »[35]. Cependant, le Saint, qui fut conseiller du Pape Eugène III, ne semble pas avoir manifesté de déchirement particulier. À partir de là, on peut développer une théorie qui consiste à dire que si Bernard n'a pas souffert de l'autorité, voire de la censure papale, ce n'est pas en raison d'affinités avec le pouvoir, mais, bien au contraire, en raison de son sens aigu de l'obéissance. Non pas l'obéissance à l'Église comme telle, mais l'obéissance à soi-même, la soumission ou la conformation à son propre « flux du vécu » [*Erlebnisstrom*]. Heidegger écrit que le « savoir » du vécu religieux authentique résulte d'un réel avoir-vécu. Bernard, parce qu'il a précisément réellement vécu l'expérience de la grâce, ne sent plus au-dessus de lui une quelconque instance contraignante et connaissante si ce n'est Dieu. On peut alors dire du savoir du vécu ce que Bernard dit de Dieu dans son *De la Considération* : « Ce qu'il est pour lui-même, lui le sait » (V, 24). On comprend que si Heidegger privilégie les mystiques, c'est principalement en vertu de leur capacité à s'isoler de tout ce qui ne concerne pas la vie religieuse. Comme l'écrit Bultmann, « la grâce divine seule peut consacrer la liberté authentique de l'homme »[36]. Pour cette raison, Bernard est un homme libre. La délimitation de l'espace exclusivement religieux (par opposition à l'espace séculier) désigne non pas seulement un lieu matériel, mais également et plus fondamentalement un lieu spirituel. Pour rejoindre Heidegger, nous aurions même tendance à rajouter : un « lieu expérientiel ».

Chez Heidegger comme chez Bernard, l'« inviolabilité » de l'expérience religieuse (expression employée par Heidegger dans une lettre à Elisabeth Husserl[37]) est garantie en vertu de sa structure même. Une structure que l'on ne doit pas hésiter à qualifier d'hermétique. Heidegger parle de *geschlossenen Erlebniszusammenhang*, une expression que

[35] P. Dinzelbacher, art. cit., p. 722.
[36] R. Bultmann, « Gnade und Freiheit », in *Glaube und Verstehen*, Bd. II, *op. cit.*, p. 160.
[37] Cf. T. Kisiel, *Genesis*, p. 112.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'on peut se risquer à traduire par « "cohésion du vécu" hermétique ». L'herméticité du vécu religieux se voit assigner plusieurs significations. a) Il faut entendre par là son autonomie et son indépendance absolues ; nulle autorité extérieure, pas même ecclésiastique, ne peut ni ne doit s'immiscer dans l'expérience vécue religieuse, sous peine de menacer sa vivacité et donc son existence elle-même. b) L'herméticité ne doit pas être comprise comme un motif contradictoire à l'ouverture, mais comme la forme de la cohésion du vécu. Ainsi, un vécu non hermétique est hautement influençable et risque la dérivation ; alors qu'un vécu hermétique permet de conserver la cohésion de l'expérience et prémunit des attaques en provenance de l'espace séculier. c) Il faut enfin comprendre l'herméticité comme ce qui conditionne la possibilité mystique de *s'ouvrir à l'intérieur*. L'obéissance bernardine est obéissance à Dieu seul ; et, donc, lorsque le Christ médiateur vit dans ma conscience, c'est à Lui et en elle seulement que je peux et dois faire allégeance. Encore une fois, il nous faut citer *Est fons signatus, cui non communicat*. Cette phrase va presque jusqu'à remettre en cause l'attaque heideggerienne contre les lois de l'Église. Cette dernière est compréhensible en regard du contexte, mais peu valable du point de vue de la mystique bernardine. Le séculier ne pénétrera jamais véritablement la vie religieuse authentiquement authentique. Le profane n'atteindra jamais la véracité de l'expérience religieuse. On peut toutefois comprendre qu'il faille se méfier des ennemis de l'intérieur ; encore que si ceux-ci sont étrangers à la vérité du vécu en question, ils ne peuvent alors guère le perturber. Le seul moyen pour eux de malmener ou d'interdire le vécu religieux mystique serait de couper le flux à la source. Or, les ennemis n'y ont pas accès, car c'est une « source scellée ».

4. L'historique, le fondateur et le proprement-résistant

Analyser, c'est dévoiler une nécessaire proximité avec le vécu

De ce qui vient d'être dit plus haut, Heidegger tire une première conclusion phénoménologique : « le processus de constitution [*Konstituierung*] de la cohésion du vécu noético-religieux est historique ». A priori, rien de vraiment nouveau dans cet argument. Il prolonge tout ce qui a déjà été dit de l'historique dans l'esquisse. Cependant, il faut ramener l'argument à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la mystique médiévale en général et à Saint Bernard en particulier. La nature intrinsèquement historique de l'expérience religieuse se donne dans la mystique médiévale d'une façon toute particulière. C'est certainement parce que la mystique bernardine relève d'une théologie plus notionnelle que conceptuelle qu'elle se prête davantage à l'intégration du donné fondamental qu'est l'historique[38]. Certes, « scolastique et mystique appartiennent essentiellement, toutes les deux, à la vision du monde médiéval », mais leurs historicités ne se recoupent pas[39]. La dimension existentiale de la cohésion du vécu mystique peut être dite historique parce que ce type d'expérience religieuse advient à elle-même et se connaît elle-même indépendamment d'une *philosophia perennis* de type rationaliste, qui se glorifie d'opérer en dehors de toute histoire[40]. Il est assez compliqué de comprendre pourquoi, à ce moment précis, Heidegger cite la suite du passage de Saint Bernard : « *qui bibit adhuc sitiet* » ou « celui-là seul qui en boit aura encore soif ». On peut toutefois gager que la compréhension de l'expérience religieuse n'est pas de celles que l'on atteint avec des explications rationalistes. « *Celui* qui en boit » peut être :

1. Le sujet religieux en propre. C'est le cas de Bernard qui cherche à convertir ses auditeurs à la quête du baiser spirituel en marquant l'absolue singularité, voire l'herméticité de ce vécu[41]. Celui qui décide de faire coïncider l'histoire qu'il est avec l'histoire christique du salut se dirige assurément vers une expérience noétique qui ne ressemble en rien à ce qu'il a déjà pu vivre. Une fois encore, on s'aperçoit que c'est la collusion entre *Geschichte* et *Heilsgeschichte* qui procure la *clavis hermeneutica* permettant de pénétrer dans l'intime du vécu religieux.
2. Dans le cadre déjà évoqué d'une phénoménologie religieuse, on peut aussi très bien imaginer que *celui* qui en boit est le phénoménologue lui-même. Si, comme nous l'avons postulé, le phénoménologue n'est pas un profane mais un initié, il a peut-être bien accès à la « source scellée ». De plus, c'est presque pour lui un passage obligé de s'abreuver au moins une fois à la source (ce qui est le cas pour Heidegger, personne ne pourrait raisonnablement dire l'inverse), ne

[38] N. Monseu, art. cit., p. 25.
[39] GA 1, p. 410 ; trad. fr., p. 231.
[40] S. Patriarca, art. cit., p. 155.
[41] Saint Bernard, *Sermons sur le Cantique des cantiques*, *op. cit.*, p. 101 *et passim*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

serait-ce que pour savoir de quoi il est amené à parler. Peut-on imaginer un Mikel Dufrenne se livrer à une phénoménologie de l'art sans sensibilité esthétique et sans goût des belles œuvres ? Pareillement, peut-on seulement penser que Lévinas aurait été personnellement aveugle au Visage ? Cela n'est guère plausible.

Celui qui *en* boit *en* contient toujours déjà un peu en soi, car il y a nécessairement goûté au moins une fois. C'est pour cette raison qu'il a potentiellement accès à la source. On a beau être phénoménologue, ambitionner de fonder une science originaire de la vie en soi, on n'en reste pas moins dépendant de sa propre histoire. Ainsi, lorsque, comme Heidegger, on a baigné dans la religiosité et on éprouve le besoin d'y revenir, même en possession d'un nouvel arsenal philosophique et par le biais de la conceptualité phénoménologique, on ne peut rester insensible à l'expérience intérieure de type religieux.

Fonder, c'est comprendre

Le développement précédent demande de revenir sur la notion de *Grunderfahrung* et de montrer qu'elle « n'est pas seulement temporellement première (peut-être n'en a-t-elle pas même besoin) mais première au sens de *fondatrice* ». Cela peut signifier que l'expérience fondamentale est un point de départ absolu, non pas dans l'ordre du temps linéaire, mais dans l'ordre essentiel du vécu. L'expérience fondamentale s'éclaire (par) elle-même. On peut ici éventuellement distinguer trois niveaux de fondation. 1. Sur le plan intentionnel, l'expérience fondamentale est fondatrice en ce sens qu'elle recèle le ou les modes d'expressions de la « synthèse passive » qui est, semble-t-il, à l'origine de la constitution de Dieu dans la conscience (au moins partiellement, puisque la prière semble représenter une voie alternative ou complémentaire selon la façon dont on la considère). 2. Sur le plan de l'intuition, il n'est pas compliqué de se rendre compte que l'expérience fondamentale est fondatrice parce qu'en tant que lieu de donation de l'intuition originaire, elle reconduit au lieu originel de la formation du sens – la *Selbstgegenbenheit* de la signification – qui n'est autre que le sujet religieux *en propre*. 3. Enfin, l'expérience fondamentale peut être considérée comme fondatrice parce qu'elle est le résultat d'une *réduction* phénoménologique. Dans ce contexte, l'arrachement à l'attitude naturelle est un renversement des « actes théorétiques » qui laisse apparaître la seule expérience pré-théorétique,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fondamentalement fondatrice. En rejoignant son fondement, son action et sa fonction fondatrice, l'expérience trouve en elle-même le principe de sa propre compréhension.

Résister, c'est montrer son authenticité

Maintenant que l'expérience fondamentale a reçu son qualificatif le plus central, celui de « fondatrice », il est possible de lui appliquer une nouvelle détermination originaire ayant trait à sa structure et à son orientation. « L'expérience mystique comme expérience fondatrice n'évoque pas un contenu de décision définitif, mais plus profondément, quelque chose d'*autonome*, un vécu qui ouvre un horizon »[42]. L'interprétation que fait P. Capelle de ce passage est très juste en ce qu'elle souligne que l'expérience fondatrice est au fondement d'une attitude qui se caractérise par son extrême ouverture sur la vie religieuse, sur la totalité de ses manifestations, sans préjugé définitif aucun. Il n'empêche que si elle n'évoque pas de contenu de décision définitif, c'est précisément parce qu'elle refuse de se laisser dicter sa propre loi par l'Église, par la philosophie scolastique, etc. À cet égard, il est significatif que Heidegger éprouve le besoin de remonter à la théologie de Bernard, en deçà du XIII^e^ siècle à partir duquel on a pu observer l'introduction d'une pensée incapable de rendre compte du vécu religieux originaire et de l'immédiateté de l'expérience religieuse.

Là où nous ne sommes pas totalement d'accord avec Capelle, c'est lorsqu'il choisit de conserver la traduction par Greisch de « *Eigenbeständig[es]* » par « *autonome* ». En effet, Heidegger ne dit pas « eigenständig » = « autonome ». Selon nous, il faut bien plutôt comprendre l'association du « eigen » = « propre » dont nous avons souligné l'importance plus haut, et de l'adjectif « beständig » que nous choisissons de traduire ici par « résistant ». Cela nous permet de former l'expression « proprement-résistant », un qualificatif un peu alambiqué mais plus proche du texte. Bien sûr, l'idée d'autonomie est là, mais il faut également rapprocher le « beständig » de l'herméticité du vécu dont nous avons parlé plus haut. Ainsi, Heidegger met encore un peu

[42] P. Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 168 ; cf. aussi, du même auteur, « Phénoménologies, religion et théologies chez Heidegger », art. cit., p. 187.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plus en avant l'idée de solidité. Le vécu mystique, particulièrement chez Bernard, est à toute épreuve. Il tire sa consistance et son épaisseur de son historicité, qui se nourrit en réalité de l'histoire du salut. Nous ne nous lassons pas de répéter que, pour Bernard comme pour beaucoup d'autres mystiques authentiques, « l'histoire du salut est immédiatement conçue comme l'histoire de tout homme »[43].

5. Excursus : de quelques concepts fondamentaux de la phénoménologie

Dans ce petit interlude, il nous faut essayer de comprendre la transition entre la fin du premier feuillet (daté du 6 septembre 1918) et le début du second (daté du 10 septembre 1918). Dans ces deux moments liés de la note, Bernard disparaît momentanément pour laisser place à de pures réflexions sur la méthode phénoménologique et les différentes voies qui s'offrent à elle. Heidegger commence par affirmer « la nécessité d'un coup de sonde dans la radicalité universelle de la description intuitive phénoménologique et d'absence de présupposé [*Voraussetzungslosigkeit*] ». La compréhension de cette réflexion appelle à son tour un coup de sonde dans la vision heideggerienne de la phénoménologie, et plus particulièrement dans son positionnement vis-à-vis de Husserl[44]. Commençons par rappeler la définition husserlienne de la notion de « constitution » au § 86 des *Ideen I*. Celle-ci se définit sommairement comme « le processus grâce auquel les noèses animent et synthétisent le divers hylétique »[45]. Plus spécifiquement, le problème de la constitution chez Husserl demande de se confronter à « l'absolu phénoménologique, c'est-à-dire la temporalité originaire, qui définit la conscience comme telle »[46]. Heidegger met cette interprétation en doute un peu plus haut dans la note lorsqu'il écrit que « la constitution de la cohésion du vécu noético-religieux est historique »

[43] P. Nouzille, art. cit., p. 61.
[44] Pour ce faire, nous nous aidons des réflexions de Jean Greisch qui discute la critique du concept husserlien de constitution par Didier Franck. Cf. J. Greisch, *BA* III, pp. 276–279, à propos de D. Franck, *Dramatiques des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.
[45] *Ibid.*, p. 277.
[46] *Ibid.*, pp. 277–278.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et qu'elle n'a peut-être même pas besoin d'être « temporellement première ». Il ne s'agit pas de rejeter la définition husserlienne mais de rectifier le tir du maître. Pour Husserl, « la conscience originaire du temps est donnée dans le sentir, dans une "archi-impression" »[47]. Problème : « la phénoménologie, qui veut penser radicalement le *sens d'être* de toute réalité, se trouve alors confrontée au redoutable paradoxe suivant : l'*intentionnalité*, qui est le "milieu universel de tout vécu de conscience" a, en dernière instance, pour condition de possibilité quelque chose qui n'est pas intentionnel : "l'archi-impression" »[48]. C'est peut-être ici que la phénoménologie husserlienne atteint ses limites. Et si l'expérience fondamentale et fondatrice de Heidegger correspondait en fait à « l'archi-impression » de Husserl ? C'est notre parti que de rapprocher les deux notions, tout en précisant bien qu'elles ne se ressemblent qu'en vertu de la place qui est la leur dans l'*ordre* des raisons phénoménologiques. C'est-à-dire qu'en réalité, dans le feu de l'action phénoménologique, elles n'ont plus grand chose à voir l'une avec l'autre.

