

Phaenomenologica 221

Sylvain Camilleri

Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif



Springer

Heidegger et les grandes lignes d'une
phénoménologie herméneutique du christianisme
primitif

221

SYLVAIN CAMILLERI

HEIDEGGER ET LES GRANDES LIGNES D'UNE
PHÉNOMÉNOLOGIE HERMÉNEUTIQUE DU
CHRISTIANISME PRIMITIF

Editorial Board:

Director: U. Melle (Husserl-Archief, Leuven) Members: 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. Taminaux (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), R. Visker (Catholic University of Leuven, Leuven)

Advisory Board:

R. Bernasconi (The Pennsylvania 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 Paris XX), 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)

Sylvain Camilleri

Heidegger et les grandes
lignes d'une phénoménologie
herméneutique du
christianisme primitif

 Springer

Sylvain Camilleri
Institut supérieur de philosophie
Université catholique de Louvain
Louvain-la-Neuve, Belgium

ISSN 0079-1350

ISSN 2215-0331 (electronic)

Phaenomenologica

ISBN 978-3-319-45197-8

ISBN 978-3-319-45198-5 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-319-45198-5

Library of Congress Control Number: 2016957398

© Springer International Publishing Switzerland 2017

This work is subject to copyright. All rights are reserved by the Publisher, whether the whole or part of the material is concerned, specifically the rights of translation, reprinting, reuse of illustrations, recitation, broadcasting, reproduction on microfilms or in any other physical way, and transmission or information storage and retrieval, electronic adaptation, computer software, or by similar or dissimilar methodology now known or hereafter developed.

The use of general descriptive names, registered names, trademarks, service marks, etc. in this publication does not imply, even in the absence of a specific statement, that such names are exempt from the relevant protective laws and regulations and therefore free for general use.

The publisher, the authors and the editors are safe to assume that the advice and information in this book are believed to be true and accurate at the date of publication. Neither the publisher nor the authors or the editors give a warranty, express or implied, with respect to the material contained herein or for any errors or omissions that may have been made.

Printed on acid-free paper

This Springer imprint is published by Springer Nature

The registered company is Springer International Publishing AG

The registered company address is: Gewerbestrasse 11, 6330 Cham, Switzerland

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

*À mon père Bernard,
gardien du commencement*

*À mes fils Elias et Gabriel,
veilleurs de la fin*

*À Sophie, ma mère et mes frères,
en témoignage d'amour et d'affection*

AVERTISSEMENT

Le présent ouvrage est la version remaniée d'une thèse de doctorat soutenue en février 2014 à l'Université catholique de Louvain devant un jury composé des Professeurs Danielle Lories, Marlène Zarader, Jeffrey Andrew Barash, Jean-François Courtine, Olivier Depré et Gilbert Gérard. Je les remercie tous très sincèrement pour les critiques, les questions et les suggestions qu'ils m'ont adressées. Ma gratitude va également à Messieurs Hermann Heidegger, Arnulf Heidegger, Ulrich von Bülow, Ulrich Melle, Thomas Vongehr et Thomas Sheehan pour m'avoir permis de consulter et de citer divers documents conservés aux Archives de littérature allemande de Marbach (Allemagne), aux Archives Husserl de Leuven (Belgique) et aux Archives de l'Université de Stanford (États-Unis). Tout au long de la rédaction de ce travail, j'ai aussi eu la chance de dialoguer avec nombre de collègues qui ont éclairé mon chemin de leur savoir comme de leur amitié. Je ne peux les nommer tous, mais je voudrais néanmoins adresser ici mes vifs remerciements à Gabriel Cercel et Christian Sommer : présents depuis longtemps, leurs travaux n'ont cessé de m'inspirer et leurs conseils bienveillants m'ont évité de trop me perdre.

Qu'il me soit encore permis d'évoquer un point de traduction. J'ai commencé à étudier le tome 60 des *Œuvres complètes* de Heidegger, fil rouge de l'ouvrage qu'on va lire, il y a tout juste dix ans. À l'époque venait de paraître une traduction anglaise (2004). Elle avait été précédée par une traduction italienne (2003), et allait bientôt être suivie par une traduction espagnole cependant partielle (2005). Des traductions portugaise et coréenne sont disponibles depuis peu (2010 et 2011). On pourrait croire que s'applique ici le mot de Voltaire jadis cité par Emmanuel Martineau en exergue de sa traduction d'*Être et temps* : « Les Français arrivent à tout les derniers, mais enfin ils arrivent ». L'usage en serait pourtant galvaudé, car Jean Greisch avait entrepris une traduction française peu après la parution du texte en 1995 et confiait en 1999 à Dominique Janicaud l'avoir déjà terminée – on en découvrait d'ailleurs à cette époque quelques fragments dans ses travaux ou ceux de ses collaborateurs. Elle ne paraîtra pourtant qu'en janvier 2012. J'ai bien tenté, dès 2004, de m'en procurer un exemplaire auprès du traducteur. Sans succès. C'est donc contraint et forcé – mais rétrospectivement sans regrets – que j'ai réalisé au fil des ans mes propres traductions. Le résultat est qu'au moment où j'ai tenu la *Phénoménologie*

de la vie religieuse entre mes mains, l'essentiel de cet ouvrage était achevé, et que je ne concevais pas de remplacer ma traduction par celle de Jean Greisch. Je prie le lecteur de ne pas m'en tenir rigueur. Il m'est arrivé, rarement il est vrai, de tenir compte des choix de la traduction désormais « officielle » lorsqu'ils étaient incontestablement plus heureux que les miens. Mais dans l'ensemble, je crois pouvoir dire que je suis resté bien plus proche du texte que celle-ci, avec les avantages et les inconvénients que cette fidélité prononcée comporte. Si l'élégance n'est pas toujours au rendez-vous, les nuances, elles, sont sans cesse soulignées, appuyées même, et réinscrites dans le réseau auquel elles appartiennent ; de telle sorte que s'installe une approche quasi « philologique » du texte capable d'en explorer les multiples alcôves qui, à mon sens, font toute sa valeur. N'opèrent ainsi que très peu de spécialistes du corpus heideggerien, sinon aucun. A tort me semble-t-il, car l'*intertextualité* de ce corpus, à entendre doublement comme la référence du penseur à des sources extérieures à sa pensée et comme ce qu'il se trouve entre les lignes de ce qu'il s'exprime et s'imprime de cette pensée, est partout colossale. Et il ne faut pas moins que les qualités du philosophe et du philologue réunies pour en décrypter toutes les subtilités. Je ne prétends pas avoir ces qualités, mais je puis tout de même assurer le lecteur que c'est à l'aune de celles-ci que mon travail fut élaboré. Aussi difforme et imparfait soit-il, il n'est *que* le fruit de cette intertextualité.

LISTE DES PRINCIPAUX SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Les références complètes sont données dans la bibliographie placée à la fin de l'ouvrage. D'autres abréviations, moins souvent utilisées, y sont indiquées à côté des œuvres des auteurs concernés ou des titres des usuels.

AT	Ancien Testament
DGS	Dilthey, <i>Gesammelte Schriften</i>
EPR	Heidegger, <i>Einleitung in die Phänomenologie der Religion</i>
GA	Heidegger, <i>Gesamtausgabe</i>
HUA	Husserl, <i>Husserliana</i> (+ B = <i>Briefe</i>)
<i>Ideen</i>	Husserl, <i>Ideen zu einer reinen Phänomenologie</i>
<i>LU</i>	Husserl, <i>Logische Untersuchungen</i>
LWA	Luther, <i>Weimarer Ausgabe</i> (+ DB = <i>Deutsche Bibel</i>)
NAP	Natorp, <i>Allgemeine Psychologie</i>
NB	Heidegger, <i>Natorp-Bericht</i>
NFJB	Franz-Josef Brecht, <i>Nachschrift (EPR)</i>
NFK	Fritz Kaufmann, <i>Nachschrift (EPR)</i>
NFN	Fritz Neumann, <i>Nachschrift (EPR)</i>
NHW	Helen Weiss, <i>Nachschrift (EPR)</i>
NOB	Oskar Becker, <i>Nachschrift (EPR)</i>
NT	Nouveau Testament
PR&HT	Camilleri, <i>Phénoménologie de la religion et herméneutique théo-logique</i>
PSL	Heidegger, «Das Problem der Sünde bei Luther»
RGS	Religionsgeschichtliche Schule
SNT	<i>Die Schriften des neuen Testaments</i> (cf. Bible)
SZ	Heidegger, <i>Sein und Zeit</i>
TGS	Troeltsch, <i>Gesammelte Schriften</i>

Les livres bibliques sont abrégés selon la TOB. Les écrits intertestamentaires et les écrits apocryphes chrétiens sont, en principe, abrégés selon les normes de *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Pléiade 337), ouvrage publié sous la direction d'André Dupont-Sommer et de Marc Philonenko, et d'*Écrits apocryphes chrétiens*

(Pléiade 442), ouvrage publié sous la direction de François Bovon et Pierre Geoltrain, tous deux aux éditions Gallimard, Paris. Les autres textes grecs et latins de l'Antiquité ainsi que la littérature rabbinique sont abrégés selon l'adaptation des recommandations données dans l'*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ouvrage en trois volumes publié sous la direction de Horst Balz et Gerhard Schneider aux éditions Kohlhammer, Stuttgart, 1980–1983.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	xix
1. PRÉ-TEXTE – DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RELIGION.....	xix
2. MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE	xxviii
1. Éléments topographiques	xxviii
2. Éléments heuristiques.....	xxxv
3. Éléments méthodiques.....	lxii
4. Éléments bibliographiques	lxxii

PREMIÈRE PARTIE PROBLÈMES DE MÉTHODE

I DE L'EXPÉRIENCE DE LA VIE FACTICIELLE À LA PHILOSOPHIE ET RETOUR	3
§ 1. LA SPÉCIFICITÉ DE LA PHILOSOPHIE	3
1. L'insécurité comme particularité des concepts philosophiques	3
2. Philosophie contre <i>Weltanschauung</i>	7
§ 2. L'INTITULÉ DU COURS : SA MODULATION ET SES IMPLICATIONS	9
1. Des intitulés conceptuels	9
2. Qu'est-ce qu'une introduction ?.....	11
3. Auto-compréhension de la philosophie, auto-position du philosophe	14
§ 3. LE DÉCHIFFREMENT DE L'EXPÉRIENCE DE LA VIE FACTICIELLE.....	16
1. Le concept (de) « facticiel »	16
2. Science et vision du monde : entre Husserl et Dilthey	20
3. <i>Contra</i> Natorp.....	26
4. Effondrement du schéma sujet-objet, émergence d'un monde ambiant	29
5. De l'indifférence à l'autosuffisance et de celle-ci à la signifiante.....	33
6. Du « soi » : problématisation historique et exploration liminaire.....	39