Ce qui les rapproche peut être résumé en peu de mots. L'expérience fondamentale joue chez Heidegger le *rôle* de l'archi-impression chez Husserl. Toutes deux se trouvent à l'absolu commencement du vécu. Cela est confirmé dans le paragraphe suivant, dans lequel Heidegger parle des « *Urerlebnisse* » religieux (= proto-vécus religieux), un mot que Husserl utilise dans le § 78 des *Ideen I* comme synonyme des « *(archi-)impressions*, qui représentent les vécus *absolument originaires* »[49].

Pour ce qui est des aspects sur lesquels les deux notions se séparent, il convient de répartir l'analyse sur différents plans.

1. L'expérience fondamentale de Heidegger est directement connectée à l'historique, ce qui n'est pas le cas chez Husserl. Bien que, pour ce dernier, l'archi-impression soit la conscience originaire du temps, le temps husserlien n'est pas l'historique heideggerien et vice-versa. Par ailleurs, l'expérience fondamentale historique, fondatrice et proprement-résistante de Heidegger constitue un noyau bien plus complet que l'archi-impression husserlienne. *Grunderfahrung* et archi-impression sont toutes deux amenées à subir des modifications.

[47] *Ibid.*
[48] *Ibid.*
[49] E. Husserl, *Ideen I*, p. 149 ; trad. fr., p. 255.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Toutefois, pour Heidegger, c'est l'expérience fondamentale qui détermine fortement les modifications, qui imprime un rythme au vécu ; tandis que chez Husserl (du moins est-ce notre interprétation), l'archi-impression se laisse davantage porter par le flux du vécu et, de fait, ne possède pas cette solidité et ce pouvoir de détermination absolue qu'elle a chez Heidegger. Chez Husserl, la phase (temporelle) originaire du vécu qui circonscrit l'archi-impression « ne cesse de s'écouler continûment »[50] ; tandis que chez Heidegger, même si cette idée n'est pas clairement remise en cause, l'historique fondateur marque un point d'ancrage beaucoup plus profond et, par suite, beaucoup plus influent sur le flux du vécu lui-même. Enfin, on note au passage que Heidegger, anticipant ses recherches sur Augustin, bouscule la conception husserlienne de la conscience intime du temps en essayant de faire passer le souvenir du côté des éléments constitutifs de l'expérience fondamentale, alors que Husserl tendait à en faire une modification, et donc un élément plus ou moins dérivé.

2. La seconde différence de taille entre Heidegger et Husserl est que le premier se meut présentement dans le champ de la phénoménologie de la religion, ce qui n'était pas le cas du second. En apposant l'adjectif « religieux » derrière le terme « *Urerlebnis* » (idem lorsqu'il est question de « constitution *noético-religieuse* de cohésion du vécu »), Heidegger bouleverse le canon de la phénoménologie husserlienne. Greisch écrit que, pour des penseurs critiques vis-à-vis de Husserl tels que D. Franck ou J. Derrida, « [...] toute auto-affection se double nécessairement d'une hétéro-affection : l'archi-impression provient de l'autre »[51]. D'une certaine manière, il en va de même dans la phénoménologie de la religion heideggerienne. Nous avons vu que Heidegger esquisse la présence et l'action d'un « autre » dont on peut difficilement penser qu'il n'est pas Dieu. L'expérience fondamentale religieuse a lieu en vertu d'une hétéro-affection divine qui lui « communique » ou lui « impulse » la croyance originelle, qui sera amenée à « subir » des modalisations.

Faut-il conclure, par exemple avec Franck, qu'au « niveau de l'absolu phénoménologique [...] il est impossible de faire appel aux ressources

[50] *Ibid.*
[51] J. Greisch, *BA* III, p. 278.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la description intentionnelle et d'en mettre en œuvre le principe fondamental selon lequel le mode de donnée révèle l'être du donné »[52] ? On ne peut raisonnablement affirmer que Heidegger est allé aussi loin. Cependant, le fait que, en ce qui concerne l'expérience fondamentale religieuse, il préfère parler de « description intuitive » plutôt que de « description intentionnelle » n'est peut-être pas un hasard et laisse penser qu'il avait vu là un véritable problème de la phénoménologie husserlienne. Greisch souligne judicieusement que des termes tels que constitution, réduction, donation, intuition, auto-affection, intention, etc. ne sont pas interchangeables. Il faut alors se demander dans quelle mesure l'emploi de l'une ou l'autre de ces notions « modifie le concept même de "raison phénoménologique" »[53]. Force est de constater que le cœur de la raison de la phénoménologie de la religion heideggerienne a ses raisons que la phénoménologie transcendantale husserlienne ne connaît pas.

6. Du tout de l'étape et de l'étape au Tout

L'analyse a déjà montré à de multiples reprises que le vécu mystique grandit et se développe par et dans l'historique. Au fur et à mesure que le sujet religieux avance dans la connaissance de Dieu, c'est soi-même qu'il découvre (cf. par exemple 312). Heidegger reconnaît donc l'existence d'un processus qui mène d'un état de conscience à un autre, éventuellement jusqu'à l'extase mystique. Cependant, le sujet religieux n'est jamais éclaté. Il demeure toujours sur un chemin au sein duquel on peut dire qu'il existe « une "cohésion essentielle" immanente à la gradation ». Le vécu mystique se caractérise par une avancée compacte et ne se disloque pas en passant d'une étape à une autre. Cette capacité de concentrer toute l'essence du vécu à chaque pas vers Dieu est la caractéristique même de la recherche mystique. « Nolo repente fieri summus ; paulatim proficere volo » : « Je ne veux pas atteindre le sommet tout d'un coup ; je veux progresser peu à peu »[54]. Avec Bernard,

[52] D. Franck, *op. cit.*, p. 117 ; cité par J. Greisch, *BA* III, p. 279.
[53] J. Greisch, *BA* III, p. 277. En s'interrogeant sur la nature même et le fonctionnement de la « raison phénoménologique » heideggerienne, nous avons quitté la ressemblance qui ne concernait que l'« ordre » de la raison ou des raisons phénoménologiques.
[54] Saint Bernard, *Sermons sur le Cantique des cantiques*, *op. cit.*, III, 3, p. 106 (latin p. 107).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger privilégie non pas une mystique du choc, de l'extase immédiate et violente, mais une rencontre avec Dieu qui s'opère par étapes. Cela marque, d'une part, l'évolution et la pénétration du *Dasein* religieux au sein du monde de la vie et, d'autre part, la volonté de rendre possible la compréhension de cette progression. Toutes les mystiques authentiques favorisent la compréhension parce qu'elles s'efforcent de penser le tout de l'étape à l'intérieur du chemin qui mène de l'étape au Tout.

Prenons l'exemple de Bernard. Le troisième Sermon qui fait l'objet de l'analyse heideggerienne est divisé en trois parties qui exposent les trois célèbres baisers spirituels. Il s'agit de sa façon personnelle d'envisager la gradation mystique. Thérèse d'Avila, par exemple, privilégiera l'image des demeures et des châteaux. Les trois baisers de Bernard correspondent aussi très clairement aux trois degrés de vérité que l'on trouve dans son premier ouvrage, *Les degrés de l'humilité et de l'orgueil*. Ces trois degrés sont respectivement l'humilité, la charité et la contemplation. Ce qui est intéressant est le fait que ces trois étapes soient définies comme trois vérités. Elles ne s'excluent pas l'une l'autre mais, au contraire, se complètent. On retrouve ici l'idée de Heidegger selon laquelle il y a une « "cohésion essentielle" immanente à la gradation ». Bernard dirait : il y a une vérité immanente à chaque étape, humilité, charité, contemplation. On peut dire que Heidegger transpose ici un principe mystique sur le terrain de la phénoménologie.

Le premier baiser est celui des pieds[55]. En se purifiant par le regret et la pénitence, le sujet religieux dépasse une première fois ses propres limites. Il est impensable qu'il espère contempler Dieu avant d'être parvenu à l'humilité. Même si celle-ci n'est qu'un passage, elle fait déjà sens pour elle-même. Le premier moment de cette théologie qui vise l'union à Dieu est constitué par la connaissance de soi. Re-connaître ce que nous sommes, l'histoire que nous sommes dirait Heidegger, est une étape dans laquelle le sujet religieux s'*accomplit* une première fois. On a là le motif protologique que nous avons déjà évoqué plus haut : « L'humilité ramène à la forme pure en laquelle l'homme a été créé. L'homme n'est rien de propre parce que son être est d'être image et ressemblance dans cette transparence à Dieu »[56]. Certes, on pourrait s'en tenir là et penser

[55] Saint Bernard, *Sermons sur le Cantique des cantiques*, pp. 101–105.
[56] P. Nouzille, art. cit., p. 161.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que ce *Vollzug* suffit. Mais ce n'est pas le cas de Bernard, qui entend montrer que, bien que cet accomplissement se suffise à lui-même, il *indique* également la direction d'une étape ultérieure : « Après avoir ainsi déposé sur ses pieds le premier baiser, tu n'auras pas pour autant l'audace de t'élever aussitôt au baiser de la bouche »[57]. L'humilité laisse entrevoir un au-delà d'elle-même – en l'occurrence la contemplation – mais elle n'y donne pas directement accès. En jouant sur la signification du terme *Zusammenhang*, c'est-à-dire en la dédoublant, on peut dire qu'il y a des « connexions » entre les « cohésions » et que celles-ci sont régies par un ordre qu'il s'agit de respecter. Ainsi Bernard en vient à exposer le « second degré » ou le passage par « le baiser intermédiaire »[58].

Le second baiser est le « baiser des mains ». Il consiste dans l'accès à une confiance en Dieu davantage développée, notamment au travers des bonnes œuvres. C'est l'étape de la consolidation du vécu. La prise de conscience de soi-même et de ses possibilités s'accentue grâce à l'adoption et l'appropriation de la forme spécifique de piété qu'est la charité. La conscience n'est plus seulement alertée par le fait qu'elle est histoire, elle commence à y participer activement. Le sujet mystique *devient* ce qu'il *est* en faisant l'expérience de soi-même et l'expérience de Dieu dans le temps. Heidegger est très proche de Saint Bernard lorsque ce dernier pense la charité comme ce qui « donne à l'homme de persévérer dans la conversion »[59]. Cet effort toujours renouvelé est une caractéristique centrale de la vie religieuse authentique selon Heidegger. La charité est amour de Dieu [ἀγάπη] et « Dieu est charité » (1 Jean 4,8), « on peut donc avec raison appliquer le nom de charité à la fois à Dieu et au don de Dieu »[60]. En affirmant que la charité donne la charité, Bernard confirme la cohésion essentielle immanente au second degré de vérité[61]. Mais une fois encore, le tout de l'amour porte en lui-même les conditions de son dépassement. L'amour *vise* l'union, il fait référence à

[57] Saint Bernard, *Sermons sur le Cantique des cantiques*, p. 105.
[58] *Ibid.*
[59] P. Nouzille, art. cit., p. 162.
[60] F. Nef, « *Caritas dat caritatem*. La métaphysique de la charité dans les *Sermons sur le Cantique des cantiques* et l'ontologie de la contemplation », in R. Brague, *op. cit.*, p. 96.
[61] Il ne s'agit donc en rien d'une tautologie dans laquelle Bernard se serait enfermé. Pour plus d'explications sur cette question, cf. F. Nef, art. cit., pp. 98–99.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un autre que soi qui, bien qu'il le concerne, n'est pas lui. C'est pourquoi le chemin mène du baiser des mains au baiser de la bouche, de la charité à la contemplation.

F. Nef souligne avec raison que « Bernard a bien soin de faire de ce baiser [de la bouche] non quelque chose d'immédiat (le symbole d'une fusion), mais le couronnement d'une assomption de la nature humaine par le Verbe »[62]. Le passage d'une cohésion à une autre montre qu'elles ne sont pas sans rapport mais, au contraire, qu'elles sont essentiellement connectées[63]. Bernard commence ainsi son exposé du troisième et dernier baiser : « Enfin, ayant déjà une double expérience de la complaisance divine grâce à ces deux baisers, tu peux peut-être prétendre à des expériences plus hautes sans crainte d'être confondu. Car à mesure que tu grandis dans la grâce, tu sens aussi ton cœur se dilater dans la confiance »[64]. On comprend maintenant que c'est sans doute à cette dernière phrase que Heidegger fait référence lorsqu'il écrit plus haut : « Religiöses Erlebnisverlangen und Sichmühen um Jesusgegenwart als echt nur möglich als *erwachsen* aus einer Grunderfahrung ». Nous avions défini plus haut l'expérience fondamentale heideggerienne comme celle de la grâce. Bernard vient confirmer cette hypothèse. La contemplation du baiser de la bouche est possible parce que le vécu qui l'expérimente a grandi et s'est fortifié dans l'expérience fondamentale de la grâce. Le troisième degré de vérité selon Saint Bernard est résumé par Guillaume de Saint Thierry en des termes forts éclairants : « Ainsi, ta vérité, qui est aussi la vie à laquelle on va, par laquelle on va, nous écrit la pure, vraie et simple forme de la divine et vraie sagesse (*divinae et vera philosophiae*) »[65]. Bien que nous n'ayons pas l'intention de rentrer dans des considérations d'ordre christologique et trinitaire maintenant, notons tout de même que si la contemplation mène à l'intensité de vécu la plus forte, c'est parce que « la signification du baiser est directe, immédiate, car "la bouche du Père *signifie* le Fils" »[66]. Mais à son tour, la

[62] F. Nef, art. cit., p. 102.
[63] *Ibid.*, p. 103 : « la contemplation est le sommet d'une séquence : *lectio-meditatio-contemplatio* ».
[64] Saint Bernard, *Sermons sur le Cantique des cantiques*, pp. 108–109.
[65] Cité par F. Nef, art. cit., p. 104.
[66] Saint Bernard, *Œuvres choisies* 89, vol. 2, p. 125 ; cité par F. Nef, art. cit., p. 101. Nous soulignons.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contemplation comme cohésion n'est possible que parce qu'elle reprend et relève humilité et charité : « les trois degrés de vérité s'impliquent mutuellement [...] l'exercice de la charité est déjà l'union à Dieu et peut être présenté comme anticipation eschatologique [...] Vie pratique et vie contemplative sont intimement liées ; et pour cette raison, le principe de l'union est la conformation de l'homme au Christ »[67]. L'analyse des trois baisers ou degrés de vérité nous a donc bien permis de démontrer le tout de l'étape (de chaque étape) et de retracer le chemin qui mène de l'étape au Tout.

7. Le creuset mystique

La description de Bernard, si proche de la réalité et si envoûtante soit-elle, n'atteint cependant pas la précision phénoménologique. C'est la raison pour laquelle Heidegger cite encore : « Citius placas eum [Deum], si mensuram tuam servaveris et altiora te non quaesieris »[68]. Capelle résume bien le problème auquel on est confronté : « La question, sans doute la plus délicate de toutes ici, est de savoir comment, dans cette expérience religieuse fondatrice, les réalités vécues par le sujet telles que "le plus haut que toi et moi", "ce qui nous est supérieur", sont maintenues comme telles au moment où elles continuent d'émaner de l'expérience »[69]. Pour Heidegger, les réalités vécues religieuses doivent émaner continuellement de notre rapport à Dieu et, d'ailleurs, c'est *en* Lui, au sens où Paul comprend le *in Christo*, que les cohésions essentielles deviennent effectives. La tendance fondamentale de la vie, le « vivre-plus », nous apprend que la réceptivité est l'originaire du monde religieux. Le monde de la vie religieuse reçoit de Dieu tout à la fois son corps, ses habits et sa nourriture. Ce n'est donc pas un hasard si la *Selbstwelt* décrit par Heidegger s'anime et vit sur le même principe.

Avant d'aller plus loin, Heidegger donne un aperçu du creuset mystique. On y trouve de nombreux phénomènes religieux, tous présents dans la théologie bernardine, naturellement : des réalités vécues telles que le rassemblement intérieur [*inneren Sammlung*] qui repose lui-même sur

[67] P. Nouzille, art. cit., p. 162.
[68] Saint Bernard, *Sermons sur le Cantique des cantiques*, pp. 106–107.
[69] P. Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 168 ; cf. aussi, P. Capelle, art. cit., in *Studia Phaenomenologica*, p. 187.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des phénomènes comme le calme ou le silence. Il est aussi question de solitude (« un phénomène de l'existence historique personnelle comme telle »), de la prière et de ses différents degrés, ou encore de la concentration, de la méditation et de la prière de repos[70]. Tous ces phénomènes essentiellement cohérents concourent à la gradation du vécu religieux. Cela nous amène à revenir en arrière, vers ce que nous avions qualifié de « petite phénoménologie du silence » et qui représentait une tentative de reconstitution de l'organisation du vécu religieux autour de plusieurs phénomènes vécus. Nous avions fait remarquer que si les phénomènes sont distincts, l'expérience vécue mystique ne peut absolument pas être disloquée, sous peine de perdre sa signification, et de la faire disparaître du même coup de l'horizon du phénoménologue. L'unité est ce qui les fait exister. Et le ciment qui les fait tenir ensemble, c'est Dieu lui-même. Heidegger écrit : « le phénomène du processus de constitution de la présence de Dieu est un phénomène originaire ». Dieu n'est pas étranger au monde. Au contraire, explique Capelle, Dieu « est inscrit dans l'attitude qui cherche à le comprendre, à l'analyser et à l'interpréter »[71]. Les réalités religieuses sont toujours des réalités *vécues*. Le paradoxe de cette découverte est finalement qu'elle nous renseigne sur la conscience religieuse sans pour autant nous en dire plus sur Dieu : « Vous aussi, dirigez vos pas avec prudence dans le dédale des significations cachées, vous souvenant toujours de l'avertissement du Sage : "Ne cherche pas ce qui est trop élevé et ne scrute pas ce qui est au-dessus de tes forces" »[72].

8. L'entrée déclarée en herméneutique : La « pré-percée » et son absolue singularité

Les premiers pas en herméneutique

Entre l'étude de Saint Bernard de Clairvaux et celle de Sainte Thérèse d'Avila, Heidegger fait une déclaration de taille, peut-être l'une des plus

[70] Nous n'avons pas livré d'analyse détaillée de ces nombreux phénomènes en cette fin de commentaire car (i) nous les avons tous déjà rencontrés et explicités au moins une fois ; (ii) cela nécessiterait une plongée dans l'œuvre de Bernard qui nous entraînerait trop loin du propos heideggerien.

[71] P. Capelle, *op. cit.*, p. 168.

[72] Saint Bernard, *Sermons sur le Cantique des cantiques*, VIII, 6, p. 185.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

importantes de l'esquisse, lorsqu'il associe pour la toute première fois le terme « herméneutique » à son entreprise phénoménologique. Nous le citons : « L'analyse, c'est-à-dire l'herméneutique, travaille dans le "moi" historique. La vie en tant que religieuse est déjà là. Il n'est pas question d'analyser une conscience matérielle objective et/ou neutre. Il s'agit plutôt de détecter en tout les déterminations spécifiques de sens » [*Die Analyse, d. h. die Hermeneutik, arbeitet im historischen Ich. Das Leben als religiöses ist bereits da. Es ist nicht so, als würde ein neutrales Sachbewusstsein analysiert, sonder in allem ist die spezifische Sinnbestimmtheit herauszuhören*]. Deux grandes remarques s'imposent à propos de ce passage clé.

1. L'exégèse de ce passage est parfaitement résumée par Capelle qui explique que, « décrire phénoménologiquement, c'est rejoindre le moi historique qui existe en interprétant son monde qui est aussi bien la demeure de Dieu »[73]. On observe une nouvelle fois une tendance très nette de la part de Heidegger à reconnaître l'existence d'une phénoménologie religieuse. La phénoménologie n'est pas « absorbée » par son objet, mais l'étude phénoménologique de la religion *nécessite* que l'on reconnaisse l'originarité de son monde et de ses manifestations. Il ne s'agit pas là d'un simple postulat scientifique, mais plutôt d'une sorte de pari pascalien que la phénoménologie se voit dans l'obligation d'accepter pour aller plus loin dans l'analyse. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, il n'y a pas compromission de la phénoménologie avec la vie religieuse. Il faut seulement se faire à l'idée que la découverte du monde religieux va de pair avec l'acceptation de son rythme et de ses règles. Loin de nous l'idée de faire de Heidegger un croyant superstitieux, mais nul doute que sa démarche se rapproche à certains endroits davantage de celle d'un Blondel que d'un Husserl. Certes, « la philosophie elle-même, en tant que telle, est athée, dès lors qu'on la comprend radicalement »[74] ; mais force est de constater que la vie religieuse, « toujours là » [*bereits da*], l'amène

[73] P. Capelle, *op. cit.*, p. 168.

[74] GA 61, p. 199. Le jeune Heidegger de 1918 n'est pas celui de 1921–1922. N'omettons donc pas de souligner la différence de vue qu'il peut y avoir entre le premier, tout juste sorti du catholicisme et tout frais entré (non au sens purement confessionnel, bien que Husserl en ait douté un moment) dans le protestantisme, et le second qui, par le truchement d'Aristote semble-t-il, a commencé son travail d'éloignement de la vie religieuse.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à se courber sensiblement, cependant qu'elle ne perd ni de sa vitalité ni de sa scientificité. Et selon nous, seule l'herméneutique théo*logique* rend possible ce tour de force. Est-ce une coïncidence si Heidegger emploie le vocable « herméneutique » pour la première fois dans le cadre de sa proto-phénoménologie de la religion ? Rien n'est moins sûr. Si le monde que la phénoménologie doit analyser est aussi bien la demeure de Dieu, alors il est tout à fait plausible que la discipline se dédouble et crée une méthode annexe capable d'explorer le terrain en question, en éclaireur. L'herméneutique théo*logique* ne remplace pas la phénoménologie de la religion, elle l'assiste dans chacun de ses pas, la suit comme son ombre pour lui permettre d'avancer là où elle n'en pas les moyens directs ou l'audace. En somme, là où son prétendu athéisme l'empêche d'accéder. Notre hypothèse trouve un écho dans un passage bien connu du cours de 1923, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, dans lequel Heidegger fait du jeune Luther son « compagnon » [*Begleiter*][75]. Il faut comprendre que l'herméneutique luthérienne a *suivi*, *épaulé* et *soutenu* le jeune Heidegger dans son parcours et sa progression phénoménologique. Si donc, comme nous l'avons montré, l'herméneutique théo*logique* de Heidegger trouve au moins partiellement ses racines chez Luther, on est en droit d'affirmer que tout ce que nous avons dit d'elle jusque là est justifié.

La question demeure cependant de savoir quels rapports entretiennent chez Heidegger la science apparente, la phénoménologie de la religion, et la science cachée, l'herméneutique théo*logique*. Peut-on et doit-on analyser l'herméneutique théo*logique* en terme de « blanc » ou de « dette impensée » ? Comment s'opère le passage du savoir de l'une à l'autre de ces deux disciplines ? Autant de questions auxquelles il est encore difficile de répondre, puisque l'une et l'autre sont, dans l'esquisse, encore à l'état de projet. Il nous faudra étudier cela de près dans un prochain travail à partir des cours de 1920/1921 afin de remettre notre hypothèse à l'épreuve. Mais pour l'heure, nous pouvons tout de même dire qu'il y a bien une herméneutique théo*logique* déployée dans l'esquisse. L'analyse, Heidegger le dit lui-même, doit être comprise comme « herméneutique » ; et son objet, le monde de la vie religieuse est la demeure de Dieu. Un *discours* philosophique (donc rationnel) sur la demeure de Dieu implique une

[75] GA 63, p. 6.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« THÉO-*logie* », et lorsque ce discours veut dépasser le simple stade de la description (une tâche que Heidegger appelle de ses propres vœux dans cette note) pour atteindre au comprendre originel [*Urverstehen*], il lui faut nécessairement s'adjoindre les services de l'« herméneutique ».

2. La deuxième remarque concernant l'émergence de la notion d'herméneutique dans l'esquisse s'inscrit dans le prolongement de la précédente. Elle nous amène à discuter brièvement la thèse de Kisiel concernant la « percée herméneutique » [*hermeneutic breakthrough*][76]. L'avancée réalisée par le chercheur dans ce domaine est à la fois indiscutable et inestimable. Ses travaux pionniers ont montré avec raison toute l'importance des premiers écrits pour le développement ultérieur de la pensée heideggerienne[77]. Il faut toutefois admettre que la toute première « percée herméneutique » ne s'opère pas dans les KNS mais dans *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale*. Le feuillet que nous étudions date du mois d'août 1918 et la bibliographie la plus récente et la plus fiable tend fortement à confirmer que cette note rédigée sur le front est antérieure aux KNS[78].

[76] Cf. T. Kisiel, *Genesis*, pp. 21–68.

[77] *Ibid.*, p. 458. « Could it be that the hermeneutic breakthrough of 1919 already contains *in ovo* everything essential that came to light in the later Heidegger's thought ? Could it be that there is nothing essentially new in the later Heidegger after the turn, for all is to be found at least incipiently in that initial breakthrough of the early Heidegger ? Could it be that not only BT but all of Heidegger can be reduced to this First Genesis, the hermeneutic breakthrough to the topic in KNS 1919 ? ». Cette thèse pourrait néanmoins être discutée. Pour notre part, nous voyons deux premiers Heidegger distincts qui ont peu à voir l'un avec l'autre (c'est d'ailleurs ce que laisse apparaître l'auto-interprétation tardive et rétrospective de Heidegger lui-même) ; et le premier nous semble bien plus sympathique et plus fécond que le second. Une opinion qui n'engage que nous, naturellement.

[78] Cf. la bibliographie établie par T. Kisiel et A. Denker dans notre introduction spéciale. Elle se base sur les manuscrits originaux de Marbach, nous le rappelons. Les KNS ont été prononcées entre le 25 janvier 1919 et le 16 avril 1919 (cf. B. Heimbüchel, *Nachwort* à la GA 56/57, p. 215). Il est fort probable que Heidegger les ait préparées entre deux et quatre mois auparavant. De plus, la percée herméneutique des KNS n'apparaît qu'à la fin du cours. Ce qui laisse penser que, en août 1918, la rédaction des KNS n'était pas encore entamée et que le feuillet sur Bernard et Thérèse a l'antériorité chronologique).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'herméneutique de la vie facticielle n'est pas née en terrain neutre, mais dans le contexte de recherches en phénoménologie de la religion. La pré-compréhension heideggerienne de l'herméneutique est donc religieuse ou théo*logique*. Qu'on le veuille ou non, cela a des conséquences sur l'ensemble de la phénoménologie herméneutique du jeune Heidegger[79]. De la même manière que Kisiel invitait à relire l'habilitation sur Duns Scot avec les yeux de Lask, et donc de relire Lask lui-même[80] ; nous pensons qu'il est nécessaire de relire l'herméneutique de la vie facticielle avec les yeux de l'herméneutique théo*logique*. Cela suppose que l'on se penche à nouveau frais sur les textes bibliques, Ancien et Nouveau Testaments, les classiques de la théologie mystique tels que Bernard, Maître Eckhart, Bonaventure, Thérèse d'Avila, Tauler, Luther (qui représente une source en propre), Schleiermacher et Dilthey, dans leur dimension religieuse et, enfin, tous les théologiens, majoritairement protestants et initiés à l'herméneutique, auxquels Heidegger s'est intéressé de près ou de loin (Ritschl, Harnack, Hermann, la RGS, etc.). Cette tâche représente très exactement l'idée-force de notre travail. La première partie, qui s'achève sur cette note, en fournit un premier aperçu en même temps qu'elle annonce les recherches qui restent encore à accomplir.

Questions d'intuition

L'annonce de la nature herméneutique de l'analyse phénoménologique est immédiatement suivie par la levée d'un « problème » connexe : « l'eidétique intuitive n'est, en tant qu'*herméneutique*, jamais neutre-théroétique, mais elle ne possède elle-même l'*oscillation* [*Schwingung*] du monde de la vie authentique qu'*eidétiquement* ». Ce passage fait référence à deux dimensions parallèles de l'analyse heideggerienne. Il y a, d'une part, une nouvelle explication avec Husserl et, d'autre part, une discussion sur le statut phénoménologique de la religion. La phénoménologie développée par le maître a l'ambition de ne pas demeurer une simple « science de l'expérience », mais de s'élever au rang de « connaissance rationnelle

[79] Nous laissons de côté la question de savoir si le « Heidegger II » en porte lui aussi les traces.

[80] Cf. T. Kisiel, « Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask ? », in D. G. Chaffin (ed.), *Emil Lask and the Search for Concreteness*, Athens, Ohio University Press, 1993.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du monde »[81]. Cela ne signifie pas qu'elle soit davantage pertinente que l'herméneutique de la vie facticielle heideggerienne. Inversement, cela ne signifie pas non plus que l'analyse heideggerienne soit dépossédée de toute dimension rationnelle. Il faut cependant admettre que Husserl et le jeune Heidegger n'ont pas compris la notion d'expérience de la même manière. Selon toute vraisemblance, Heidegger entend discuter le principe central de la phénoménologie husserlienne qu'est l'*a priori*. Certes, on ne peut confondre Husserl ni avec Windelband, ni avec Troeltsch. Mais cela n'empêche pas de chercher ce qui pose problème dans la déclinaison phénoménologique de l'*a priori*. Ce qui fait problème, précisément, c'est semble-t-il la conjugaison de ce principe avec la vie religieuse. Avec Heidegger, on assiste à l'association nouvelle de deux termes, intuition eidétique et herméneutique, pour la première fois dans l'œuvre[82]. Greisch nous aide à brosser un tableau provisoire :

> Il ne s'agit pas de contester le rôle que l'intuition joue dans la phénoménologie, mais d'admettre que "le niveau premier de la recherche phénoménologique est au contraire le comprendre" (GA 58, pp. 237–238). C'est cette phrase qui contient à notre avis l'essentiel de la mutation herméneutique de la phénoménologie. Elle postule qu'il n'y a pas d'évidence eidétique qui ne soit en même temps une évidence herméneutique. Il faut donc tenir en même temps l'affirmation que tout "comprendre s'accomplit dans l'intuition" et que, "en partant du comprendre, le concept d'essence reçoit un sens nouveau" (GA 58, pp. 240–241)[83].