§ 4. AUTOUR DE LA PRISE DE CONNAISSANCE.....	43
1. Critique de l'intentionnalité objectivante	44
2. Linéaments d'une logique concrète.....	47
3. De l'état de choses à la situation	48
4. La prise de connaissance comme phénomène à la limite	51
5. La signifiante contre la valeur: témoignage du privilège de la vie sur l'objet	56
II EXPLICATION AVEC ERNST TROELTSCH	65
§ 5. PRÉSENTATION DE LA PHILOSOPHIE TROELTSCHIENNE DE LA RELIGION.....	65
1. En guise d'introduction	65
2. Le but d'une philosophie de la religion	71
3. Psychologie.....	74
4. Épistémologie.....	80
5. Philosophie de l'histoire	95
6. Métaphysique	102
§ 6. REPRISE ET REMARQUES CRITIQUES	116
1. De l'essence de la religion.....	117
2. Réceptions de Luther et de la Réforme	121
3. L'hellénisation du christianisme ou l'entrée de la philosophie dans la religion.....	125
III APPROCHE DE L'HISTORIQUE	133
§ 7. L'HISTORIQUE COMME PHÉNOMÈNE SÉMINAL	133
1. Le contexte	134
2. La double impasse de la pensée historique.....	138
3. Savoir lire dans le concept d'historique.....	143
4. L'historique et la vie comme alliés et non comme ennemis	149
§ 8. LE COMBAT DE LA VIE CONTRE L'HISTORIQUE.....	152
1. La voie platonicienne.....	153
2. Le se livrer radical	160
3. Compromis entre les deux positions.....	173
§ 9. LES TENDANCES À SÉCURISER SON RAPPORT À L'HISTOIRE	180
1. Des trois tendances à sécuriser (A)	180
2. Le sens de l'historique lui-même (B)	195
3. La sécurisation parvient-elle à ses fins ?	205
§ 10. LA SOUCIANCE DE L'EXISTENCE FACTICIELLE	207
1. Ordre, sens et existence	208
2. Remonter le cours de l'existence, renverser Dilthey	210
3. Vers un modèle théologique pour la philosophie de l'histoire ?.....	211
4. De nouvelles catégories pour l'existence facticielle.....	214

IV	CHEMINEMENT VERS L'INDICATION FORMELLE	217
	§ 11. L'ACCÈS AUX – SENS DES – PHÉNOMÈNES ET L'IMPASSE	
	DE LA GÉNÉRALITÉ	217
	1. Première approche	219
	2. À nouveau l'historique	227
	3. Le concept de « généralité » chez Aristote	228
	4. Kant et Husserl	234
	§ 12. GÉNÉRALISATION ET FORMALISATION.....	237
	1. De Leibniz à Husserl	237
	2. Husserl : position du problème et approfondissement	240
	3. De la formalisation à l'indication formelle	244
	4. Repenser la tâche de la constitution au-delà de Husserl et Natorp	246
	§ 13. L'« INDICATION FORMELLE »	251
	1. Sans préjudice.....	251
	2. La phénoménologie comme voie d'accès au λόγος des phénomènes	253
	3. Défendre : le sens <i>négatif</i> de l'indication formelle	260
	4. Servir : le sens <i>positif</i> de l'indication formelle	262
	5. Au croisement de l'indication formelle et de l'historique : la temporalité	264
	6. <i>Cursus interruptus</i>	267

DEUXIÈME PARTIE EXERCICES DE LECTURE

V	GALATES : EXPLICATION PRÉ- PHÉNOMÉNOLOGIQUE.....	273
	§ 14. INTRODUCTION.....	273
	1. Trouver sa voie : l'accès méthodique au texte néotestamentaire	273
	2. Paul <i>et</i> Luther – Luther <i>versus</i> Paul – du Paul de Luther à l' <i>Ur-Paulus</i>	285
	3. Le Grec et l'Allemand (interlude)	293
	4. Archi-situation de Galates : lutte pour la vie, combat pour le salut	296
	5. Les mérites de la recherche historique en théologie ? (interlude)	298
	6. Partition de Galates.....	301
	§ 15. QUELQUES REMARQUES SUR LE TEXTE.....	302
	1. Radiographie de Galates 1	302
	2. Radiographie de Galates 2–3	311
	3. Radiographie de Galates 4–5	318

§ 16. LA POSTURE FONDAMENTALE DE PAUL	328
1. Éléments pour une dé-rhétorisation	328
2. Harnack, le dogme et la foi (interlude).....	331
3. Une loi cache une foi	336
4. Nouveaux éléments pour une dé-rhétorisation	337
5. Pas de système, mais une vocation	341
SCRIPTA AD § 16	344
Ad § 16 = L'Épître aux Galates : I. Rétrospective (344) ; II. Prospective (349)	
VI LA RELIGION ENTRE PHÉNOMÉNOLOGIE ET HISTOIRE	353
§ 17. TÂCHE ET OBJET D'UNE PHILOSOPHIE DE LA RELIGION.....	353
1. Une compréhension philosophique de la religion ?	353
2. Présuppositions d'une compréhension philosophique de la religion	356
§ 18. PHÉNOMÉNOLOGIE HERMÉNEUTIQUE ET HISTOIRE DES RELIGIONS	358
1. L'histoire des religions <i>via</i> la systématique et l'exégèse.....	358
2. L'histoire des religions <i>via</i> la phénoménologie herméneutique	361
§ 19. DEUX « DÉTERMINATIONS FONDAMENTALES » CONQUISES DE HAUTE LUTTE	364
1. Face à Gunkel	365
2. Face à Otto.....	367
3. Face à Bultmann	369
4. Un exemple avec Ac 17, 17 <i>sq.</i>	371
§ 20. LE PHÉNOMÈNE DE LA PROCLAMATION.....	373
1. Tracé de la proclamation et proclamation comme trace.....	373
2. Autour de l'histoire littéraire	378
§ 21. LES PRÉCONCEPTIONS DE LA CONSIDÉRATION	386
1. Grandeurs et misères de l'École de Tübingen	386
2. Le comprendre à l'épreuve de l'examen préconceptuel	389
3. Synthèse.....	393
§ 22. L'EXPLICATION (EN) ELLE-MÊME : ÉTAPES ET OBSTACLES	395
1. Enracinement, élévation, restriction	396
2. Langage, empathie, explication	399
SCRIPTA AD §§ 17-22	403
<i>Ad § 17 = Expérience religieuse et explication: I. « Dialectique » et « développement » dans la pensée paulinienne (403); Ad §§ 18-19 = Notes méthodiques concernant Paul (I): II. D'une compréhension primordiale de la religiosité proto-chrétienne et des ambiguïtés du recours à l'histoire (406); III. Diptyque contre triptyque (410); IV. Sécuriser l'insécurité (412); Ad §§ 20-21 = Notes méthodiques con-</i>	

cernant Paul (II): VII. Des directions de sens du phénomène de la proclamation (414); VIII. De la *Jesus-Paulus Frage* (416); VII. Compléments sur l'histoire littéraire (418); VIII. Spranger et la possibilité d'une greffe herméneutique (422); IX. Pièges du comparatisme et caractère décisif de la *Stimmung* (425); *Ad § 22 = Notes méthodiques concernant Paul (III)/ Préconcepts herméneutiques*: X. Destructures: de la théologie au théologique (428); XI. Destructures: du préchrétien au proprement chrétien (431); XIV. Double détour final par les Écritures (432)

VII 1 THESSALONIENS : EXPLICATION

PHÉNOMÉNOLOGIQUE	437
§ 23. ENTRÉE HISTORICO-MÉTHODIQUE DANS 1 TH.....	438
1. Introduction historique.....	438
2. Transposition dans la situation paulinienne.....	442
§ 24. DÉLIMITATION DE LA SITUATION.....	445
1. Délimitation : acte premier.....	445
2. Délimitation : acte second.....	448
§ 25. L'« ÊTRE-DEVENU » DES THESSALONIENS.....	450
1. Situation : de la théorie à la pratique.....	450
2. Le s'éprouver mutuel de Paul et des Thessaloniens : devenir et savoir.....	451
3. Savoir et facticité, la psychologie n'y comprend rien.....	456
4. Accepter la proclamation.....	457
5. Se tourner vers Dieu, servir et attendre.....	462
6. L'énigme de la gloire.....	468
7. Note sur le schéma formel.....	471
§ 26. L'ATTENTE DE LA PAROUSIE.....	472
1. <i>Tribulatio ex positivo</i>	472
2. <i>Tribulatio ex negativo</i>	474
3. Satan ?.....	478
4. Mort ou vivant, morts et vivant : en face de la parousie.....	481
5. <i>Kaiρός</i> : du <i>Wann</i> au <i>Wie</i>	483
6. Anti-mystique – avoir Dieu et s'avoir soi-même dans la tribulation <i>hic & nunc</i>	485
7. Sur l'histoire du concept de « parousie ».....	488
8. Le destin historique du problème eschatologique.....	491
9. De la structure temporelle de l'espérance chrétienne.....	496
10. La quiétude des négligeants, l'inquiétude des vigilants.....	498
SCRIPTA AD §§ 23–26	501
<i>Ad § 24 = Comprendre historico-accomplissant</i> : I. Compléments sur la situation (502); <i>Ad §§ 23-26 = Phénoménologie de la proclamation pau-</i> <i>linienne (I)</i> : II. Proclamation : de la forme littéraire à la forme phéno- <i>ménologique</i> (505); III. Pénétration dans la facticité de la fin des temps (507); IV. Accomplissement de la facticité de la fin des temps (510); <i>Ad</i> <i>§§ 23-26 = Phénoménologie de la proclamation paulinienne (II)</i> : V. Les	