Sur ce point, nous sommes entièrement d'accord et notre analyse des passages au sein desquels la phénoménologie husserlienne ou l'herméneutique sont sous-entendues tend à confirmer cette interprétation. Par contre, nous ne souscrivons qu'à moitié à la résultante de ce constat :

> Nonobstant l'importance décisive de ce déplacement, il reste que la phénoménologie herméneutique, tout comme la phénoménologie husserlienne, n'admet qu'un seul

[81] E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, *op. cit.*, p. 111.
[82] Une fois encore, cette note sur Bernard précède les KNS qui utiliseront l'expression « intuition herméneutique ». Cf. GA 56/57, p. 117.
[83] J. Greisch, *O&T*, pp. 25–26.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

critère, à savoir l'évidence des choses vues : "pas de réfutation, pas de contre-argumentation ; mais l'évidence qui comprend et la compréhension évidente des vécus, de la vie en et pour soi dans l'*eidos*"y (GA 56/57, p. 126)[84].

Notre parti consiste à montrer que la vie religieuse, qui est à la fois le creuset dans lequel naît la phénoménologie herméneutique et son premier champ d'*application*, a initialement exigé de la phénoménologie herméneutique une inflexion ou un détournement de certains principes husserliens. L'explicitation des fondements ultimes de la vie religieuse, telle l'expérience fondamentale de la grâce, a poussé Heidegger à contourner les critères apodictiques de la phénoménologie transcendantale, « l'évidence des choses vues » y compris. L'étude des phénomènes religieux conduit à refuser les restes de platonisme dans la pensée de Husserl, lequel écrit : « cette essence générale est l'*eidos*, l'*idea* au sens platonicien, mais saisie dans toute sa pureté et libre de toutes interprétations métaphysiques [...] »[85]. L'intuition eidétique chez Husserl sert à montrer qu'il n'existe qu'un seul monde d'essences fixes, objectives, voire éternelles ; alors que, pour Heidegger, la vie religieuse, fondamentalement soumise à « l'*oscillation* du monde de la vie authentique », tend à prouver qu'il n'en va pas exactement ainsi. L'*oscillation* indique de fortes variations qui interdisent de fixer un être objectif de l'intuition eidétique et de considérer que, suivant l'*a priori* husserlien, les vérités essentielles précèdent toute facticité de par leur validité[86]. Le problème n'est pas tant celui de la validité – une question qui a surtout trait au monde théorétique – mais celui du comprendre – puisque comme l'écrit Heidegger, l'eidétique intuitive *est* « *herméneutique* ». Et l'herméneutique, dans la région du monde religieux de la vie, connaît différents niveaux, différents mondes du vécu et non pas un seul. Ce que nous cherchons à montrer, un peu laborieusement peut-être, c'est que l'esquisse occupe une place absolument singulière dans l'élaboration de la méthode phénoménologique du jeune Heidegger. On y trouve l'idée fondamentale et jamais reprise par la suite (abandonnée aussi bien dans les KNS que dans les cours sur Paul et Augustin) que l'intuition des essences

[84] *Ibid.*
[85] E. Husserl, *Expérience et jugement*, § 87, p. 415 [411] ; cité par E. Housset, *op. cit.*, p. 113.
[86] E. Housset, *op. cit.*, p. 114.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans le cadre de la vie religieuse a quelque chose de mystique[87], et que l'analyse phénoménologique, archéologique, de l'expérience fondamentale ne peut échapper au phénomène initial et englobant de la grâce[88].

9. Sainte Thérèse d'Avila. Être mystique et voir phénoménologique

Nous en venons maintenant au dernier passage de l'esquisse. Le feuillet qui parle de Thérèse est loin d'être le dernier dans l'ordre chronologique, cependant qu'il ponctue les notes telles qu'elles ont été ordonnées dans la *Gesamtausgabe*. On y trouve une déclaration importante : « Le courant de la conscience [ou : le flux de conscience] est déjà religieux ; il est en tous cas motivé et tendu ainsi ». Dès lors, Heidegger se sent autorisé à affirmer que « Sainte Thérèse d'Avila voit, en *mystique*, phénoménologiquement ». L'idée, avancée plusieurs fois dans la note, selon laquelle phénoménologie et mystique se rejoignent, ou du moins se touchent, reparaît de nouveau, exemple à l'appui. De quoi donc est capable la « Thérèse phénoménologique » comme l'appelle Kisiel en écho au propos heideggerien [89] ? Pour répondre à cette question, il faut chercher du côté de son maître ouvrage, *Le Château de l'âme ou le livre des demeures*[90]. Le choix de Sainte Thérèse pour faire pendant à l'examen de la théologie de Saint Bernard n'est évidemment pas anodin. La première hérite indirectement de la mystique nuptiale mise en place par le second. Ce n'est donc pas un hasard si nous avons déjà rencontré chez Bernard nombre de thèmes centraux de la pensée de la religieuse espagnole : « pour Thérèse,

[87] C'est un peu comme si Heidegger appuyait l'analogie évoquée par Husserl de l'intuition des essences avec l'intuition mystique. Cf. E. Husserl, *Hua* II, p. 62.

[88] En cela, Heidegger n'a pas encore abandonné les vues de son article de 1912 « Religionspsychologie und Unterbewusstsein » (in GA 16, pp. 18–28). À cette époque, c'est le type d'explication « empirique-psychologique » qu'il combat en montrant que le phénomène religieux de la grâce n'est pas réductible aux actes intentionnels. Cf. sur ce point J. Van Buren, *The Young Heidegger*, p. 128.

[89] T. Kisiel, *Genesis*, p. 101.

[90] C'est le titre de la traduction française la plus accessible, celle du Père Grégoire Saint Joseph (Paris, Seuil, 1949/1990). Préface de E. Renaut, extraite de son *Sainte Thérèse d'Avila et l'expérience mystique*, Paris, Seuil, 1970.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'oraison est un chemin qui mène par étapes à la perfection de la *charité* et pour quelques-uns à *l'union mystique* »[91]. Chez Thérèse d'Avila, il est très souvent question de l'humilité, de l'humanité du Christ, de la progression mystique dans et par l'expérience, de l'abandon, du lieu intérieur, etc. Autant de notions que l'on trouve chez Bernard, Eckhart, Luther et d'autres. L'originalité de Thérèse est d'avoir fortement participé, à sa manière, à la « subjectivisation » de la vie mystique. Cette thèse, développée et clarifiée par Michel de Certeau dans *La fable mystique*[92], n'était pas étrangère à Heidegger, qui a cherché pour sa part dans l'esquisse à mettre l'accent sur des penseurs religieux de l'expérience personnelle, des théologiens ayant connu et compris leurs mondes propres.

Le principe par excellence de la mystique de Thérèse est que « l'âme est de "quelque façon" le lieu pour Dieu et le divin (cf. Eckhart, *die Stat*), la *demeure de Dieu*, la *motivation originaire* » écrit Heidegger. On devine que l'intérêt de Heidegger se porte sur la relation de l'âme à Dieu telle qu'elle est exposée dans *Le château de l'âme*. Chez Thérèse, le moi vécu est la demeure de Dieu : « Notre Seigneur veut, ce me semble, faire comprendre à tous que désormais cette âme est sienne »[93]. Cette citation, bien qu'elle fasse écho au propos heideggerien, ne résout pas la question de savoir *comment* Dieu habite l'âme. Le « *irgendwie* » qu'emploie Heidegger pour désigner le mode d'inhabitation est pour le moins vague et imprécis. Deux interprétations s'offrent alors à nous : a) celle de Kisiel qui, en heideggerien, y voit principalement une « métaphore », le moi est métaphoriquement la demeure de Dieu[94] ; b) celle de Renaut, spécialiste de la mystique espagnole, qui n'hésite pas à écrire que, au moins au cours

[91] E. Renaut, Préface, p. I.

[92] M. de Certeau, *La fable mystique. XVI^e et XVII^e siècles*, tome I, Paris, Gallimard, 1982. Sur cette question, on peut aussi citer un autre commentateur, A. Stolz (*Théologie de la mystique*, Chèvetogne, 1947, p. 135) : « Quiétude, union, extase, sont des expressions qui avaient originairement une signification théologique, sans relation directe avec une expérience psychologique spéciale. Or, cette signification théologique est passée au second plan ».

[93] Sainte Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 165 (sixième demeure, chapitre quatre).

[94] T. Kisiel, *Genesis*, p. 100. L'auteur ne prend pas la peine de préciser la nature de cette métaphore dans ce contexte. Mais on suppose qu'il fait allusion aux nombreuses « images » du texte thérésien.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'*unio mystica* (entre la cinquième et la septième demeure), « Dieu est substantiellement présent » en l'âme[95]. On ne peut véritablement dire ce que Heidegger a voulu signifier avec ce « *irgendwie* », mais on peut toutefois avancer une réponse qui synthétise les positions de Kisiel et de Renaut, qui d'ailleurs ne s'excluent pas nécessairement. Heidegger semble suivre la ligne de Thérèse qui reste toujours relativement évasive quant à la nature de l'inhabitation. En sauvegardant la force de la métaphore, il conserve intact le mystère de la grâce et suggère peut-être même la thèse de l'immanence, sans avoir à la défendre explicitement. C'est sans doute la raison pour laquelle il cite ce passage de la première demeure :

> Nous savons d'une façon générale que nous avons une âme, parce que nous l'avons entendu dire et que la foi nous l'enseigne. Mais quels biens sont renfermés en elle ; quel est Celui qui habite au-dedans d'elle ; quelle en est la valeur inestimable, et qu'a-t-elle comme devenir ?[96].

Finalement, la question de l'inhabitation en elle-même est peut-être encore plus importante que celle de son mode. La phénoménologie de la religion a besoin de reconnaître que les vécus mystiques les plus intenses tirent leur authenticité de la relation existant entre eux et Dieu. Certes, les structures de cette relation ne doivent pas être négligées ; mais sont-elles seulement pénétrables, telle est la question.

À cet égard, Heidegger prend la peine d'expliquer que, si Sainte Thérèse voit, en tant que mystique, phénoménologiquement, on ne peut dire qu'elle « voit eidétiquement, ni qu'elle décèle l'eidétique spécifiquement religieuse ». Notons tout d'abord que cette phrase confirme l'existence d'une science des essences spécifique aux vécus religieux. Ensuite, il faut bien reconnaître que Thérèse, comme Bernard ou Eckhart, n'a pas pu ou n'a pas su prendre le recul nécessaire qui lui aurait permis de passer du voir phénoménologique au comprendre herméneutique[97]. En d'autres termes, elle n'a pas emprunté le chemin que Heidegger assigne à la phénoménologie herméneutique de la religion. Cette réflexion sur le caractère incomplet de la théologie mystique anticipe le tournant

[95] E. Renaut, Préface, p. I.
[96] Sainte Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 15 (trad. modifiée).
[97] Quoi qu'il en soit, il ne s'agit en aucun cas d'un reproche, comme c'est souvent le cas quand la critique heideggerienne s'adresse à ses contemporains.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des KNS qui, comme l'explique Greisch, vont opérer un pas supplémentaire vers la théorisation, mais pas n'importe laquelle :

> Le voir phénoménologique n'est-il pas une thématisation, donc une objectivation, donc en fin de compte une activité théorique [théorétique] ? (GA 56/57, p. 111). Toute la dernière partie du cours [les KNS] tourne autour de cette difficulté centrale (GA 56/57, pp. 112–117). Pour résoudre cette question (qui, de nos jours, est aussi celle de Levinas) Heidegger suggère de distinguer deux types fondamentalement différents de théorisation (GA 56/57, p. 114). Le premier type, la théorisation prise au sens habituel, occupe une place déterminée dans le processus d'éloignement de la vie. Le second, purement "formel", ne se comprend pas en fonction d'un tel processus. C'est pourquoi il fait accéder au "pré-mondain essentiel" (*das wesenhaft Vorweltliche*, GA 56/57, p. 115) des significations qui ne sont pas encore ancrées dans une vie déterminée[98].

Cette explication détaillée nous fournit le modèle de la théorisation authentique (qui s'opère grâce à l'intuition herméneutique), laquelle voit et sert l'eidétique spécifiquement religieuse. Mais en même temps, elle nous conduit à poser une question particulièrement importante : ce tournant qui marque la séparation des significations d'avec une vie déterminée ne représente-t-il pas, en fin de compte, la première mort de la phénoménologie religieuse qui se donne à lire dans l'esquisse ? Tout le laisse à penser. En effet, c'est dans le passage précis qu'étudie Greisch[99] que Heidegger met pour la première fois sur un même niveau plusieurs « mondains » [*Welthafte*]. En déplaçant sensiblement l'analyse du monde propre [*Selbstwelt*] au monde environnant [*Umwelt*], il en vient à ne plus distinguer, comme il le faisait auparavant, entre typique sociale, esthétique et religieuse. Il y là les prémisses de ce qui le mènera, dans les cours suivants et notamment dans l'*Introduction à la phénoménologie de la religion*, à la formulation de l'« indication formelle » [*formale Anzeige*][100]. Celle-ci va le conduire au fur et à mesure à adopter une certaine neutralité scientifique vis-à-vis des vécus religieux, ce qui n'est pas encore le cas dans l'esquisse, un écrit fortement nuancé de ce point de vue.