Thessaloniens comme l'être authentique de Paul (513); VI. Les juifs touchés (516); *Ad §§ 23-26 = Phénoménologie de la proclamation paulinienne (III)*; VII. Les néo-chrétiens eux-mêmes (518); *Ad §§ 23-26 = Phénoménologie de la proclamation paulinienne (IV)*; VIII. Autant de difficulté, autant d'authenticité (521); IX. De la genèse historique de la vie proto-chrétienne (523); X. De l'εἶσοδος à la παρουσία (525); *Ad §§ 23-26 = Phénoménologie de la proclamation paulinienne (V)*; XI. La croix comme motif de regroupement (529); XII. Devenir, souciance et savoir (535); XIII. Théologie : l'Esprit avant le dogme (537); XIV. Retour sur Galates avec Deissmann (539); XV. L'union dans la détresse (542); *Ad § 26 = Eschatologie (I)*; XVI. « Tout dépend du sens de la παρουσία » (545); XVII. De l'événementialité de la παρουσία (547); XVIII. La mort et l'être-en-Christ, selon le Réveil (550); XIX. Du καιρός proto-chrétien et d'une élection (553); *Ad § 26 = Eschatologie (II)*; XX. Le supporter croyant entre espérance et tribulation (557); XXI. Puissance de la foi (558); XXII. Garantie de la foi (561); XXIII. Accomplissement de la foi (565); XXIV. *Heilsgeschichtlichkeit* et cohésion du thème eschatologique (567); XXV. Du temps messianique (571)

VIII 2 THESSALONIENS : EXPLICATION

PHÉNOMÉNOLOGIQUE	575
§ 27. LA SECONDE ÉPÎTRE COMME INTERPRÉTATION EXPLICITANTE	
DE LA PREMIÈRE	575
1. Du lien entre 1 et 2 Th et de l'authenticité de 2 Th	575
2. Contraction de la situation après 1 Th	586
3. Des raisons d'une élection et de son rappel.....	591
4. La péricope 2 Th 2, 3–12 comme apocalypse « intégrée » et « sensée »	596
5. Radiographie de 2 Th en quête des expressions les plus aigües du vécu.....	600
6. « Ne pas » : nouvel affrontement entre deux types de vie facticielle	606
§ 28. LA PROCLAMATION DE L'ANTÉCHRIST	612
1. L'Antéchrist dans la tradition et en dehors d'elle	612
2. Autour du chiliasme.....	618
3. Des « représentations » dans l'histoire des dogmes et des religions	623
4. L'avis des Pères	627
5. Le polémique Schweitzer-Reitzenstein	631
6. La preuve par l'Écriture ou le retour à l' eschatologie en 2 Th.....	637
§ 29. LA SUITE DES ÉVÉNEMENTS COMME INCITATION	
À L'ULTIME DÉCISION.....	639
1. De la « genèse du dogme ».....	639
2. Le savoir contre l'illusion.....	645

3. Vers l'enfer.....	650
4. Quelle tradition ?.....	654
5. Autour du κατέχον	659
6. Quelle eschatologie ?	667
SCRIPTA AD §§ 27-29	669
<i>Ad §§ 27-28 = Eschatologie III (2 Th): I. Monde et souciance (670);</i>	
<i>II. Comment se tenir prêt ? (672); III. Tout comprendre dans l'optique de</i>	
<i>l'histoire du salut (676); IV. Question de l' Antichrist et problème de la</i>	
<i>parousie: degrés et implications (680); Ad §§</i>	
<i>28-29 = Eschatologie IV (2 Th): V. Synthèse et compléments (687)</i>	
IX DISCRIMINATION DE L'EXPÉRIENCE	
PROTO-CHRÉTIENNE DE LA VIE	693
§ 30. DE LA PROCLAMATION – DE L'ÉVANGILE.....	693
1. Le « problème Jésus-Paul »	693
2. L'Évangile se dit en plusieurs sens	700
3. Recommencer dans le monde.....	706
4. De la « banalité » de la facticité proto-chrétienne à l'	
« éternité temporelle » de Dieu	709
5. Être à l'appel.....	715
§ 31. LA RELATION AU MONDE D'APRÈS LA DIALECTIQUE DU	
PROVISOIRE ET DU DÉFINITIF	717
1. Concepts et problème apparent	717
2. L'appel entre le même et l'autre	719
3. Les concepts néotestamentaires comme	
« biens temporels »	724
4. Contraction concomitante du temps et de l'être	
selon 1 Co	729
5. Contre l'éthique et contre Nietzsche	733
6. Comme si non : symptômes	739
§ 32. L'ASSIMILATION DE LA FACTICITÉ CHRÉTIENNE À LA	
GRÂCE ET SON OPÉRATIVITÉ.....	747
1. Comme si non : séquelles.....	747
2. La grâce filante	751
3. L'équivocité de l'appui	758
§ 33. LA PERCÉE DU CHRISTIANISME PRIMITIF VIS-À-VIS	
DE L'HERMÉTISME	764
1. Savoir chrétien vs. « savoir en général »	764
2. Du savoir à l'Esprit.....	768
3. De l'Esprit à la chair.....	776
4. « Être l'Esprit » vs. « avoir l'Esprit ».....	787
5. Épilogue : vers une résurrection de la philosophie	
de la religion ?.....	798

EN GUISE DE CONCLUSION	803
RETOUR SUR LA MÉTHODE	803
PAULUS IN NOBIS	809
BIBLIOGRAPHIE	815
Note préliminaire	815
I. HEIDEGGER	816
II. LITTÉRATURE PHILOSOPHIQUE	822
III. LITTÉRATURE THÉOLOGIQUE	830
IV. OUVRAGES DE RÉFÉRENCE	844
INDEX AUCTORUM	847
INDEX RERUM	853

INTRODUCTION

1. PRÉ-TEXTE – DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RELIGION

Cette étude est prioritairement consacrée à l'analyse du rôle matriciel de la vie religieuse dans la phénoménologie du jeune Heidegger, insistant sur les sources théologiques et les ressources philosophiques de cette dernière. Toutefois, elle appelle quelques considérations préliminaires sur la phénoménologie de la religion en tant que discipline dont ni la philosophie phénoménologique ni l'histoire des religions n'ont selon nous réussi à dessiner les contours avec une netteté suffisante. Nonobstant leur caractère introductif à l'essai historique que nous exposerons dans le présent ouvrage, les réflexions qui suivent amorcent donc, dans ses très grandes lignes, un travail plus ample et plus systématique que nous pourrions entreprendre ultérieurement autour de questions posées par la phénoménologie de la religion suivant ses divers horizons et ses multiples déclinaisons.

La phénoménologie de la religion souffre depuis son origine d'un manque flagrant d'unité. Pour le dire autrement, il y a toujours eu un double paradigme de la *ratio* phénoménologique dans l'étude du religieux. Cette dichotomie ne concerne pas tant les principaux objets d'étude de la discipline que sont la vie religieuse et les nombreux phénomènes qui lui sont attachés – ils font généralement l'unanimité –, que les méthodes des uns et aux autres afin de s'y rapporter. Il y a en effet deux grands courants dans l'approche phénoménologique de la vie religieuse, deux courants séparés par un écart dont la teneur est à nos yeux herméneutique.

Le premier, dans l'ordre chronologique, est directement et ouvertement inspiré de l'histoire des religions telle qu'elle se présente au XIX^e siècle, sous l'impulsion de la philosophie de la religion du Hegel tardif, chez un chercheur comme Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye – le premier à employer l'expression de « phénoménologie de la religion » dans son *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887) –, et se prolonge au XX^e siècle chez des auteurs comme Rudolf Otto, Friedrich Heiler ou Gerardus van der Leeuw. Cette phénoménologie de la religion est généralement qualifiée de « descriptive » ou de « typologique ». Elle se caractérise en ceci qu'elle s'adonne principalement à une classification des faits religieux et ne se risque que

rarement à porter sur ceux-ci des jugements qualitatifs. Quoi qu'elle apparaisse bien pauvre aux yeux de certains penseurs contemporains, les informations qu'elle nous procure restent, de notre point de vue, inestimables : sans elles, il y a fort à parier que l'autre grand courant de la phénoménologie de la religion serait drastiquement limité dans son rayon d'action.

Ce second courant recouvre une phénoménologie de la religion qualifiée alternativement d'« analytique », de « critique », d'« interprétative », voire d'« existentielle »¹. Théoriquement guidée par les stricts principes de scientificité de la philosophie phénoménologique édictés par Edmund Husserl, cette phénoménologie de la religion se démarque de la précédente en tentant de retrouver dans la vie religieuse un certain nombre de lois valables a priori, tout en s'efforçant de respecter l'absolue spécificité de la sphère considérée. Ajoutons qu'elle dispose d'un appareil conceptuel largement plus évolué que celui de son aînée. La manière dont elle fait droit aux notions d'intentionnalité, d'a priori, d'intuition, de conscience intime du temps, etc. est là pour en témoigner. Précisons encore que ce courant est représenté par des penseurs qui ont la particularité d'avoir d'abord été de très fins lecteurs de Husserl, quitte à s'en être obstinément éloignés par la suite. Nous faisons avant tout référence à une première génération de disciples : Max Scheler, Adolf Reinach, Jean Hering, Edith Stein et Martin Heidegger, entre autres. Mais il faut aussi mentionner une seconde génération, française celle-ci, naturellement plus critique à l'endroit de Husserl car moins proche de lui dans le temps, avec Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jean-Yves Lacoste, Emmanuel Housset et peut-être même le dernier Michel Henry².

Si, devant les travaux des uns et des autres, nous avons toutes les raisons de faire l'éloge de la phénoménologie de la religion dite « critique », il serait toutefois imprudent d'écarter trop vite la phénoménologie de la religion dite « descriptive ». Ce serait en effet risquer de manquer la richesse et la précision des connaissances encyclopédiques, techniques et elles aussi impartiales – en un sens cependant différent de l'objectivité revendiquée par la phénoménologie d'inspiration husserlienne – qu'elle met à disposition. Ce serait aussi s'exposer au danger de finir par idolâtrer la première, voire à celui de réveiller la tendance à l'idéalisme excessif qui sommeille en elle et menace de cristalliser éternellement le *hiatus* qui la sépare de son objet d'étude. Or, il va de soi que cela n'est pas souhaitable.

Dans le contexte du présent travail, la volonté de ne pas s'enfermer dans un cadre phénoménologique unique et unilatéralement orienté se justifie doublement. C'est tout d'abord que le jeune Heidegger lui-même emprunte nombre d'éléments à la théologie et à l'histoire des religions. Mieux encore, il engage une sérieuse

¹ Cf. M. Westphal, « Phenomenology of Religion », in E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, London/New York, Routledge, 1998, pp. 352–355, et, du même auteur, *God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1984.

² Depuis peu, une troisième génération (N. Depraz, A. J. Steinbock, etc.) s'inscrit dans ce courant, démontrant un retour appuyé à Husserl. Nous en avons parlé dans « Une nouvelle ère de la phénoménologie de la religion ? », *Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 4, 1, 2012, pp. 166–212.

discussion critique à leur propos. Il n'est donc probablement pas inutile d'aller chercher du côté de ces disciplines non directement philosophiques des éclairages sur la genèse de tel ou tel problème ou question rencontrés dans la partie concernée du corpus. C'est ensuite que l'exploration de la phénoménologie de la religion du jeune Heidegger ne doit pas se contenter de servir la seule recherche historique sur le courant phénoménologique. La théologie et l'histoire des religions peuvent elles aussi sortir grandies de cette discussion. En intégrant des éléments de la phénoménologie de la religion, il se pourrait qu'elles gagnent en précision et en utilité et qu'elles se défassent par là même de leur image de simples servantes – tout comme la philosophie a réussi à se dégager de l'image qui était la sienne dans la scolastique et qui l'a longtemps empêchée de contribuer à l'intensification de la compréhension de la vie religieuse et de ses phénomènes. D'ailleurs, ne peut-on pas considérer rétrospectivement que c'est cette libération lointaine qui a ouvert la voie à une philosophie phénoménologique capable de se préoccuper de la conscience religieuse ? De la qualité du dialogue projeté dépend donc une part de l'avenir de l'étude du religieux en général, et des capacités respectives des différentes disciplines à se remettre en question dépend la découverte d'un surplus de sens nécessaire à la compréhension du monde religieux, plus que jamais présent dans nos vies et nos esprits – pour des raisons ne ressortissant évidemment plus aux préoccupations des anciens mais à celles des « modernes » que nous sommes.

Quel est donc ou quel serait le visage d'une phénoménologie de la religion tout à la fois indépendante, ouverte et équilibrée ? Notre parti est de soutenir ici que celle-ci devrait prendre son départ dans la phénoménologie de la vie religieuse esquissée par le jeune Heidegger entre 1915 et 1924. Nous reviendrons plus loin dans cette introduction sur la particularité de cette période, la spécificité des différents écrits qui la composent et la manière singulière dont nous comptons l'aborder. Pour le moment, bornons-nous à dire qui si cette phénoménologie de la religion devrait servir de modèle ou même de guide, c'est d'abord parce qu'elle a pris d'emblée – et a été la première à prendre – un *tournant herméneutique*³. Il n'est pas anodin que le qualificatif d'« herméneutique » soit utilisé pour la toute première fois dans une note de 1918 relative à la mystique médiévale, où est circonscrite l'essence même de l'analytique de la vie religieuse initiée peu auparavant (GA60, 336). À ce sujet, commençons par noter que l'herméneutique ne fut pas le moyen de surmonter un hypothétique conflit entre l'ontologie et l'éthique. Un regard rétrospectif pourrait le laisser à penser, mais la question est plus complexe qu'il n'y paraît. D'abord parce que le jeune Heidegger s'est toujours montré réfractaire à l'idée qu'une éthique comme discipline séparée était absolument nécessaire. L'éthique catholique semble l'avoir plus indigné qu'autre chose. L'éthique protestante l'a manifestement laissé perplexe. Quant à l'éthique philosophique, c'est peu dire que l'axiologie des néo-kantiens de Bade ou même celle de Scheler l'ont laissé de marbre. Pour ce qui est de l'ontologie, nous savons que le mot n'est associé à

³En discussion avec J. Grondin et J. Greisch, il faudrait nuancer l'idée de « tournant » puisque l'herméneutique semble au fond consubstantielle à la phénoménologie – celle de Heidegger bien sûr, mais peut-être déjà celle de Husserl.

l'herméneutique de la facticité que tardivement (1923) et que Heidegger a dans un premier temps envisagé de s'en tenir à un *rayon limité* de celle-ci (GA60, 309).

Par conséquent, le fait que l'herméneutique se présente comme le corollaire de la phénoménologie de la religion mérite une autre explication. Une solution consiste alors à invoquer le rôle de la tradition herméneutique dans la formation du jeune philosophe. D'Augustin à Dilthey en passant Luther et Schleiermacher, Heidegger reçut en effet une éducation de premier ordre dans ce domaine. Il convient pourtant d'éviter les poncifs en la matière en soulignant deux choses. La première est que la tradition concernée compte en son sein autant sinon plus de théologiens que de philosophes et traite de thèmes aux dimensions indissociablement philosophiques et théologiques; en sorte que Heidegger hérite d'une herméneutique incontestablement théo-logique et qu'il se l'approprie en connaissance de cause (*PR&HT*, 34–57). La seconde est que l'herméneutique théo-logique en question témoigne d'un profond attachement au texte en général et aux Écritures en particulier; en sorte que Heidegger est forcément imprégné de cette dimension scripturaire lorsqu'il s'emploie à configurer une phénoménologie herméneutique de la religion.

Nous voudrions dès ici attirer l'attention sur le fait que la phénoménologie théo-logique du jeune Heidegger dissimule une herméneutique textuelle et que c'est là ce qui la rend unique en son genre. Il suffit de la comparer sur ce point à la phénoménologie marionienne de la R/révélation. Insistant pourtant vigoureusement sur l'événement du Christ, cette dernière ne laisse en définitive que peu de place aux Écritures qui narrent sa vie comme à celles qui se targuent d'achever son œuvre⁴. S'attardant sur une série de phénomènes somme toute plus vaste et mettant un point d'honneur à partir des vécus pour aller vers le Dieu qu'ils visent plutôt que l'inverse, le jeune Heidegger semble pour sa part parfaitement conscient que la phénoménologie herméneutique de la religion ne saurait parvenir aux buts qu'elle se fixe à moins de contracter une certaine forme de partenariat avec l'exégèse scripturaire. En son fonctionnement plutôt qu'en sa nature, la discipline se découvre ainsi dépendante de *ses* « autres » et l'accepte. Et dans la mesure où théologie, science biblique et histoire des religions procurent des éléments indispensables aux descriptions phénoménologico-herméneutiques (GA60, 76–78), on peut en déduire que sa matière première n'est autre que le texte biblique lui-même, en l'occurrence le NT. Le Texte n'est pas ici une espèce de spectre planant sur le texte, qui ne saurait être approché que par ellipses⁵. Il se présente au contraire comme la chose même qu'il est impératif d'aborder de front et qui appelle par là l'exercice de la critique historique comme phénoménologique.

Il est certain qu'il manque encore chez le jeune Heidegger une définition rigoureuse du *statut phénoménologique* des Écritures. Toutefois, il l'est tout autant que le

⁴Nous avons discuté cela dans «Phénoménologie, théologie et Écritures», in S. Camilleri & A. Takacs (éds.), *Jean-Luc Marion. Cartésianisme, phénoménologie, théologie*, Paris, Archives Karéline, 2012, pp. 139–161.

⁵Ce qui est indubitablement le cas chez J.-L. Marion et chez bien d'autres encore, comme nous l'avons montré dans le texte cité ci-dessus et dans «Une nouvelle ère de la phénoménologie de la religion?», déjà mentionné.

penseur s'est avancé plus loin que quiconque sur ce chemin. De même, un hommage est à lui rendre pour ne pas s'être pas contenté d'expédier cette question en barrant l'accès à sa dimension herméneutico-historique et en la renvoyant dogmatiquement à l'immanence radicale de la Vie éternelle et absolue⁶. C'est qu'il semble avoir saisi très tôt ce que Paul Ricœur devait formuler quelque trente ans plus tard, à savoir que c'est seulement en explorant

« les sources non philosophiques de la philosophie [qu'on accède] paradoxalement aux conditions existentielles de l'autonomie philosophique : car, pour commencer de soi, la philosophie doit peut-être avoir des présupposés qu'elle remet en question et résorbe critiquement dans son propre point de départ. Qui n'a pas d'abord des *sources* n'a pas ensuite d'*autonomie*. Dès lors, il n'est pas sans intérêt d'accéder au centre de la philosophie par ses marges apparentes, par la non-philosophie qu'elle ressaisit »⁷.

En résumé, non seulement le partenariat entre phénoménologie de la religion et exégèse scripturaire est légitime du point de vue de l'histoire du penseur étudié, mais il est à proprement parler la condition de possibilité de la matérialisation d'un champ analytique qui sans lui resterait invisible.

Pour introduire à la spécificité de ce champ, soulignons d'abord que l'idée même d'une phénoménologie de la religion exige d'associer au paradigme du regard celui de la voix. Comme on le sait, ce motif est thématiqué par Levinas avant d'être assimilé par J.-L. Marion dans sa phénoménologie de la donation – qui se prolonge donc en une phénoménologie de la R/révélation – et par J.-L. Chrétien dans sa phénoménologie de la parole. Or, il nous semble essentiel de souligner que ce motif est déjà présent chez le jeune Heidegger à travers une interrogation du sens phénoménologique de l'*appel* (GA60, 332). Ici, une majorité de phénoménologues se rejoignent pour dire que la conscience est toujours passivement affectée par l'appel d'un *A/autre* (GA60, 332)⁸. Cette remarque ne va cependant pas sans sa réciproque, à savoir la nécessité d'une *réponse* ou d'un *rappel* où se manifestent précisément les actes intentionnels de la conscience (dite) religieuse.

Or, pour revenir à la thématique de l'exégèse, il nous semble que, dans la mesure où la relation dialectique inhérente à la dialogique religieuse entre appel et réponse est toujours marquée par une « disproportion »⁹, il doit exister un espace herméneutique spécial et tout à fait original entre l'envoi de l'appel et la profération du rappel ; un espace au sein duquel vient se loger une expression particulièrement éminente de la « différence » au sens où Derrida définit cette notion. En disant cela,

⁶ Nous faisons bien sûr référence aux positions de Henry dans sa « trilogie chrétienne », et dans une moindre mesure aux travaux de N. Depraz, en ce compris ceux relatifs à la religion.

⁷ P. Ricœur, « Philosophie et prophétisme I » (1952), in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 154.