[98] J. Greisch, *O&T*, p. 25.
[99] GA 56/57, p. 115.
[100] Cf. GA 60, pp. 62–65 (§13). Sur la question de l'indication formelle, on consultera avec profit T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, pp. 205–217.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Comme l'écrivait Lehmann : « Heidegger "formalise" cette expérience de vie du christianisme originel. Il ne prend aucune position par rapport à son contenu, mais poursuit les conditions de possibilité qui soutiennent un tel comportement »[101]. Mais constater ce tournant ne suffit pas. Il faut encore noter avec Greisch que « la phénoménologie herméneutique devra s'interroger sur la perte, qui va de pair avec le gain, que représente la conquête de la notion de formalisation »[102]. Que représente la perte de la phénoménologie religieuse, qui va de pair avec la conquête de la formalisation, dans l'œuvre du jeune Heidegger ? Tout le monde ne sera pas d'accord et proposera sa propre interprétation en cédant de nouveau – et quelque part c'est bien naturel – au réflexe généalogique. Mais si l'on se concentre sur la période 1916–1924, on peut raisonnablement dire que l'abandon de la phénoménologie religieuse de 1916–1919, s'il marque un éloignement certain, à la fois analytique et biographique – bien souvent les deux dimensions vont de pair chez Heidegger – vis-à-vis de la vie religieuse, n'efface pas pour autant toutes les traces de théo*logique* dans la période 1920–1924[103]. C'est ce que nous essaierons de montrer dans notre prochain travail. En attendant, on peut encore contempler les derniers vestiges de la phénoménologie religieuse de Heidegger dans les ultimes lignes et citations de la note. Notre philosophe

[101] K. Lehmann, « Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger », in O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königsten, Athenäum, 1984, p. 145 ; cité et traduit par M. Zarader, *La dette impensée*, *op. cit.*, p. 168.

[102] J. Greisch, *AV&AS*, p. 127.

[103] Sur ce point, il est très fortement conseillé de lire Kisiel (*Genesis*, pp. 112–115) dans sa conclusion provisoire, « Summary : a Religious Phenomenology ? ». Le lecteur s'apercevra que nous n'arrivons pas au même résultat que lui et, surtout, que nos partis herméneutiques diffèrent sensiblement. Cependant, il est le seul (Greisch mis à part, même si de manière plus nuancée) à oser discuter la question d'une phénoménologie religieuse au sein de la période 1916–1919, l'esquisse à l'appui. Le seul problème est qu'il se laisse emporter par le réflexe généalogique. Par exemple lorsqu'il écrit que « l'héritage théologique a mis Heidegger sur le chemin de la pensée ». Selon nous, Heidegger, dans l'esquisse, y est déjà. L'héritage théologique n'est pas qu'un propulseur ou une « catapulte » comme nous l'écrivait Van Buren, mais de l'authentique matière à penser une non moins authentique herméneutique théo*logique*. C'est pourquoi notre parti a consisté dans l'exploration des potentialités propres de l'esquisse, ainsi que de sa vitalité et de sa pertinence vis-à-vis de la théologie.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cite Thérèse : « Celui que ne croit pas qu'il puisse y avoir quelque chose de semblable tel que le demeurer de Dieu dans l'âme [le religieux et le sacré en général], n'en aura pas non plus l'expérience : car le Seigneur aime que l'on ne mette pas de mesure et de fin à ses œuvres »[104]. Dans les Sermons étudiés, Bernard mettait l'accent sur la finitude humaine (VIII, 6) ; et Thérèse d'insister sur l'infini divin pour bien expliquer que dans la relation de l'âme à Dieu, tout n'est pas explicable. Si l'homme a, pour ainsi dire, intérêt à ne pas enfermer Dieu dans un carcan et à minimiser toutes les théologies rationnelles, c'est parce que celles-ci sont largement postérieures à l'expérience fondamentale et fondatrice par laquelle s'institue le vécu religieux authentique. Avec Bernard, Thérèse, Eckhart, sans oublier Luther, Heidegger n'a jamais été plus augustinien. Le « *crede ut intelligas* », cette fois en son sens littéral, vaut dans l'esquisse plus que dans tout autre écrit. Il lui aura fallu croire pour comprendre, croire à l'originarité de la vie religieuse pour la comprendre dans ses parties comme dans son tout. « Ce que je veux vous exposer est obscur et très difficile à comprendre quand on n'en a point l'expérience »[105] écrit Thérèse. Nul doute que le jeune Heidegger a percé une part importante de cette obscurité et de cette difficulté, cependant que c'est malheureusement tout un monde phénoménologique que l'on voit se refermer avec l'abandon du fameux projet d'une phénoménologie de la conscience religieuse tel qu'il a été pensé à la fin de l'habilitation et jusqu'aux dernières notes de l'esquisse en 1919.

[104] Sainte Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 17. Toutefois, nous ne reprenons pas la version française qui ne rend pas du tout l'allemand dont se sert Heidegger. Nous nous calquons sur la traduction de Greisch, reprise par Capelle.
[105] Sainte Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 20.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CONCLUSION PAR PROVISION

Notre Commentaire analytique des *Fondements philosophiques de la mystique médiévale* touche à sa fin. Il est compliqué de conclure sur un florilège d'idées aussi hétéroclites que celles auxquelles nous avons eu affaire. À chaque note suffit sa peine. Cette dernière phase ne peut se substituer au commentaire et encore moins faire l'économie d'une relecture du texte heideggerien. Ce sont donc des considérations d'ordre général qui s'imposent maintenant. On a vu que le titre ne rendait pas tout à fait justice à son contenu (on sait par ailleurs pourquoi grâce à Kisiel). Certes, il fut question de mystique médiévale. Mais l'esquisse ouvre aussi fondamentalement sur le christianisme primitif, Luther, Schleiermacher et, à l'occasion, sur les philosophies et les théologies protestantes et catholiques du début du siècle dernier. Elle anticipe en cela la période de 1920–1924, au cours de laquelle Heidegger dirigera ses recherches plus directement vers le vif de la vie chrétienne, en étudiant successivement Saint Paul, Saint Augustin et Luther. Pour ne s'en tenir qu'à l'esquisse : nous avons eu l'occasion de constater la place absolument singulière qui est la sienne. Nettement postérieure au catholicisme des origines (ici critiqué avec virulence), parfois encore empêtrée dans le néokantisme tout en le combattant, profondément phénoménologique et déjà critique vis-à-vis de Husserl, en phase avec certaines vues de la théologie contemporaine, voire inspirée par elle ; et enfin, caractérisée par ce sentiment ambiguë par rapport à la religion, mêlé d'admiration quasi-numineuse et de crainte méthodologique, *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale* ou *La phénoménologie de la conscience/vie religieuse* est un texte qui a tout pour plaire. Il a aussi tout pour dérouter. Ce n'est rien de dire que l'écrit est un « tournant » à lui seul, mais un tournant sans direction, qui tâte le(s) terrain(s) et qui recherche, sans véritablement décider en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dernière instance de son orientation[1]. Kisiel pense que si « la description heideggerienne du retour phénoménologique à la vie dans son originarité trahit [ici le mot est bien trop faible] des accents religieux », c'est en raison des lectures qui l'ont guidé[2]. Nous souscrivons sans réserves à ce point de vue. Et nous nous permettons d'ajouter que ces lectures ne sont pas innocentes, que Heidegger les a choisies, en fonction de ses affinités de pensée, en vertu de sa propre expérience vécue. N'en déplaise à certains, le jeune Heidegger de l'esquisse est bien un théo*logien* chrétien. Bien sûr, pas n'importe lequel.

On pourrait aller jusqu'à dire que Heidegger se montre parfois comme un Blondel protestant de la fin des années vingt[3]. La formule est paradoxale mais elle lui convient plutôt bien, puisqu'il entend réhabiliter la légitimité du problème religieux d'un point de vue philosophique. Est-ce que la thèse de la phénoménologie religieuse, que Greisch applique à Blondel et que nous avons défendu (non sans la nuancer) pour Heidegger, implique que la phénoménologie heideggerienne devienne automatiquement une *Weltanschauung* ? Le danger est latent et Heidegger en est conscient. Mais cela ne l'empêche pas de pousser plus loin ses études en phénoménologie de la religion, comme cela n'empêche pas le développement autonome de l'herméneutique théo*logique* comme (une heureuse) « excroissance ».

Que faut-il en déduire ? Certainement que Heidegger pense pouvoir maîtriser ce danger. Pour nous, le goût du risque manifesté dans cet écrit n'a pas pour visée la polémique. Aux antipodes de cette opinion, nous pensons bien plutôt que si Heidegger s'aventure sur le terrain de la phénoménologie de la vie religieuse, c'est parce qu'il croit silencieusement mais véritablement en son potentiel vital, c'est-à-dire aussi au renouveau qu'elle est susceptible d'apporter à la compréhension du religieux. Néanmoins, il ne fait non plus aucun doute qu'il s'en éloigne doucement et qu'il se rend progressivement compte que la radicalité de son projet appelle une rupture de la « proximité religieuse ». Mais parce que nous avons promis de ne pas céder au réflexe généalogique,

[1] En effet, aucun type précis de phénoménologie ne se dégage nettement de l'esquisse. Pour cette raison, celle-ci est un exemple absolument unique du « conflit des interprétations » qui agite la pensée du jeune Heidegger.

[2] T. Kisiel, *Genesis*, p. 112.

[3] Cf. par exemple l'accent mis sur l'action dans sa lettre à E. Husserl du 24. 4. 1919, partiellement reproduite en T. Kisiel, *Genesis*, p. 112.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nous voudrions maintenir que le devenir de l'œuvre n'invalide pas pour autant toutes les possibilités herméneutiques qu'elle ouvre. Serons-nous alors autorisé, au bénéfice du doute, à avancer que cet abandon s'est fait à contre-cœur ? Plus qu'un doute méthodologique, c'est un pari presque pascalien. Il nous permet tout d'abord de maintenir une certaine « tension » qui sera nécessaire à l'étude des écrits sur Paul, Augustin et Luther – comment imaginer s'attaquer à ces textes sans penser que l'intérêt, voire la passion de Heidegger pour la religiosité et le théo*logique* existe toujours, même sous une forme différente ? Ensuite, cela nous donne l'occasion de célébrer un legs involontaire. Avec l'esquisse, Heidegger nous a laissé les linéaments d'une discipline à la fois audacieuse, efficace et respectueuse de la conscience religieuse et de ses phénomènes. Pour cette raison, nous estimons qu'il est urgent que l'on reprenne cet héritage à nouveau frais et qu'on le fasse fructifier[4]. Notons enfin qu'il est clair que le titre général de cette étude, « Phénoménologie de la religion et herméneutique théo*logique* », s'apprête à couvrir l'avancée d'une pensée.

Cependant, cette évolution, pour être comprise, nécessite de ne visualiser que le cadre (chronologique et textuel) indépendant que nous avons rigoureusement défini. Entre 1916 et 1924, du temps et de la pensée se sont écoulés. Mais du point d'observation qui est le nôtre, on demeure strictement dans la sphère théo*logique*[5]. Il nous faudra donc voir simultanément ce qui rapproche et ce qui sépare *notre* premier Heidegger de *notre* second Heidegger. La phénoménologie de la religion et l'herméneutique théo*logique* subsistent, cela est certain. Mais quelles tournures leur confère Heidegger et en quoi cela modifie-t-il la lecture, et donc l'usage, que nous pouvons en faire ? Telle est la question à laquelle il nous faudra tenter de répondre dans une prochaine étude.

[4] C'est ce que nous avons essayé de faire dans notre article « Les grandes lignes d'une contribution de la phénoménologie à la réforme *en* Islam », in *Études Théologiques et Religieuses*, Paris/Montpellier, 2006/3, pp. 353-368

[5] Cette sphère a fait et fera encore double emploi : (i) elle nous sert d'hypothèse de travail ; (ii) elle ouvre hors de Heidegger. Le lecteur se sera toutefois rendu compte que nous ne négligeons pas pour autant les travaux qui n'appartiennent pas à cette sphère (GA 56/57 ; GA 58 ; GA 59 ; GA 61 ; GA 63), qui l'ont influencé et qu'elle a influencé (cf. notre tableau ; introduction générale, 2). Cela doit « fonctionner » dans les deux sens.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

BIBLIOGRAPHIE

1. Heidegger – éditions

Nous citons et traduisons Heidegger selon la *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975 et *sq*. Le sigle « GA » indique cette édition, suivi du numéro du volume et de sa pagination. Quelques textes sont cités dans une édition séparée dont nous indiquons en note les références.

À titre indicatif, notre commentaire concerne surtout les volumes suivants :

GA 1 : *Frühe Schriften*, contient entre autres *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (thèse de doctorat, 1913) ; *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (thèse d'habilitation, 1915). Éd. en 1978 par F.-W. von Hermann.

GA 16 : *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910–1976). Éd. en 2000 par Hermann Heidegger.

GA 9 : *Wegmarken*, contient entre autres : *Anmerkungen zu Karl Jaspers « Psychologie der Weltanschauungen »* (1919–1921) ; *Phänomenologie und Theologie* (1927). Éd. en 1976 par F.-W. von Hermann.

GA 56/57 : *Zur Bestimmung der Philosophie*, contient : 1. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919, abrégé KNS) ; 2. *Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie* (SS 1919). Éd. en 1987 par B. Heimbüchel.

GA 58 : *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/1920). Éd. en 1993 par H.-H. Gander.

GA 59 : *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920). Éd. en 1993 par C. Strube.

GA 60 : *Phänomenologie des religiösen Lebens*, contient 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/1921) ; 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921) ; 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1916–1919). Éd. en 1995 par M. Jung, C. Strube & T. Regehly.

GA 61 : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/1922). Éd. en 1985 par W. Bröcker & K. Bröcker-Oltmanns.

Hors GA : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation* (Natorp-Bericht), in *Dilthey-Jahrbuch* 6, 1989, pp. 235–274 ; trad. fr. utilisée : J.-F. Courtine : *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Tableau de la situation herméneutique*, TER bilingue, Mauvezin, 1992.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

GA 63 : *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923). Éd. en 1988 par K. Bröcker-Oltmanns.

Martin Heidegger & Heinrich Rickert, *Briefwechsel 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, A. Denker (éd.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.

Martin Heidegger & Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918 bis 1969*, W. Stock, Marbach, Deutsche Schillergesellschaft, 1989.

Martin Heidegger, « Das Problem der Sünde bei Luther » (1924), Exposé donné dans le séminaire de Rudolf Bultmann, *Die Ethik des Paulus* (WS 1923/24), les 14 et 21 février 1924, transcrit par H. Schlier, in B. Jaspert, *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren, 1921–1951*, Marburg, Elwert, 1996, pp. 28–33 ; traduction française et annotations C. Sommer, « Le problème du péché chez Luther », in *Alter. Revue de phénoménologie*, 12/2004, pp. 249–288.

NB: La littérature secondaire établie dans les pages suivantes ne reprend pas les titres d'articles dans les ouvrages collectifs et les revues. Le lecteur trouvera les références complètes dans le corps du texte. En outre, certains ouvrages très peu cités dans notre commentaire ne sont pas repris dans cette bibliographie. Là encore, on se reportera aux passages concernés dans l'étude.

2. Litterature Secondaire

A

Aertsen J. A. & Speer A. (éds.), *Miscellanea Medievalia*, Bd. XXIV, *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1996.

Agamben G., *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. fr. J. Revel, Paris, Rivages & Payot, 2000.

Althaus P., *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1962/1975.

Angenendt A., *Geschichte der Religiösität im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997/2000.

Arrien S.-J., *Vie et logos. La phénoménologie du jeune Heidegger (1919–1923)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008 (à paraître).

B

Barash J. A., *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, New York, Fordham University Press, 1988/2003.

—, *Heidegger et son siècle. Temps de l'Être, temps de l'histoire*, Paris, PUF, 1995.

—, *Heidegger et le sens de l'histoire*, trad. fr. S. Taussig, Paris, Galaade, 2006.

Barth K., *Der Römerbrief*, Erste Auflage, 1919, reprise à l'identique, Zürich, EVZ-Verlag, 1963 (édition la plus souvent citée).

—, *Das Wort Gottes und die Theologie*, München, 1924 (recueil d'articles écrits entre 1916 et 1923).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

—, *Parole de Dieu et parole d'homme*, trad. fr. P. Maury et A. Lavanchy, Paris, Morne, 1933.
—, *Der Römerbrief*, Zweite Auflage, 1922.
Baur F. C., *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritische Geschichte des Urchristentums*, Stuttgart, Becher & Müller, 1845.
Beckmann B., *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Reinach und Stein*, Würzburg, Könighausen & Neumann, 2003.
Beierwaltes W., *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972.
Blocher H., *Christologie*, Fascicule 1, Vaux-sur-Seine, 1991.
Bouillard H., *Karl Barth. Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, Aubier, 1957 (suivi de deux autres tomes non utilisés).
Boulnois O., *Duns Scot. La rigueur de la charité*, Paris, Cerf, 1998.
Bourgeois B., *Hegel à Francfort ou Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme*, Paris, Vrin. 1970.
Bovon F. & Rouiller G. (éds.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1975.
Brague R. (éd.), *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, PUF, 1993.
Brauenlich H., *Das Verhältnis von Religion und Theologie bei Ernst Troeltsch und Rudolf Otto. Untersuchungen zur Funktion der Religion als Begründung der Theologie*, Dissertation, Bonn, 1978.
Brejdak J., *Philosophia Crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1996.
Breton S., *Saint Paul*, Paris, PUF, 1988.
Brogowski L., *Dilthey. Conscience et histoire*, Paris, PUF, 1997.
Brunner E., *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dar gestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1924/1928 (2ème édition considérablement modifiée).
Buber M., *Zwei Glaubensweisen, mit einem Nachwort von David Flusser*, Zürich/Gerlingen, Schneider, 1947/1994.
Bultmann R., *Jesus*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1926. (nous n'avons pas utilisé la trad. fr. préfacée par Ricœur, mais il est bon de mentionner ce célèbre avant-propos).
—, *Glauben und Verstehen*, Gesammelte Aufsätze, Bd. I & II, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1952/1958.
—, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1941/1986.
—, *Theologie des Neues Testaments*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1953/1970.
Bultmann R. & Gogarten F., *Briefwechsel 1921–1967*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 2002.
Burdorf D. & Schmucker R. (éds.), *Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*, Paderborn, F. Schöningh, 1998.

C

Capelle P., *Philosophie et théologie dans l'œuvre de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 1998.
— (éd.), *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2004.
— (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Paris, Cerf, 2004.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Caputo A., *La filosofia e il sacro. Martin Heidegger lettore di Rudolf Otto*, Bari, Stilo, 2002.
Casper B., *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Freiburg, Karl Alber, 1998.
Causse J.-D., *L'instant d'un geste. Le sujet, l'éthique et le don*, Genève, Labor & Fides, 2004.
Chaffin D. G. (éd.), *Emil Lask and the Search for Concreteness*, Athens, Ohio University Press, 1993.
Chantepie de la Saussaye P. D., *Manuel d'Histoire des Religions*, traduction d'après la seconde édition, Paris, Armand Colin, 1904.
Chevallier M.-A., *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, volume 2, Paris, Beauchesne, 1990.
Chrétien J.-L., *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992.
—, *L'Arche de la parole*, Paris, PUF, 1998.
—, *Le regard de l'amour*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
Colin P., *L'Audace et le Soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893–1904)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.
Corbin H., *L'Imâm caché*, Paris, L'Herne, 2003.
Cornuz M., *Protestantisme et Mystique*, Genève, Labor & Fides, 2003.
Courtine J.-F. (éd.), *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.
— (éd.), *Phénoménologie et logique*, Paris, PUS, 1996.
Crowe B. D., *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*, Bloomington, Indiana University Press, 2006.
Cullmann O., *Heils als Geschichte*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1965.
Cullmann O. & Mehl R. (et collab.), *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à Maurice Goguel*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1950.

D

Daeck S. M. & Riedlinger H. (éds.), *Kann man Gott aus der Natur erkennen ?*, Freiburg, Herder, 1990.
Deissmann A., *Die neutestamentliche Formel « in Christo Jesu »*, Marburg, Elwert, 1892.
Delitzsch F., *Jesaja*, Giessen/Basel, Brunnen, 1879/1984.
—, *Die Psalmen*, Giessen/Basel, Brunnen, 1894/1984.
Demange P., *L'essence de la religion selon Schleiermacher*, Paris, Beauchesne, 1991.
Denker A., *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, Lanham, Scarecrow Press, 2000.
Denker A. & H. Zaborowski, *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. I, *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Freiburg, Karl Alber, 2004.
Derrida J., *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000.
Dilthey W., *Gesammelte Schriften*, hg. B. Groethuysen, G. Misch (et collab.), von Band XVII an besorgt von K. Gründer & F. Rodi, Stuttgart/Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (abrégé *GS*, suivi du numéro du volume ; quelques rares traductions françaises sont citées en note) : I. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1914) ; II. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (1913) ; IV. *Die Jugendgeschichte*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus (1921) ; V./VI. *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens* (1924) ; VII. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1927) ; VIII. *Weltanschauungslehre* (1927) ; XIV. *Leben Schleiermachers (2 Bände)* (1966).

E

Ebbinghaus J., *Interpretation und Kritik. Schriften zur theoretischen Philosophie und zur Philosophiegeschichte, 1924–1972*, Bonn, 1990.

Ebeling G., *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor & Fides, 1964/1983.

—, *Lutherstudien*, Bd. I, II, III & IV, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1985.

Enders M. & Zaborowski H., *Phänomenologie der Religion : Zugänge und Grundfragen*, Freiburg, Karl Alber, 2004.

F

Falkenhayn K. v., *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003.

Fischer N. & Hermann F. W. v. (éds.), *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Hamburg, Felix Meiner, 2007.

Franck D., *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, Paris, PUF, 2004.

—, *Dramatiques des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.

Fries F. & Kretschmar G. (éds.), *Klassiker der Theologie*, Bd. I, *Von Irenäus bis Martin Luther*, München, C. H. Beck, 1981.

G

Gadamer H.-G., *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1960/1996.

—, *Neuere Philosophie 1. Hegel-Husserl-Heidegger*, Gesammelte Werke, Bd. III, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1987.

Gethmann-Siefert A. & Pöggeler O. (éds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

Gethmann C. F., *Dasein : Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1993.

Gibert P., *Une théorie de la légende. Hermann Gunkel et les légendes de la Bible*, Paris, Flammarion, 1979.

Gilson E., *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, Vrin, 1953.

Gisel P. (éd.), *Albrecht Ritschl. La théologie en modernité. Entre religion, morale et positivité historique*, Genève, Labor & Fides, 1991.

— (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor & Fides, 1992.

Grabmann M., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München, Max Hueber, 1926.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Grässer E. & Merk O. (éds.), *Glaube und Eschatologie. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburtstag*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1985.
Greisch J., *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.
—, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de « Sein und Zeit »*, Paris, PUF, 1994 (abrégé *O&T*).
—, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919–1923)*, Paris, Cerf, 2000 (abrégé *AV&AS*).
—, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 3 tomes : « Héritages et héritiers du XIX^e^ » ; « Les approches phénoménologiques et analytiques » ; « Vers un paradigme herméneutique », respectivement 2002, 2002 et 2004 (abrégés *BA*, avec le numéro correspondant).
Grondin J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.
—, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, 2003.
Gunkel H., *Die Wirkungen des Hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostol. Zeit u. nach der Lehre des Apostels Paulus, 1888 (1909*[3]*)*, Dissertation, Göttingen, 1888.
—, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und. Apk Joh 21 (mit Btr. v. Heinrich Zimmern)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1895.
—, *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1903.
—, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis der Neuen Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1903.
—, *Reden und Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913.
—, *Die Propheten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1917.
—, *Die Psalmen*, *überstetzt und erklärt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1925/1926.
—, *Einleitung in die Psalmen* (zu Ende geführt v. Joachim Begrich), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1927.
Güttmans E., *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, München, Chr. Kaiser, 1970/1971.

H

Hanafi H., *L'exégèse de la phénoménologie*, Le Caire, Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1966.
—, *La phénoménologie de l'exégèse*, Paris/Le Caire, Anglo-Egyptian Bookshop, 1966/1988.
Haubold W., *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theologie Rudolf Ottos*, Leipzig, Leopold Klotz, 1940.
Hegel G. W. F., *Frühe Schriften. Gesammelte Werke I*, éd. F. Nicollin & G. Schüler, Hamburg, Felix Meiner, 1989 (une première édition par H. Nohl est parue en 1905).
—, *L'esprit du christianisme et son destin. Précédé de l'esprit du judaïsme*, trad. O. Depré, Paris, Vrin, 2003.
Heiler F., *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München, E. Reinhardt, 1918/1969.
Hemming L. P., *Heidegger's Atheisms. The Refusal of a Theological Voice*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002.
Henry M., *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

—, *Incarnation. Une phénoménologie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

Héring J., *Phénoménologie et philosophie religieuse : étude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Paris, Alcan, 1926.

Hermann W., *Der Begriff der Offenbarung. Offenbarung und Wunder*, Giessen, Ricker,1887/1908.

Hiss W., *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux*, Berlin, Walter de Gruyter, 1964.

Höffken P., *Das Buch Jesaja. Kapitel 1–39*, Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1993.

Hoffmann G., *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein, Reflexion, Selbst und Zeit im Frühwerk*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005.

Höhn H.-J. (éd.), *Theologie, die an der Zeit ist : Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen*, Paderborn/München/Wien/Zürich, F. Schöningh, 1992.

Housset E., *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000.

Husserl E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, tome premier « Introduction générale à la phénoménologie pure », trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1913/1950.

Husserl E., *Husserliana*, Den Haag, Nijhoff et par la suite, Dordrecht/Boston/London, Kluwer/Springer (abrégé *Hua*, suivi du numéro du volume). Pour une liste des titres et des années de parution, on se reportera au choix à J. Greisch, *BA* II, pp. 67–68 ou E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997, pp. 301–316.

I

Imbach J., *Kleiner Grundkurs des Glaubens*, Düsseldorf, Patmos, 1990.

J

Jamme C. & Harries K. (éds.), *Martin Heidegger. Kunst-Politik-Technik*, München, Wilhelm Fink, 1992.

Janicaud D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éditions de l'éclat, 1991.

Jeanrond W. G., *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification*, Paris, Cerf, 1995.

Joncheret J. (éd.), *Approches scientifiques du fait religieux*, Paris, Beauchesne, 1997.

Jonkers P. & Welten R. (éds.), *God in France. Eight Contemporary French Thinkers on God*, Louvain, Peeters, 2005.

Jung M., *Dilthey zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1996.

K

Kant I., *Kants gesammelte Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften [AA], Berlin, 1902–1923. Les références aux traductions françaises sont citées en note quand elles sont utilisées.

Karsch M., *Identität als Einheit des Heterogenen. Untersuchung zur Begründung einer Kulturpädagogik im Spannungsfeld von Affirmation und Autonomie bei E. Spranger und E. Troeltsch*, Bochum/Freiburg, Projekt, 2003.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Käsemann E., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
Kasper W., *Dogme et Évangile*, Tournai, Castermann, 1967.
Kearney R. & O'Leary J. (éds.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980.
Kempis T. a., *L'imitation du Christ*, trad. fr. F. de Lammenais, Sol Lucet Omnibus, 1933.
Kierkegaard S., *Christ. Fragments extraits du journal*, trad. fr. P.-H. Tisseau, Éditions Chez-le-traducteur, Bazoges-en-Pareds, 1937.
Kilian R., *Jesaja 1–39*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
Kisiel T., *The Genesis of Heideggers « Being and Time »*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1993 (abrégé *Genesis*).
Kisiel T. & Van Buren J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start*, SUNY Press, 1994.
Klatt W., *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
Kobusch T. (éd.), *Philosophen des Mittelalters*, Darmstadt, Primus, 2000.
Kraetzmann N., Kenny A. & Pinborg J. (éds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism*, New York, Cambridge University Press, 1982/1989.
Kraus H.-J., *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testament*, Vluyn, Neukirchener Verlag, 1956/1969.
—, *Biblisches Kommentar. Altes Testament. Psalmen 1–59*, Bd. I, Vluyn, Neukirchener Verlag, 1961/1978.
Kühn R., *Geburt in Gott. Zum Verhältnis von Religion, Mystik, Metaphysik und Phänomenologie*, Freiburg, Karl Alber, 2003.

L

Lacoste J.-Y., *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris, PUF, 1994.
—, *Le monde et l'absence d'œuvre*, Paris, PUF, 2000.
Lange D. (éd.), *Friedrich Schleiermacher 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
Lask E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1911/1993.
—, *Gesammelteschriften*, Bd. II, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1923.
Laurier J.-M., *Marcher dans l'humilité. Thérèse et la théologie de la justification*, Toulouse, Éd. du Carmel, 2003.
Lavigne J.-F., *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913)*, Paris, PUF, 2004.
Levinas E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag, Nijhoff, 1961.
Libera A. d., *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Seuil, 1984/1994.
Lods A., *La religion d'Israël*, Paris, Hachette, 1939.
Lossky V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960.
Lotz J.-B., *Martin Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*, Paris, PUF, 1988/2000.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Löwith K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, *Sämtliche Schriften*, Bd. II, Stuttgart, J. B. Metzlersche, 1949/1983.

Lubac H. d., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Cerf, 1959/1964.

Lüdemann G. (éd.), *Die « Religionsgeschichtliche Schule ». Facetten eines theologischen Umbruchs*, Fankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Peter Lang, 1996.

Luther M., *Kritische Gesamtausgabe. Weimarer Ausgabe*, H. Bolhaus Nachfolger, Weimarer Akademische Druck & Verlagsanstalt – Graz (abrégée *WA* suivi du numéro du volume).

M

Macquarrie J., *An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and Bultmann*, Middlesex, Penguin Books, 1955, SCM Press, 1973.

—, *The Scope of Demythologizing. Bultmann and his Critics*, London, SCM Press, 1960.

—, *20th Century Religious Thought*, London, SCM Press, 1963/1971.

Maître Eckhart, *Traités et Sermons*, trad. fr. Molitor d'après la trad. en allemand moderne de F. Schulze-Maizier (1927), Paris, Aubier, 1942.

—, *L'amour nous fait devenir ce que nous aimons*, Turin, Arthème Fayard, Mille et une nuits, 2000.

—, *Du détachement et autres textes*, trad. G. Jarczyk & P.-J. Labarrière, Paris, Payot & Rivages, 1995.