⁸ Cette idée s'origine en partie dans deux sources distinctes mais cependant liées par leur provenance protestante. Nous faisons référence à R. Otto et K. Barth, chez qui Dieu est *das ganz Andere* par excellence.

⁹ P. Ricœur, « Phénoménologie de la religion », in *Lectures 3*, p. 265. Cette disproportion prend, chez J.-L. Marion (*Étant donné*, § 26 et 28) et J.-L. Chrétien (cf. avant tout *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992, *passim*), la forme d'un retard de la réponse sur l'appel.

nous faisons plus particulièrement référence à la notion d'« archi-écriture », que Derrida tient pour une « différence originaire ».

Comment l'écriture se présente-t-elle dans la vie religieuse ? Comment dire que l'archi-écriture en est une composante essentielle ? Nous proposons d'introduire l'expression de « différence scripturaire » pour qualifier l'écart fondamental et fondateur entre l'appel et le rappel, qui possède la double particularité d'être *proprement irréductible* – impliquant de fait que la phénoménologie elle-même est dans l'incapacité d'en faire fi – et *générateur de sens*. Certes, différence et archi-écriture sont pour Derrida une seule et même chose, en sorte qu'on pourrait facilement nous reprocher d'introduire un doublon inutile. Il ne faudrait pourtant pas éluder que nous nous situons ici sur le terrain de la phénoménologie de la religion. Or, nous croyons avoir suffisamment montré ailleurs comme dans les pages qui précèdent que, par bien des aspects, ce terrain se distingue de tous les autres¹⁰. Il s'ensuit que notre reprise – forcément hérétique – de la différence derridienne appelle à ce que la notion se voit accoler un qualificatif qui évoque l'Écriture en sa déclinaison religieuse, c'est-à-dire l'Écriture sainte. Cela dit, la différence scripturaire peut alors être entendue tout à la fois comme vicariance de l'appel – elle supplée l'appel ou la révélation dans le temps – et lieutenance du rappel – elle tient lieu de rappel a-subjectif partout et en tout temps¹¹. Tenue par nous pour un concept opératoire dans la pensée du jeune Heidegger, la différence scripturaire n'a bien sûr de place que dans une phénoménologie de la religion homologuant le partenariat avec l'exégèse textuelle dont nous parlions plus haut. L'objet lui-même d'ailleurs l'exige. Dans la mesure où la vie religieuse est faite de « grandes architecture de parole *et* d'écriture », on ne saurait en principe faire de phénoménologie de la religion sans « passer par les fourches caudines d'une herméneutique, et plus précisément d'une herméneutique textuelle ou scripturaire »¹².

En résumé, la différence scripturaire se présente comme le sceau de l'alliance entre phénoménologie de la religion et exégèse textuelle, et ce n'est pas son moindre mérite que de vouloir démontrer que l'écriture n'est pas seulement support mais toujours déjà *origine*. C'est ainsi que nous interprétons par exemple l'extrême attention que Heidegger accorde aux « documents originels » de la religiosité ou bien encore au « caractère épistolaire » des écrits pauliniens (GA59, 43 ; GA60, 80–81, 319). L'existant ne pouvant être qu'en retard sur l'appel inaugural qu'il est appelé à rappeler, le discernement de la différence scripturaire demeure le seul moyen de

¹⁰ Cf. notre *PR&HT*, *passim*. Loin de nous l'idée d'affirmer la précellence absolue de ce terrain contre tous les autres. L'enjeu est plutôt d'empêcher que la religion soit prise pour le simple avatar de l'éthique ou de l'esthétique afin de circonscrire enfin son lieu phénoménologique propre.

¹¹ Nous nous permettons de renvoyer ici à la troisième partie de notre « *Bereshit* : éléments pour une phénoménologie génétique biblique », *Recherches de sciences religieuses*, 95, 3, 2007, pp. 393–416.

¹² P. Ricœur, *Lectures* 3, p. 266.

faire l'épreuve historique de la Parole déposée dans le Texte et de reconnaître comment ce dernier l'a « créé » et ne cesse de l'orienter¹³.

Le lecteur aura remarqué que nous avons fait correspondre rétroactivement des éléments de la pensée de Ricœur à celle du jeune Heidegger. Outre que cette dernière les contient « en puissance » sans pour autant les avoir tous actualisés, la principale raison en est que le philosophe français est le plus fidèle continuateur du philosophe allemand eu égard à la tâche qui consiste à réaliser une « greffe herméneutique » sur la phénoménologie de la religion¹⁴. Dans le même registre, il ne fait aucun doute pour l'un comme pour l'autre qu'une phénoménologie de la religion digne de ce nom se doit d'être également descriptive et critique¹⁵. En reprenant les mots de Ricœur, disons qu'il s'agit là aussi de la condition *sine qua non* pour démentir une fois pour toutes la prétendue « infirmité de la phénoménologie à ouvrir l'intentionnalité de la conscience sur une altérité intégrale »¹⁶.

L'approche phénoménologique de cette altérité intégrale renvoie toutefois à d'autres exigences encore, à la fois plus précises et plus astreignantes. Ricœur en a détaillé quelques unes dont nous retrouvons sans peine la trace chez le jeune Heidegger. D'après le premier, il faudrait « renoncer à composer une phénoménologie du phénomène religieux pris dans son universalité indivisible » et « se contenter au départ de tracer les grandes lignes herméneutiques d'une seule religion »¹⁷. Ricœur comme le jeune Heidegger appliquent ce dernier conseil à la lettre en bornant leurs explications au christianisme, sans pour autant négliger le massif hébraïque dissimulé derrière lui. Quant à la prescription invitant à faire une croix sur l'universalité, n'allons pas penser qu'elle traduirait la stricte impossibilité de faire concorder la phénoménologie avec l'objet qu'elle vise. Le cas échéant, la possibilité

¹³ L'idée peut sembler téméraire, mais elle ne fait pourtant qu'explorer les possibles ouverts par cette autre défendue par le jeune Heidegger, suivant laquelle la relation que j'établis à moi-même, en ce compris lors de l'exercice phénoménologique, est toujours déjà médiatisée par quelque chose qui n'est pas moi tout en me concernant. Cette médiation est de façon générale le « monde ». Ici, le monde est toutefois synonyme d'*altérité* – à soi. Dans la mesure où je me sens concerné par Dieu et où, indépendamment du fait que je croie ou pas en lui, je ne peux y penser autrement que comme quelque chose de « tout autre » que ce que je connais, Dieu peut bien être considéré comme une instance médiatrice possible du processus décrit plus haut. Mais par ailleurs, dans la mesure où je n'ai pas d'autre relation à moi-même qu'historique, toute instance médiatrice recouvrira nécessairement le même caractère – historique. C'est alors que le Texte entre en jeu, car il est la trace historique, dans le monde, de la Parole de Dieu. Ce n'est pas que cette dernière serait elle-même anhistorique, mais son historicité n'est, pour les êtres finis que nous sommes, « sensible » ou « appréhensible » que dans ses traces dont les textes gardent mémoire en narrant les aventures de ceux qui ont ressenti les plus vifs effets de sa puissance.

¹⁴ Et cela même si Ricœur ne se revendique jamais du jeune Heidegger et de sa phénoménologie de la religion. Avait-il une connaissance de première main des textes la composant ? Ce n'est pas exclu puisqu'on sait qu'il a assisté à une journée d'études organisée à l'Institut catholique de Paris en 1996 suite à la publication du tome 60 de la *Gesamtausgabe* l'année précédente. Voir les Actes de cette journée publiés dans *Transversalités*, 60, 1996, avec des contributions de J. Greisch, J. A. Barash, etc.

¹⁵ P. Ricœur, *Lectures* 3, p. 265.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ P. Ricœur, *Lectures* 3, p. 267.

même d'une phénoménologie de la religion serait barrée d'avance. Comprenons plutôt que Ricœur entend nous sensibiliser au fait que les phénomènes religieux ne se donnent jamais comme des blocs monolithiques aisément repérables mais toujours comme un « archipel disloqué », c'est-à-dire de manière fragmentée¹⁸. Le jeune Heidegger a pu le constater à ses dépens, comme en témoignent ses divers écrits sur le sujet. À certains égards, ceux-ci nous présentent en effet l'image d'un archéologue s'agitant en tous sens afin de recueillir les éclats d'un pot brisé en mille morceaux et anxieux de ne pouvoir jamais le reconstituer comme il se présentait au départ. Telle est peut-être la vocation du phénoménologue de la religion : demeurer ce scientifique un peu poussiéreux et profondément inquiet, non pas tant d'ailleurs de ce qu'il pourrait découvrir que de ce qu'il pourrait manquer de découvrir. Car il sait en outre que le temps ne joue pas avec mais contre lui. L'histoire avance et la sécularisation fait son œuvre, en sorte qu'il faut aussi compter avec le recouvrement toujours plus grand du sacré par le profane. En quoi la tâche préliminaire du phénoménologue de la religion ressortit de manière croissante à un travail de discrimination, non pas d'un phénomène au profit ou au détriment d'un autre, mais d'un plan du vécu par rapport à un autre.

À ce problème se rattache en un sens celui de l'athéisme méthodologique. Ricœur s'y confronte d'une manière qui n'est pas sans rappeler le jeune Heidegger. D'après lui, il n'est pas demandé au phénoménologue de la religion une « adhésion explicite » à quelque croyance que ce soit, mais tout juste une « assumption en imagination et en sympathie, compatible avec le suspens de l'engagement de la foi »¹⁹. Est-ce déjà dépasser les bornes que de revendiquer cela ?

Pas le moins du monde nous semble-t-il, car demander moins reviendrait tout simplement à condamner d'une autre manière encore la possibilité même d'une phénoménologie de la religion. Nous savons que le jeune Heidegger a souhaité lever toute ambiguïté à ce sujet en lançant un « bas-les-pattes » à tous les aspirants qui dans le domaine du religieux ne se « sentiraient » pas sur un « sol authentique » (GA60, 305). Avec un peu d'imagination, il n'est pas interdit de voir dans cet avertissement le préambule à ce que Ricœur nommera plus tard un « transfert analogisant », soit la procédure qui consiste à réaliser qu'on ne peut bien voir et comprendre la chose qu'en la pénétrant tout en se rappelant qu'elle ne représente jamais qu'une singulière universalité. Cette attitude est effectivement très différente de celle de l'historien qui « suppose – idéalement du moins – l'adoption d'un lieu hors lieu, d'un lieu de surplomb, d'où le sujet épistémologique non intéressé considérerait d'un œil neutre et simplement curieux le champ dispersé des croyances religieuses »²⁰. Cet historien est en réalité la parfaite illustration d'une belle âme en phénoménologie de la religion. Car, « si une certaine description externe est acces-

¹⁸ *Ibid.*, p. 266.

¹⁹ *Ibid.*, p. 267.

²⁰ P. Ricœur, *Lectures 3*, p. 267.

sible à ce regard de nulle part, la compréhension de ce dont il est question, de l'enjeu, du *Woraufhin*, lui est inaccessible»²¹.

En marge de cela, nous devons tout de même nous demander s'il y a lieu d'être aussi catégorique que Ricœur lorsque celui-ci affirme que, «si, à l'encontre d'une compréhension déracinée, reste seul permis un transfert analogisant, alors l'idée d'une phénoménologie de la religion reste une simple idée – entendez une idée directrice projetée à l'horizon de nos investigations»²²? Certes, dire que l'idée d'une phénoménologie de la religion ne peut être que régulatrice ne revient pas forcément à faire une phénoménologie de la religion raturée comme c'est d'après nous le cas chez J.-L. Marion²³. Mais il y a tout de même le risque, et Ricœur ne parvient à l'éviter qu'en partie, de ne jamais dépasser l'herméneutique phénoménologique de la religion vers une phénoménologie herméneutique de la religion.

S'il est indéniable que c'est essentiellement en tant qu'idée régulatrice que la phénoménologie de la religion a subsisté jusqu'ici, tout commande aujourd'hui de s'employer à la faire passer de l'idéalité à la réalité. Notre travail voudrait contribuer à ce passage en prolongeant *attentivement* la main de Heidegger, sans négliger qu'il en appelle un autre dont la tâche, autrement plus délicate, serait de prendre en charge ce qui est encore à penser après lui.

²¹ *Ibid.*, p. 267.

²² *Ibid.*, p. 268.

²³ Pour J.-L. Marion, le meilleur moyen de frayer un chemin vers la phénoménologie de la religion est encore de ne pas en parler, ou plutôt de pratiquer une phénoménologie de la religion qui se rature elle-même. Au lieu donc de trop attirer l'attention – ainsi que les foudres de l'orthodoxie husserlienne et néo-husserlienne – et de proclamer prétentieusement la fondation d'une phénoménologie de la religion –, J.-L. Marion préfère semble-t-il jeter les fondations d'une phénoménologie de la donation qui aura pour mission de faire droit à des nouveaux types de phénomènes et à des degrés inédits de phénoménalité (cf. J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, p. 10). Il s'agit alors d'opérer, dans le sillage de Levinas, Henry et Derrida, un changement de paradigme phénoménologique, en l'occurrence un passage de la vision à la voix ou du regard à l'appel (cf. sur ce point M. Westphal, «Vision and Voice: Phenomenology and Theology in the Work of Jean-Luc Marion», in E. T. Long (ed.), *Self and Other: Essays in Continental Philosophy of Religion*, Dordrecht, Springer, 2007, pp. 117–137; nous nous permettons d'indiquer notre modeste étude à ce sujet «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, pp. 201–220). Au centre de cette phénoménologie de la religion qui ne dit pas son nom et qui fonctionne sous un nouveau régime, réside, comme nous l'avons évoqué, le concept spécifiquement marionien de *phénomène saturé*, lequel tient en réserve la possibilité dernière ou ultime qu'est le phénomène de R/révélation, dont l'exemple le plus parfait se révélera être la figure du Christ (cf. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, § 24, et *Le visible et le révélé*, *passim*).

2. MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE

La phénoménologie de la religion qui entend se reconnaître dans le présent avant de se donner un avenir doit commencer par explorer son passé et, davantage encore, s'y choisir un point d'ancrage. À notre sens, et pour des raisons que nous développerons tout au long de ce travail, il n'en est guère de meilleur que l'*Einleitung in die Phänomenologie der Religion (EPR)*, ce cours « mythique » – nous verrons en quoi cet adjectif est à peine exagéré, en quoi du moins il retranscrit un indubitable état historique de choses – prononcé par Heidegger au semestre d'hiver 1920/1921 à l'Université de Freiburg.

Premièrement, si l'on excepte les quelques essais timides de Scheler et de Reinach en la matière, il s'agit là de la première phénoménologie de la religion d'inspiration *philosophique*, au sens où elle décrit non pour classer et évaluer, mais pour voir, comprendre, interpréter et critiquer. À ce titre, elle est aussi la première phénoménologie de la religion d'inspiration *herméneutique*. Ces deux traits, qui en viennent ici à se confondre, lui confèrent un caractère inédit à l'intérieur de l'époque qui est la sienne et continue de signer son originalité à l'intérieur de l'époque qui est la nôtre. *Deuxièmement* et corrélativement, ce cours vaut encore à ce jour comme la phénoménologie de la religion la plus complète et la plus radicale. Complète car on n'en connaît aucune autre qui propose, en une seule tentative et presque en un seul mouvement, pêle-mêle : une introduction à la philosophie, une confrontation avec la philosophie de la religion et ses ramifications théologiques, une réflexion sur le sens de l'historicité de la vie en général et de la vie religieuse en particulier, une percée méthodique ayant trait aux modes de *saisie* des phénomènes – en ce compris des phénomènes religieux –, et des lectures philosophiques des textes fondateurs, sacrés ou saints, d'une religiosité déterminée – en l'occurrence le christianisme – en débat avec différentes exégèses, des plus pieuses et traditionnelles aux plus scientifiques et positives. Radicale car, d'une part, on y poursuit résolument une dimension toujours plus originelle de la vie religieuse en scrutant les types possibles de phénomènes qu'elle met en scène et les formes inouïes de phénoménalité qu'ils manifestent, et, d'autre part, on y trouve absolument aucune concession à la théologie ainsi qu'à l'exégèse dominantes, encore moins aux philosophies régnautes. Pour ces raisons et d'autres encore qui se révéleront progressivement dans la suite de cette introduction et dans les neuf chapitres qui l'accompagnent, l'*EPR* peut à bon droit constituer le point d'ancrage – et par suite l'*Anfang* – d'une rénovation, d'une refonte ou même d'une renaissance de la phénoménologie de la religion.

1. *Éléments topographiques*

Plus spécialement, le choix de l'*EPR* se justifie par son rôle privilégié au sein du corpus heideggerien et, plus précisément encore, au sein de la période dite des « premiers cours de Freiburg ». Influencés par la partition de l'œuvre fixée par les

éditeurs de la *Gesamtausgabe*, résultant plus ou moins des *desiderata* du philosophe lui-même, les commentateurs ont rapidement pris l'habitude de décrire cette période comme celle des *Frühe Freiburger Vorlesungen* et d'indiquer qu'elle s'étend de 1919 à 1923. Pourtant, à strictement parler, Heidegger se voit chargé d'enseignements dès le semestre d'hiver 1915/1916, soit très peu de temps après la tenue de sa conférence inaugurale sur *Der Begriff der Zeit in der Geschichtswissenschaft* le 27 juillet 1915, avec un cours d'introduction à la philosophie antique et scolastique et une série d'exercices sur Kant²⁴. Quant à la clôture de cette première période de Freiburg, c'est très logiquement qu'on la fait correspondre avec le départ pour Marburg²⁵. Elle se refermerait donc avec le célèbre cours *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, prononcé au SS 1923²⁶. Néanmoins, il semble possible de dépasser cette limite pour aller jusqu'aux premiers enseignements de la période de Marburg. À l'évidence, Heidegger y est encore en train de poursuivre – et peut-être d'achever – le travail entamé à Freiburg, en l'occurrence, et pour le dire simplement, la formulation d'une phénoménologie herméneutique de la vie; certainement plus qu'il ne s'emploie à ouvrir ce nouvel horizon qui le conduira à poser les jalons préparatoires de *Sein und Zeit (SZ)*. En témoignent le premier cours de Marburg, *Einleitung in die phänomenologische Forschung*, ainsi que ses interventions répétées lors du séminaire néo-testamentaire de Bultmann, au WS 1923/1924²⁷.

Interprétées ainsi, ces données permettent un découpage sensiblement différent du corpus de jeunesse, selon lequel la période des premiers cours de Freiburg s'étend en réalité de 1915 à 1924. Comme nous l'avons déjà montré (*PR&HT*, 10–12), cette décennie est le lieu d'une intense recherche qui se déploie sur plusieurs fronts. Une vue synoptique sur les productions heideggeriennes en ce temps permet

²⁴Voir le cours *Die Grundlinien der antiken und scholastischen Philosophie* (WS 1915/1916), et les exercices *Über Kant, Prolegomena* (WS 1915/1916) – auxquels Elfride a assisté (HEB, p. 27). D'après sa correspondance avec Rickert (HRB, pp. 21–22, p. 24), ce n'est que début novembre 1915 que Heidegger peut commencer ses cours. Ceux-ci se tenaient tous les quinze jours devant un faible nombre d'auditeurs. Les choses s'améliorèrent en 1916 (HRB, pp. 32–35), jusqu'à la remobilisation progressive (HRB, pp. 36–39) et le nouveau départ sur le front en janvier 1918 (HRB, pp. 46–50). Jusqu'en 1919, Heidegger sera encore chargé des enseignements suivants: *Der deutsche Idealismus*, cours du SS 1916; *Übungen über Texte aus den logischen Schriften des Aristoteles*, séminaire du SS 1916 avec Engelbert Krebs; *Grundfragen der Logik*, cours du WS 1916/1917 – portant probablement sur la *Metaphysik* de Lotze (HRB, p. 34; HEB, p. 48). Durant cette même période, trois cours prévus seront annulés: *Hegel* (SS 1917), *Plato* (WS 1917/1918) et *Lotze und die Entwicklung der modernen Logik* (SS 1918/1919).

²⁵Voir à ce sujet la correspondance avec Jaspers (HJB, p. 37 *sq.*) et celle avec Elfride (HEB, pp. 126–134).

²⁶Ce même semestre, Heidegger a également donné des *Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluss an Aristoteles, Ethica Nicomachea*, ainsi qu'un *Kolloquium über die theologischen Grundlagen von Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, nach ausgewählten Texten, für Fortgeschrittene*, avec Julius Ebbinghaus.

²⁷Voir notre étude «La première intervention de Heidegger dans le séminaire néo-testamentaire de Bultmann (WS 1923/1924)», in T. Keiling (Hg.), *Heidegger in Marburg*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2013, pp. 367–384; ainsi que PSL et sa traduction française annotée par C. Sommer dans S.-J. Arrien & S. Camilleri (éds.), *Le jeune Heidegger (1909–1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Paris, Vrin, 2011, pp. 259–286.

notamment d'observer une pensée à deux foyers, laquelle se développe conséquemment sur deux versants.

D'un côté, Heidegger travaille clairement à l'élaboration d'une phénoménologie de la religion. Celle-ci prend son origine dans la conclusion de l'*Habilitationsschrift* (1916), se poursuit dans les nombreuses notes pour une *Phänomenologie des religiösen Bewusstseins* (1916–1919), les cours sur Paul (WS 1920/1921) et Augustin (SS 1921), et s'achève sur les interventions précitées dans le séminaire néo-testamentaire de Bultmann sur le thème *Die Ethik des Paulus* (WS 1923/1924).

D'un autre côté, Heidegger s'efforce de mettre en place les fondements de ce que ce que nous pouvons appeler, un peu sommairement, une «phénoménologie générale» – «générale» au sens où elle ne dépend pas d'un paradigme *historique* précis, comme c'est le cas de la précédente. Pensée comme une phénoménologie de la vie séculière, et progressivement articulée au paradigme *philosophique* déterminé qu'est Aristote, cette réflexion a des sources lointaines dans certains des premiers enseignements (1916–1919) évoqués plus haut. Elle ne commence pourtant à exister vraiment qu'avec les cours et les textes des années 1919–1920, en l'occurrence *Zur Bestimmung der Philosophie* (KNS 1919 et WS 1919/1920), *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/1920), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (SS 1920) et *Anmerkungen zu Karl Jaspers* (1919–1921). Elle se précise ensuite dans une série de cours, d'exercices et de séminaire sur le Stagirite entre 1919 et 1923, dont les plus connus sont peut-être *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/1922) et *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (SS 1922).

Bien sûr, la frontière entre ces deux versants est poreuse. Certaines productions oscillent entre l'un et l'autre : l'*Habilitationsschrift* (1915), les *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, plus connues sous le nom de *Natorp-Bericht* (1922), l'*Ontologie* (SS 1923) et l'*EPR* (WS 1920/1921) elle-même en sont l'exemple. Des échos de la sphère théologico-religieuse sont perceptibles dans les écrits de phénoménologie générale et, inversement, les réflexions sur la vie séculaire ne sont pas absentes des écrits de phénoménologie de la religion.

Aujourd'hui comme hier, nous tenons fermement à distinguer les deux versants en question afin d'éviter l'erreur courante qui consiste à noyer la phénoménologie de la religion, parcelle ou continent autonome dans l'œuvre de jeunesse, dans la phénoménologie générale (*PR&HT*, 12). Mais, aujourd'hui plus qu'hier, nous pensons qu'il faut continuer de constater l'interrelation entre ces deux versants, car cela seul permet d'attester la place insigne de l'*EPR* dans la période qui est la sienne et peut-être même dans l'œuvre tout entière. En effet, le cours du WS 1920/1921 ne se distingue vraiment qu'à reconnaître comment il s'impose sans peine comme un sommet historique et systématique dans les deux versants, que ceux-ci soient pris ensemble ou séparément²⁸.

²⁸Aussi faut-il aller encore plus loin que M. Jung et T. Regehly dans leur *Nachwort* (GA60, p. 343), lorsqu'ils écrivent : «Les cours du WS 1920/1921 et du SS 1921 [...] marquent le point culminant et en même temps la fin des études consacrées à la phénoménologie de la religion».

La négligence de ce fait s'explique essentiellement par deux raisons solidaires. Premièrement, rares sont les spécialistes de la période qui se sont donnés la peine de lire entièrement et scrupuleusement l'*EPR*. Il n'est donc pas étonnant qu'il existe une tendance à minorer son rôle au sein des premiers cours de Freiburg. Contre cela, nous espérons montrer qu'une lecture consciencieuse du cours révèle littéralement ses orientations *ad hoc* et confirme sa valeur incomparable pour l'étude de la période comme pour l'éclosion d'une nouvelle pensée phénoménologique de la religion. Deuxièmement, les spécialistes privilégient de manière presque automatique des lectures de l'œuvre heideggerienne en général et des premiers cours de Freiburg en particulier qui, volontairement ou non, effacent la singularité des écrits les plus atypiques. Or, l'*EPR* en fait précisément partie : elle est l'exemple même d'une production inclassable car aussi déroutante dans sa forme que dans son contenu. Certains spécialistes le reconnaissent volontiers, mais ils préfèrent presque toujours atténuer sa différence plutôt que de la mettre en valeur – ce qui demanderait de donner bien plus d'attention à ce cours qu'ils ne sont prêts à lui en accorder.

Nous discuterons plus loin de l'état de la recherche. Pour le moment, il nous revient de montrer plus clairement comment la grande majorité des approches classiques sont conduites à lisser les aspérités propres au corpus de jeunesse et, plus encore, à manquer le fait que la pensée des années 1915–1924 connaît avec le cours du WS 1920/1921 un pic *phénoménologico-théo-logique* tel qu'elle n'en verra plus par la suite. Pour ce faire, il suffira de caractériser brièvement – sans les stigmatiser – quelques-uns des grands types de lecture qui ont été appliqués à l'œuvre proto-heideggerienne depuis plusieurs décennies maintenant. Nous en comptons principalement trois.

A) Il y a d'abord une lecture décrite comme « structurale » ou « immanente »²⁹. Celle-ci a consisté et consiste encore à partir de *SZ*, à s'y installer et à ne jamais vraiment en sortir, sinon pour y retourner à la hâte. S'illustrant principalement par le travail de Friedrich-Wilhelm von Herrmann³⁰, cette approche se déploie donc entièrement à l'intérieur du maître-ouvrage de 1927 et ne fait référence à d'autres textes que pour confirmer l'interprétation qu'elle en fait. Le corpus de jeunesse vient colorer et cautionner ici et là l'analyse, mais il n'est pratiquement jamais considéré en et pour lui-même³¹. Cela pouvait se comprendre des années soixante au

²⁹ Voir récemment F. Dastur, « Heidegger : histoire et historicité. Le débat avec Dilthey et l'influence de Yorck von Wartenburg », in S. Jollivet & C. Romano (éds.), *Heidegger en dialogue, 1912–1930. Rencontres, affinités et confrontations*, Paris, Vrin, 2009, p. 11 ; et, plus anciennement, J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994, pp. 69–70.

³⁰ Voir seulement F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung/Ein Kommentar von „Sein und Zeit“*, Bd. I-III, Frankfurt a. M., Klostermann, 1987–2005–2008.

³¹ Chez F.-W. von Herrmann, une exception a récemment confirmé la règle. Il s'agit d'une brève étude justement consacrée à l'*EPR* : « Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe », in N. Fischer & F.-W. von Herrmann (Hg.), *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Hamburg, Meiner, 2007, pp. 21–31. Insistons sur le fait que nous prenons seulement F.-W.

début des années quatre-vingt environ, dans la mesure où de nombreux écrits n'étaient connus que par le truchement de témoignages et de résumés encore très lacunaires. Ce n'est plus le cas aujourd'hui, puisque la presque totalité des cours, des séminaires et des protocoles sont disponibles et montrent clairement que le corpus de jeunesse devrait moins servir à éclairer l'architecture interne de *SZ* qu'à interroger comment Heidegger en est arrivé à rédiger une telle œuvre.

B) C'est en partie la tâche que se fixe une autre lecture très répandue qu'on peut qualifier de «généalogique». Inspirée de l'étude classique d'Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*³², elle est perfectionnée au tournant des années quatre-vingt-dix par des chercheurs dont le point de départ est toujours *SZ*, mais qui disposent alors d'une masse de documents largement plus importante que leurs prédécesseurs et entendent bien la mettre à profit. Ici, les premiers cours de Freiburg deviennent autant de précieux indices permettant d'éclairer le chemin sinueux suivi par Heidegger jusqu'en 1927. Partant du principe que *SZ* n'aurait jamais existé sans eux, les chercheurs concernés se donnent pour mission de creuser ce qu'ils contiennent d'original. Mais pas encore ce qu'ils contiennent d'original dans le temps qui est le leur et ce qui, en eux, est irréductible à ce qui précède comme à ce qui suit. Chaque unité du corpus concerné se voit isolée des autres avant d'être analysée à la lumière de *SZ*. Sans doute grossissons-nous légèrement le trait, mais le résultat est sans conteste une homogénéisation excessive de la proto-philosophie. Encore pratiquée par le plus grand nombre de ceux qui s'intéressent au jeune Heidegger³³, cette approche est à double tranchant. Elle nous propose bien des fois des analyses claires et profondes des premiers cours de Freiburg, mais elle y accède trop souvent avec le projet d'en offrir une synthèse pour ainsi dire vernie, quand ce n'est pas avec la volonté parfois masquée de nous dire en quoi ils anticipent *SZ*. Certaines études s'efforcent tout particulièrement de ne pas céder à l'une ou l'autre de ces «impulsions»³⁴ et de nuancer un maximum leur méthodologie, mais elles n'y parviennent

von Herrmann comme modèle d'une tendance de la recherche qui s'inspire de son travail, sans forcément démontrer les mêmes qualités.

³²O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963.

³³Suivant en cela les pionniers que furent D. Thöma, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers, 1910–1975*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990 ; T. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1993 (*Genesis*) ; J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, pp. 1–66. Cette approche s'est aussi imposée à travers un certain nombre d'ouvrages collectifs dirigés et rédigés par les mêmes, de Heidegger. *Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Köln/Weinheim, Kipenhauer & Witsch-Betz, 1969, sous la direction d'O. Pöggeler, à Heidegger 1919–1929. *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, sous la direction de J.-F. Courtine, en passant par *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, SUNY Press, 1994, sous la direction de T. Kiesel et J. Van Buren. Pour des précisions critiques sur le développement de ces collectifs, voir notre «Introduction» dans *Le jeune Heidegger (1909–1926)*, pp. 7–16. La preuve que cette approche ne s'est pas éteinte sera trouvée notamment dans cet autre collectif paru récemment : *Heidegger en dialogue, 1912–1930*, Paris, Vrin, 2009, sous la direction de S. Jollivet et C. Romano.

³⁴Voir F. Dastur, «Heidegger : histoire et historicité», p. 12.

souvent qu'à moitié³⁵. Sophie-Jan Arrien a parfaitement résumé le principal problème de cette approche, en écrivant que le « "réflexe généalogique", à savoir celui de lire les premiers cours de Freiburg à la lumière d'*Être et Temps*, domine le plus souvent l'interprétation du corpus de jeunesse et semble en motiver l'intérêt »³⁶. Si ce corpus de jeunesse est bien à l'origine du *Traité* inachevé de 1927, celui-ci peut se lire indépendamment de celui-là, comme celui-là n'a pas besoin de celui-ci pour justifier son intérêt propre. En outre, tandis que *SZ* plonge ses racines dans ce corpus de jeunesse, l'inverse est évidemment faux. Aussi paraît-il absurde de vouloir à tout prix retrouver dans le corpus de jeunesse les germes de la question de l'être ou même seulement de l'analytique existentielle.

C) Se dessine alors un troisième grand type de lecture, thématiqué par Sophie-Jan Arrien, que nous faisons nôtre : « Il s'agit pour nous de privilégier un tout autre point de vue que le point de vue généalogique et de montrer que le jeune Heidegger, à l'intérieur d'un contexte conceptuel très différent de celui d'*Être et temps*, dégage des réponses philosophiques autonomes et fortes à des questions dont l'intérêt ne dépend pas de leur lien à l'*opus magnum* du philosophe »³⁷. Cette approche, la seule qui permette d'amorcer une lecture du corpus de jeunesse non biaisée par des pré-supposés lui étant étrangers, est encore peu répandue pour des raisons qu'on ne s'explique pas³⁸, sinon par le refus de plonger dans les textes et de surveiller constamment qu'on ne projette pas sur eux des idées venues d'ailleurs, en l'occurrence de *SZ* et des écrits qui lui sont directement rattachés, parmi lesquels un certain nombre de cours datant de la période de Marburg. Refuser strictement toute lecture généalogique en ce sens précis est certes très astreignant. C'est néanmoins l'unique façon de mettre au jour le « caractère original et pour tout dire *révolutionnaire* de la pensée qui s'exprime »³⁹ dans la proto-philosophie. L'intérêt véritable de cette dernière ne réside pas dans son lien aux écrits postérieurs, mais dans les horizons de sens qu'elle déploie effectivement ainsi que dans les possibles qu'elle recèle ; horizons et possibles qui n'ont jamais vraiment été rouverts, actualisés et explorés. C'est la raison pour laquelle seule une généalogie *ascendante*, portée vers les

³⁵ Citons seulement les exemples suivants, bien connus de tous : J. A. Barash, *Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Dordrecht, Kluwer, 1988 ; J. Van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1994 ; J. A. Barash, *Heidegger et son siècle. Temps de l'Être, temps de l'histoire*, Paris, PUF, 1995 ; J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919–1923)*, Paris, Cerf, 2000.

³⁶ S.-J. Arrien, « Vie et histoire (Heidegger, 1919–1923) », *Philosophie*, 69, 2001, pp. 52–53.

³⁷ *Ibid.*, p. 53.

³⁸ À côté de S.-J. Arrien, qui en détaille ailleurs d'autres enjeux (*L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919–1923)*, Paris, PUF, 2014), seuls deux chercheurs nous semblent l'avoir appliquée un tant soit peu strictement. Le premier est Hans-Helmut Gander dans *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang Husserl und Heidegger*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2001 ; le second, élève du précédent, est Francisco de Lara dans *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers (1919–1923)*, Freiburg, Alber, 2008.

³⁹ F. Dastur, « Heidegger : histoire et historicité », p. 12.

racines historiques et systématiques des textes concernés, se révèle légitime. Contre une généalogie *descendante*, dont le regard rétrospectif ne parvient pas à cerner les potentialités propres des écrits concernés. Aussi notre travail revient-t-il à mettre en lumière la « radicalité et l'originalité » d'une partie déterminée de ces derniers, auxquelles on se devait de « rendre justice » mieux que ce ne fut le cas jusqu'ici⁴⁰ – ce qui revenait notamment à se dégager du « fardeau » qu'est devenu SZ dans cette situation précise.

La radicalité et l'originalité que nous viserons pour notre part seront donc principalement celles de l'*EPR* qui, croyons-nous, concentrent ces qualités plus que tout autre texte de la même période⁴¹. Répétons que ce qui justifie cette appréciation se révélera progressivement à travers la suite de cette introduction et l'ensemble des chapitres qui la complètent. Néanmoins, nous pouvons nous en faire une première idée en lisant ce qu'en disent les éditeurs du cours, Matthias Jung et Thomas Regehly, dans leur *Nachwort*. Ceux-ci soulignent que l'*EPR* « revêt une importance particulière pour la première pensée de Heidegger » et précisent que la « position comme le statut objectif du cours à l'intérieur de l'œuvre dans son ensemble se déterminent d'après son objet » (GA60, 342).

De quel objet est-il question exactement ? Celui-ci est double ou mixte.

1) Pour commencer : « nulle part ailleurs la particularité du préconcept philosophique n'a pu être établie aussi décisivement par contraste avec la méthode scientifique classique » (GA60, 342). Il est ici fait référence à la manière dont Heidegger se confronte aux pensées dominantes de son temps – phénoménologies, herméneutiques, néo-kantismes, philosophies de la vie, philosophies de l'histoire – tout en esquissant parallèlement une pensée inédite connue sous le nom d'« archi-science de la vie en soi » (*Urwissenschaft des Lebens an sich*).

2) Mais ce n'est pas tout : « de la même manière, il n'est aucun autre endroit dans les écrits de Heidegger où des questions religieuses sont soulevées avec autant d'exhaustivité et de précision exégétique » (GA60, 342). Cette fois, il est fait référence à la manière dont le philosophe s'affronte au texte néo-testamentaire ainsi qu'à ses interprètes autorisés afin de mettre l'archi-science précitée au service de la compréhension de la facticité proto-chrétienne ; facticité dont les motivations profondes, quoique souvent occultées, ne cessent de déterminer souterrainement les expériences vécues les plus authentiques à travers la *Geistesgeschichte*.

Ces deux aspects sont comme les deux colonnes d'un même édifice qui n'est autre que l'*EPR* dans son intégralité. Il ne faut pourtant pas se cacher que, si le cours se divise bien en une partie clairement méthodique ou théorique et une autre nettement plus empirique ou appliquée, l'organisation interne du texte est loin d'être harmonieuse et ne laisse donc pas de poser d'épineuses questions à celui qui envisage d'en livrer une certaine forme de commentaire respectant tant son intégrité *spirituelle* – osons le mot – que son intégrité *matérielle*. Or, c'est peu dire que la forme

⁴⁰S.-J. Arrien, « Vie et histoire (Heidegger, 1919–1923) », p. 53.

⁴¹En cela elle se rattache *directement* aux notes pour une *Phänomenologie des religiösen Bewusstseins* de 1916–1919, dont elle est d'ailleurs le résultat *indirect*. Voir sur ce point notre *PR&HT*, pp. 77–82.

chaotique de la seconde est à la hauteur de la forme harmonique de la première – ou inversement. Les deux parties qui suivent s’emploient respectivement à éclairer cette convergence divergente ou divergence convergente sur base textuelle – « éléments heuristiques » – et à mettre en place une stratégie analytique afin d’accéder de la manière la plus sûre et la plus juste possible à cet hapax qu’est l’*EPR*, prise dans ses parties comme dans son tout – « éléments méthodiques ».

2. *Éléments heuristiques*

L’*EPR* n’a été publiée comme première partie du tome 60 de la *Gesamtausgabe* qu’en 1995, soit dix ans tout juste après la parution de la première édition d’un cours extrait de la première période de Freiburg, en l’occurrence celui du WS 1921/1922 : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA61). L’édition est donc l’œuvre de M. Jung et T. Regehly. À l’époque, l’un et l’autre venaient de soutenir leur thèse de doctorat. Le premier sur la relation entre philosophie et théologie dans la pensée heideggerienne, le second sur des problèmes spéciaux d’herméneutique⁴². Comment les gestionnaires du *Nachlass* heideggerien en sont venus à leur confier la tâche d’éditer l’*EPR*, nous ne le savons point. L’intérêt de M. Jung pour le sujet et la présence de Hermann Mörchen dans le jury de thèse de T. Regehly l’expliquent sans doute partiellement. Nous n’évoquons l’identité et le parcours des éditeurs que dans la mesure où le travail qu’ils ont réalisé en porte l’empreinte. En effet, comme nous le verrons, le cours du WS 1920/1921 est pour une bonne partie *reconstruit* d’après des choix effectués par les éditeurs. Loin de nous l’idée que ceux-ci auraient pris toute liberté vis-à-vis du matériel disponible. Nous voulons plutôt attirer l’attention sur le fait qu’ils ont nécessairement dû arrêter ensemble des principes d’édition qui, dans certains cas, peuvent prêter à discussion.

A) Le question de l’authenticité – et sa neutralisation

La question de l’authenticité du texte – en l’occurrence des textes – se pose avant toute autre. Il en est ainsi car, comme le rappellent les éditeurs dans leur *Nachwort*, le manuscrit original du cours est perdu (GA60, 339). « Même un avis de recherche lancé dans plusieurs quotidiens transrégionaux, précisent-ils, n’a donné aucun indice quant au lieu où il pourrait se trouver » (GA60, 339). Ce vide notable est encore une spécificité de l’*EPR*, puisqu’aucun autre des premiers cours de Freiburg n’a dû être édité sans qu’on ne disposât d’une *editio princeps* signée de Heidegger.

⁴²Voir M. Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott – Zum Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990 ; T. Regehly, *Hermeneutische Reflexionen über den Gegenstand des Verstehens*, Hildesheim, Olms, 1992.

Certes, l'*EPR* contient bien une série de notes qui, elles, sont de sa propre main (GA60, 341). Toutefois, dans la mesure où celles-ci n'ont pas été intégrées au noyau central de la *Vorlesung* par le philosophe, les éditeurs ont prudemment décidé de les placer en annexes⁴³. La situation éditoriale de l'*EPR* est donc vraiment singulière et même insolite : alors que pratiquement tous les premiers cours de Freiburg ont été édités à partir d'un