Manstetten R., *Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie un Religion und ihre Ursprung in der Tradition des Abendlandes*, München/Freiburg, Karl Alber, 1993.

Margot J.-C., *Traduire sans trahir. La théorie de la traduction et son application aux textes bibliques*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1979.

Marion J.-L., *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.

—, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1982/1991.

—, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF,1997.

—, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001.

—, *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005.

Marlé R., *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris, L'Orante, 1963.

McGrath S. J. & Wiercinski A., *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, New York, Fordham University Press, 2008 (à paraître).

McGrath S. J., *The Early Heidegger and Medieval Philosophy. A Phenomenology for the Godforsaken*, Washington D. C., American Catholic Press, 2006.

Mehl R., *La théologie protestante*, Paris, PUF, 1967.

Meynet R., *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et exposé systématique*, Paris, Cerf, 1989.

Migne J.-P. (éd.), *Patrologia Latina*, Paris, 1861.

Möller B. (éd.), *Theologie in Göttingen. Ein Vorlesungsreihe*, Bd. I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

Montavont A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1996.

Müller H. M. & Rössler D. (éds.), *Reformation und praktische Theologie. Festschrift für Werner Jetter zum 70. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mulligan K. (éd.), *Speech and Sachverhalt : Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Kluwer, 1987.

N

Nielson J.-B., *The Significance of the Phrase « In Christ » in the Writings of St. Paul*, Kansas City, Beacon Hill Press, 1960.

O

Ochwadt C. & Tecklenborg E. (éds.), *Das Mass der Verborgenen : Heinrich Ochsner 1891–1970 zum Gedächtnis*, Hannover, Charis, 1981.

Oesterreicher J. M., *Walls Are Crumbling: Seven Jewish Philosophers Find Christ*, New York, Devin-Adair, 1952.

Osty Ch. & Trinquet T. (trad.), *Le Nouveau Testament*, Paris, Siloé, 1964. (aussi utilisée : la traduction Segond pour l'AT et le NT).

Ott H., *Martin Heidegger : Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am Main, Campus, 1988.

Ott H., *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, Paris, Payot, 1990.

Otto R., *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, trad. fr. A. Jundt, Paris, Payot & Rivages, 1917/1949/1995 (lorsque l'original allemand a été utilisé, nous le précisons en note, en donnant les références).

—, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1904/1909.

—, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1909/1921.

Overbeck F., *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig, E. W. Fritzsch, 1873.

P

Palmer R. E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.

Pannenberg W., *Systematische Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

Papenfuss D. & Pöggeler O., *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. II, *Im Gespräch der Zeit*, Fankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990.

Perler D., *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2003 (diffère de la version allemande qui porte le même titre).

Perlitt L., *Vatke und Wellhausen. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen*, Berlin, Töpelmann, 1965.

Pfleger W. H., *Schleiermachers Philosophie*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1988.

Pfleiderer G., *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1992.

Pöggeler O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart, Neske, 1963/1994.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

—, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München, Karl Alber, 1983.
— (éd.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königsten, Athenäum, 1984.

Q

Quesne P., *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Dordrecht, Kluwer, 2003.

R

Rahner K., *Écrits théologiques, 1. « Dieu dans le Nouveau Testament » & « Problèmes actuels de la christologie »*, trad. fr. J.-Y. Calvez & M. Rondet, Paris, Desclée de Brouwer, 1954/1959.
—, *Schriften zur Theologie*, Bd. V, *Neuere Schriften*, Zürich/Einsiedeln/Köln, Benziger, 1954/1962/1968.
Reinach A., *Sämtliche Werke*, 2 Bände, éd. K. Schuhmann, München, Philosophia, 1989.
Reitzenstein R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1910.
Rickert H., *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1898/1926.
Ricœur P., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994 (Recueil).
—, *Temps et Récit*, Tome III, *Le Temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.
—, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1986 (reprend un article paru une première fois dans F. Bovon & G. Rouiller, *Exegesis*).
Ritschl A., *Die christliche Lehren von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn, Bd. I, 1882/1883.
Ruff G., *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologische Zugang zur christlichen Religion in den ersten Freiburger Vorlesungen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1997.
Ruh K., *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 Bände, München, C. H. Beck, 1990.
Ruhbach G. & Sudbrack J. (éds.), *Grosse Mystiker. Leben und Wirken*, München, C. H. Beck, Verlag, 1984.

S

Safranski R., *Heidegger et son temps* (trad. fr. de *Ein Meister auf Deutschland. Heidegger und seine Zeit* par I. Kalinowski), Paris, Grasset & Fasquelle, 1996.
Saint Augustin, *Les confessions*, trad. J. Trabucco, Paris, Garnier-Flammarion, 1964 (d'autres référence sont données en notes).
Saint Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique des cantiques*, tome 1, Paris, Cerf, 1996 (d'autres références sont données en note).
Sainte Thérèse d'Avila, *Le château de l'âme ou le livre des demeures*, Paris, Seuil, 1949/1997.
Sallis J. C. (et. collab.), *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988.
Schaeffler R., *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Trier, Johannes, 1988.
—, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechen von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf, Patmos, 1989.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Scheler M., *Gesammelte Werke*, 13 Bände, édités par M. Scheler, M. S. Frings, S. Manfred, Bonn, Bouvier, 1970 ; notamment tome V, *Vom Ewigen im Menschen* ; tome II, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

Schleiermacher F. D. E., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, éd. G. Meckenstock, *Kritische Gesamtausgabe*, I. 2 et I. 12, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1984 (I. 12 = seconde édition, la plus souvent utilisée).

—, *Der Christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, Zweite Auflage 1830/1831 (utilisée par Heidegger), Bd. I, éd. R. Schäfer, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2003.

—, *De la religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs*, nouvelle trad. fr. B. Reymond, Paris, Van Dieren, 2004.

—, *Le statut de la théologie. Bref exposé*, trad. fr., B. Kaempf et P. Bühler, Genève et Paris, Cerf et Labor & Fides, 1994.

Schlier H., *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren, 1921–1951*, Marburg, Elwert, 1996.

Schlüsser W., *Jenseits von Religion und Nicht-religion. Tillich*, Frankfurt am Main, Athanäum, 1989.

Schmidt H. (éd.), *Eucharisterion. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament*, Bd. II (Mélanges offerts à Hermann Gunkel à l'occasion de son 60ème anniversaire), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1923.

Schmidt I., *Vom Leben zum Sein. Der frühe Heidegger und die Lebensphilosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005.

Schneider-Flume G., *Glaubenserfahrung in den Psalmen. Leben in der Geschichte mit Gott*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

Scholz H., *Religionsphilosophie*, Berlin, Reuter & Reichard, 1921.

Schuhmann K., *Husserl-Chronik : Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, Nijhoff, 1977.

Schutz H.-J. (éd.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, Olten, 1966.

Schweitzer A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1906/1984.

—, *La mystique de l'apôtre Paul*, trad. fr. M. Guérillot, Paris, Albin Michel, 1962.

Seifert P., *Die Religionsphilosophie bei Rudolf Otto. Eine Untersuchung über ihre Entwicklung*, Dissertation, Bonn, 1936.

Sesboüé B., *Histoire des dogmes*, 4 vol., Paris, Desclée de Brouwer, 1985

Seuse H. (Suso), *Deutsche Schriften*, herausgegeben von Bihlmeyer, Stuttgart, Kohlhammer, 1907 / Frankfurt am Main, Minerva, 1961.

Sommer C., *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'*Être et Temps, Paris, PUF, 2005.

Spranger E., *Weltfrömmigkeit*, Leipzig, Leopold Klotz, 1941.

—, *Gesammelte Schriften II. Philosophische Pädagogik*, éd. O. F. Bollnow & G. Bräuer, Heidelberg/Tübingen, Quelle & Meyer/Niemeyer, 1973.

Stagi P., *Der faktische Gott. Selbstwelt und religiöse Erfahrung beim jungen Heidegger*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007.

Strauss D. F., *Das Leben Jesu*, Stuttgart, Bazl'sche Buchhandlung, 1835–1836.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

T

Taminiaux J., *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989.

Tegtmeyer I., *Selbst und Welt : Verstehen und Selbstverstehen in der Hermeneutik Wilhelm Diltheys*, Universität Hildesheim, Magister Arbeit, 2004.

Thöma D., *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.

— (éd.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Suttgart, J. B. Metzlersche, 2003.

Tillich P., *Die religiöse Substanz der Kultur*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IX, Stuttgart, Evangelisches Verlag, 1967.

—, *Religionsphilosophische Schriften*, éd. J. Clayton, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.

—, *Théologie de la culture*, trad. fr. J.-P. Gabus & R. Saint, Paris, Éditions Planète, 1968.

—, *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919–1931)*, trad. fr. N. Grondin et L. Pelletier, Paris, Cerf / Genève, Labor et Fides / Laval, PUL, 1992.

—, *La dimension religieuse de la culture. Écrits du premier enseignement (1919–1926)*, trad. fr. N. Grondin, Paris, Cerf / Genève, Labor et Fides / Laval, PUL, 1990.

Troeltsch E., *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1905.

—, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, II, III, IV, V, Tübingen, Aalen, Scientia, 1961–1966.

V

Van Buren J., *The Young Heidegger. Rumour of the Hidden King*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

Van der Leeuw G., *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, trad. fr. J. Marty, Paris, Payot, 1948.

W

Waldenfels H., *Absolutes Nichts*, Freiburg, Herder, 1976.

Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

Weeber M., *Schleiermachers Eschatologie. Eine Untersuchung zum theologischen Spätwerk*, Gütersloh, Chr. Kaiser, 2000.

Weder H., *Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

Welte B., *Religionsphilosophie*, Frankfurt am Main, Knecht, 1997.

Welten R., *Phénoménologie du Dieu invisible. Essais sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*, trad. fr. S. Camilleri, Paris, Beauchesne, à paraître.

Werfel F., *Das lyrische Werk*, in *Gesammelte Werke*, éd. A. D. Klarmann, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1967.

Werfel F., *Leben heisst, sich mitteilen. Betrachtungen, Reden, Aphorismen*, in *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1975.

Wildberger H.., *Biblischer Kommentar Altes Testament* (dirigé par M. Noth), Bd. III, *Jesaja*, Neukirchener, Neukirchener Verlag, 1982.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Windelband W., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. II, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1914.

Z

Zaccagnini M., *Christentum der Endlichkeit. Heideggers Vorlesung Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Münster, LIT, 2003.

Zarader M., *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990.

Zweig S., *Emil Verhaeren*, in *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1910/1984.

3. Dictionnaires et Encyclopedies

Tous ces ouvrages sont des classiques. On y trouve de nombreux articles d'introduction mais également des études de fond.

Bibeltheologisches Wörterbuch, J. Bauer (et collab.), Wien/Graz/Köln, Styria, 1994 (4ème édition).

Dictionnaire critique de théologie, J.-Y. Lacoste (dir.), Paris, PUF, 1998/2002.

Dictionnaire de littérature, J. Demougin (dir.), Paris, Larousse, 1986/1989.

Encyclopédie Philosophique Universelle, A. Jacob (dir.), Les notions philosophiques, 2 tomes, S. Auroux (dir.), Paris, PUF, 1990/1998 (abrégé *EPU*).

Encyclopaedia of Religion and Ethics, J. Hastings (dir.), Edinburgh, Clark, 1911.

Historisches Wörterbuch der Philosophie, J. Ritter (dir.), Basel/Stuttgart, Schwäbe & Co, 1971.

Religion in Geschichte und Gegenwart, H.-F. Camenhausen & E. Dinkler (et collab.), Tübingen, Mohr & Siebeck, 1957 (abrégé *RGG* ancienne édition).

Religion in Geschichte und Gegenwart, H.-D. Betz & E. Jüngel (et collab.), Tübingen, Mohr & Siebeck, 1998 (abrégé *RGG* nouvelle édition).

[Il y a bien sûr d'autres éditions du *RGG*, à la fois plus anciennes et plus récentes, mais nous n'avons utilisé la plupart du temps que celle de 1957 et celle de 1998. Nous usons donc des formules « ancienne » et « nouvelle » éditions pour les distinguer. Nous précisons en note les références à l'édition du *RGG* que Heidegger a consultée**]**

Theologische Realenzyklopädie, C. H. Ratschow (et collab.), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1977 (abrégée *TRE*).

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, R. Kittel (et collab.), 12 Vol., Stuttgart, Kohlhammer, 1933/1978 (abrégé *Kittel*).

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, H.-J. Fabry & H. Ringgren (et collab.), Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer, 1993.

Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, H. Coenen & E. Beyreuther & H. Bietenhard, Budapest, R. Brockhaus, 1971/1943.

4. Annexe

Bibliographie déjà reproduite par T. Kisiel dans son *Genesis of Heidegger's « Being & Time »* (pp. 525–527). Il s'agit de la fameuse *Reading List* de Heidegger entre les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

années 1916 et 1919. Le lecteur se rendra compte qu'une bonne partie des ouvrages sont l'œuvre des théologiens de la *Religionsgeschichtliche Schule* ; un fait que nous avons essayé de mettre en valeur à travers notre commentaire. On y trouve également toutes les références précises aux éditions utilisées par Heidegger dont une bonne partie nous est malheureusement restée inaccessible.

Augustinus, *Opera omnia*, Bd. 1–12 = Migne, *Patrologia Latina*, volumes 32–46.

Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticorum*.

Bousset W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens vor den Anfängen des Christentum bis Irenaus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913.

Deismann, G. A., *Die Neutestamentliche Formel « in Christo Jesu »*, Marburg, Elwert, 1892.

—, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen, Mohr, 1911.

Dilthey W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1883.

—, *Gesammelte Schriften II : Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914.

—, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin, Reimer, 1905.

—, *Leben Schleiermachers*, Berlin, Reimer, 1870.

Ficker J. (éd.), *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516 : Die Glosse*, Leipzig, Dietrich, 1908.

Jülicher A., *Der religiöse Wert der Reformation*, Marburg, Elwert, 1913.

Mulert H., *Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie*, Giessen, Töppelmann, 1907.

Natorp P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen, Mohr, 1912.

—, *Deutscher Weltberuf. Geschichtsphilosophie Richtlinien*, Jena, Diederichs, 1918

—, *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte*, Berlin, Reuther & Reichard, 1918.

Norden E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig & Berlin, Teubner, 1913.

Otto R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Stuttgart, Gotha, 1917.

Pfeiffer F., *Deutsche Mystiker des Vierzehnten Jahrhunderts*, Bd. II, *Meister Eckhart*, 1857, reprint Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906.

Pohlenz M., *Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1909.

Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig, Hinrichs, 1899.

Reinach, *Bruhstück einer religionsphilosophischen Ausführung*, inédit.

Reitzenstein R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig & Berlin, Teubner, 1910.

Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, Mohr, 1910.

Schettler A., *Die paulinische Formel « Durch Christus »*, Tübingen, Mohr, 1907.

Schleiermacher F. D. E., *Aus Schleiermachers Leben, in Briefen*, édité par L. Jonas et W. Dilthey, 4 volumes, Berlin, Reimer, 1858–63.

—, *Der christliche Glaube*, Berlin, Reimer, 1884.

—, *Über die Religion : Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, Reimer, 1843.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Spranger E., « Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie », in *Festschrift für Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag dargebracht*, éd. P. Barth, B. Bauch, E. Bergmann, et collab., München, Beck, 1918.

Süskind H., *Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. Die geschichtsphilosophischen Grundlagen des Schleiermacherschen Theologie*, Tübingen, Mohr, 1911.

Teresa von Avila, *Die sämmtliche Schriften der heiligen Theresa von Jesus*, éd. Gallus Schwab, Bd. IV, *Die Seeleburg*, Sulzbach 1832.

Wehrung G., *Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern*, Strassburg, Müh, 1907.

Weinel H., *Biblische Theologie des Neuen Testament : Die Religion Jesu und des Urchristentums*, Tübingen, Mohr, 1913 (2ème éd.).

Weiss J. B., *Das Urchristentum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1917.

Windelband W., « Das Heilige », in *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Tübingen, Mohr, 1915.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

INDEX

Note : Les noms apparaissant en notes n'ont pas été repris dans cet index, afin d'éviter de l'alourdir davantage. Quelques auteurs (une demi-douzaine environ), dont l'importance est très mineure dans le cadre de ce livre, n'y figurent pas non plus.

Abélard P., 211, 220
Agamben G., 463, 535–536, 540
Albert le Grand, 276, 314
Althaus P., 226, 231
Anselme, 211, 220
Aristote, 11–12, 102, 137–138, 162, 205, 220, 277–278, 291–292, 300, 310, 385, 489
Arrien S.-J., 416
Augustin, 2–3, 8, 10–11, 15, 26–27, 29, 38–41, 42–43, 49–52, 54, 57, 60, 79, 82, 93, 101, 138, 145, 149, 181–182, 185, 187, 189, 191–192, 197, 242, 260, 270, 343, 348, 367, 443, 464, 576, 578, 580–581, 592, 604, 610, 611, 613

Baader F., 162
Barash J. A., 349
Barth K., 52–57, 69–70, 117, 213–215, 218, 305, 330, 345, 512, 537–542
Baumgarten-Crusius L. F. O., 514
Baur F. C., 123
Beckmann B., 32, 383, 389
Benoît (Saint), 112, 329
Bergson H., 27, 442
Bernard de Clairvaux, 11, 44, 63, 68, 71, 73, 81–82, 101, 123, 129, 131, 133, 135–137, 141, 152, 188–191, 197–198, 200, 289, 328, 573–610
Blochmann E., 60–61, 194, 322–324
Blondel M., 279, 599, 612
Bonaventure, 44, 163, 191, 576, 602
Bornemann H., 504
Bouillard H., 541
Bourgeois B., 426
Bousset W., 24, 125, 493, 504, 549–550
Bovon F., 126, 508
Braeunlich H., 568
Brague R., 581
Brentano F., 22, 107
Brunner E., 330, 512
Buber M., 480, 489
Bultmann R., 2, 9, 12, 34, 41, 48, 52–58, 69, 115, 117, 122, 159, 187, 201, 213, 215–218, 228–230, 279, 342, 351–352, 354, 359–360, 367, 455–456, 460–463, 468, 487, 538, 548, 564, 585

Capelle P., 254, 275, 578, 589, 597–599
Casper B., 33
Certeau M. de., 606
Chantepie de la Saussaye P. D., 22–24, 498
Chrétien J.-L., 33
Clément d'Alexandrie, 138, 205, 310
Cobb J.B., 4, 34
Cohen H., 206, 442, 561
Conrad-Martius H., 31
Corbin H., 423
Cullmann O., 229–230, 352, 354–356

Deissmann A., 81, 195
Delitzsch F., 486–487
Denker A., 77, 79, 151, 322, 417
Depré O., 422
Derrida J., 592
Dilthey W., 11, 27, 48, 50–53, 68, 78, 79, 94–95, 97, 103, 107–111, 132, 134, 162–163, 170, 208, 222, 284, 292, 301, 321, 323–324, 397–398, 400, 405–422, 581, 602
Dinkler E., 368
Dinzelbacher P., 585
D'Ockham G., 315–316
Dufrenne M., 588
Duméry H., 588
Duns Scot, 2, 6, 10–11, 14, 27, 42–44, 67–68, 73, 169, 213, 234, 297, 304, 309, 313–317, 347, 372, 427, 602

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ebbinghaus J., 410
Ebeling G., 1, 38, 41, 48, 55, 188, 228, 331, 354, 490
Eckhart, 44, 68, 71, 73, 80–81, 101–102, 113, 123, 130–131, 137–138, 165–175, 177–179, 183, 190–193, 197, 200–201, 233, 260–261, 264, 268, 270, 289, 295, 297, 303–319, 326, 328, 335, 401, 416, 419, 425, 439, 506, 574, 576–577, 580, 602, 606–607, 610
Eliade M., 33, 498
Empédocle, 310
Esaïe, 68, 442, 444, 469–473, 476–481, 485–486, 501, 506
Escoubas E., 152–153, 157
Eusèbe de Césarée, 138
Evagre le Pontique, 211

Fabry H.-J., 476
Fichte J. G., 296, 406, 416, 419
Ficker J., 187–188, 198
Flacius, 48, 51
Franck D., 592
Freud S., 107, 442
Fuchs E., 354

Gaboriau F., 42
Gadamer H.-G., 46, 48, 321, 411–412
Gautier T., 437
Geyser J., 547
Gilbert de la Porée, 220
Gisel P., 354
Gogarten F., 122
Grégoire de Nysse, 336
Greisch J., 12–13, 16–17, 19–20, 22, 24–25, 28, 35, 88, 91–92, 111, 117–118, 122, 148, 163, 179, 199–200, 250, 254, 261–262, 274–275, 285–286, 291, 296, 305, 332, 335, 350, 376, 378, 552, 562, 564, 575, 589, 592–593, 603, 608–609, 612
Gressmann H., 504
Grondin J., 39–40, 251–252, 254
Guillaume de Saint Thierry, 596
Gunkel H., 125, 470–479, 484, 487, 492–493, 497–509, 549–550

Harms C., 306
Harnack A. v., 122, 279, 281, 329, 602
Haubold W., 552
Hegel G. W. F., 22–23, 49, 52, 68, 81, 86, 107, 120, 123, 126, 246, 291, 295, 324, 394, 397–433, 436, 512, 549, 553, 570
Heiler F., 33, 122, 192
Heinz A., 263
Heitmüller W., 24, 504, 549
Henry M., 33, 97, 143, 179–181, 200, 466–467, 579
Héraclite, 245
Héring J., 372, 380
Hermann W., 342, 352, 359–361, 548, 602
Hölderlin F., 412, 416
Husserl E., 7, 11–12, 20–25, 27, 30–31, 33, 35, 47, 59, 68, 74, 83–99, 103–104, 109, 115–116, 122, 127, 131, 139, 141–143, 148–57, 197–200, 202, 234, 241–254, 262, 275, 306, 316, 321, 322–324, 371–375, 379–380, 386–388, 427, 442–443, 447–451, 459, 502, 525, 528–529, 532, 545–547, 550, 555, 558, 579, 581, 585, 590–593, 599, 602–604, 611

Ignace d'Antioche, 146
Irénée de Lyon, 138, 182

Jamblique, 138
Jaspers K., 11, 47, 59, 107, 208, 423, 458
Jean (Saint), 160, 180, 195, 229–230, 261, 268, 419, 424, 426, 442, 453, 464–468, 595
Jean Gerson, 575
Jean XXIII, 167
Jung C. G., 107
Jung M., 74
Jüngel E., 490

Kant I., 24, 68, 102, 107, 205, 208, 273–274, 299, 335, 361, 397–418, 426, 430–431, 436, 495–496, 570
Käsemann E., 352–354
Kierkegaard S., 3, 212, 280, 322, 361, 368, 395, 443, 506
Kisiel T., 8, 12–13, 15–16, 72, 76–82, 151, 254, 298, 301, 311–312, 318, 322–323, 325, 328, 331, 337, 340–341, 343–344, 372, 417, 453, 457, 481, 494, 518, 520, 524, 529, 531, 563, 569, 601–602, 605–607, 611–612
Köberle A., 352
Köpf U., 577
Kraus H.-J., 508
Krebs E., 219, 275

Lacoste J.-Y., 33, 261–263, 268, 281, 352, 364, 368, 467, 540
Lask E., 235–236, 297, 379–380, 532, 602

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Leconte de Lisle, 437
Lehmann K., 5, 609
Leser H., 313
Lessing G. E., 405, 411, 442
Levinas E., 33, 97, 537
Libéra A. de., 270, 307, 314
Lipps T., 31
Lods A., 477–478, 507
Loisy A., 281
Löwith K., 11, 59–60, 100, 362
Luc (Saint), 194, 426
Luther M., 2–5, 9–12, 15, 25, 41, 45–50, 52, 54, 57, 68, 73–74, 82, 93, 101, 117, 145, 168, 177, 187–202, 212–214, 219, 221–222, 225–227, 229, 266–267, 322, 325, 328, 359, 361, 367, 370, 377, 404, 406, 410, 416, 443, 454, 473–475, 482, 485, 491, 506, 526, 533–535, 539, 545, 576, 600, 602, 606, 610, 611, 613

McGrath S. J., 77
Marc (Saint), 426, 442
Marion J.-L., 33–34, 96–97, 118–119, 148–149, 157–161, 183, 251–254, 365
Marlé R., 55
Matthieu (Saint), 192, 272, 293, 370, 413, 426, 429, 442, 486
Mehl R., 212
Mensching G., 33
Monseu N., 579
Montavont A., 242–244, 247–248

Natorp P., 83, 98, 201
Nef F., 596
Nicolas de Cuse, 439
Niebuhr B. G., 419
Nietzsche F., 69
Nohl H., 415
Norden E., 352
Novalis, 416

Oberman H. A., 197
Ochsner H., 275, 321–322, 324, 545–546
Ott, Hugo, 7
Ott H.(-einrich), 34
Otto R., 23–25, 28, 68, 81, 84, 233–234, 265, 273, 275, 281, 287–288, 305–306, 324–325, 395, 504, 537, 545–571
Overbeck F., 342

Palmer R. E., 321
Pannenberg W., 227
Patriarca S., 325, 514–516, 518–519, 522, 524–525, 527–528, 530–531, 537, 539
Paul (Saint) : 3, 9–11, 15, 27, 29, 36, 38, 47, 55–57, 81–82, 101, 112, 136, 146, 173, 175, 187, 192, 194–196, 221, 242, 262, 264, 282, 293–294, 337, 343, 348, 350, 352–353, 363, 369–370, 376, 404, 421, 424–425, 452, 457–467, 475, 485–487, 505, 508–509, 533–536, 540, 580–581, 593, 597, 600, 604, 611, 613
Paulus H. E. G., 408
Pélage, 182
Petri E., 61, 323
Pfleiderer G., 566
Philon d'Alexandrie, 123, 407, 442, 462
Pierre d'Espagne, 314
Pierre Lombard, 220
Platon, 28, 76, 102, 137–138, 141, 162–163, 205, 287, 301, 310, 331, 369, 391, 495–496, 562, 568, 570, 604
Pöggeler O., 321, 325
Preuss R., 476
Proclus, 138, 269–270
Przywara E., 218
Pseudo-Denys, 138

Rabenau K. v., 500
Radbruch G., 282
Rahner K., 34, 69, 145, 584
Reimarus H. S., 405–408, 413
Reinach A., 25–26, 30–33, 68, 151, 371–395, 416, 432, 490, 512, 517, 519, 523, 526, 550, 573
Reitzenstein R., 125, 195, 493
Rickert H., 6, 59, 83, 98, 132, 297, 430–431, 561
Ricœur P., 33, 48, 321, 346, 364–366
Ritschl A., 41, 287, 342, 349, 350, 352, 360, 577, 602
Robinson J. M., 34
Romano C., 134

Safranski R., 503
Sauer J., 71
Schapp W., 44
Scheler M., 25–31, 273, 300, 372, 380
Schelling F. W., 162, 406, 416, 419
Schettler A., 81
Schiller F., 405
Schlegel F., 162, 416
Schleiermacher F. D. E., 3–4, 11, 15, 22–23, 30, 48–52, 56, 61, 68, 81, 93, 167, 200–201,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

205, 210, 212, 218, 286, 288, 321–341, 349, 360–361, 374, 382, 384, 393–395, 401, 415–421, 428, 432, 443, 445, 506, 511–543, 545, 549, 555, 568, 570, 602, 611
Schlier H., 9
Schneider-Flume G., 487–491
Schürmann R., 312
Schweitzer A., 389, 402, 414, 493
Sheehan T., 471
Sommer C., 190
Spengler O., 561
Spinoza B., 107, 442
Spranger E., 68, 131–135
Steffen H., 513–515
Stein E., 31, 33, 150–151, 372, 383
Strauss D. F., 124
Süskind H., 323
Suso, 165

Taminiaux J., 151
Tauler, 165, 419, 442, 576, 602
Tempier E., 167
Tertullien, 138, 182, 223
Thérèse d'Avila, 11, 44, 63, 68, 82, 101, 308, 328, 594, 598, 602, 605–610
Thierry de Freiberg, 314
Thomas a Kempis, 60–61, 112, 123, 146, 312, 328
Thomas d'Aquin, 42, 71, 73, 162, 167, 169, 186, 191, 211, 220, 227, 276–278, 280, 283, 291–292, 310
Tillich P., 69, 282–288, 296, 358, 478
Troeltsch E., 24, 49, 68, 84, 86, 122, 134, 206–209, 233, 273–274, 279, 281, 283, 285–288, 295–297, 299, 303, 323, 329, 436, 469, 471, 494–498, 504, 549–550, 553, 603

Van Baaren T. P., 358
Van Buren J., 12–16, 28, 74, 201–203, 254, 349
Van der Leeuw G., 33, 358, 498
Van Eyck, 439
Verhaeren E., 435, 437–441, 443, 556
Vincent de Lérins, 42, 223–225
Volkelt J., 131

Waardenburg J., 33
Weber M., 208, 534, 536, 565
Weinel H., 125
Weiss J., 125, 350, 352, 414, 504, 549
Welch E.-P., 380
Wellhausen J., 124, 508
Welte B., 33
Wendland P., 352, 493
Werfel F., 435, 437, 440–445
Wiercinski A., 77
Wildberger H., 473–474
Windelband W., 6, 68, 83, 273, 284, 286, 295–300, 303, 445, 561, 565, 569–571, 603
Wrede W., 504, 549
Wundt W., 502–503, 551

Zarader M., 69–70, 469, 492
Zumstein J., 294
Zweig S., 438–440

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert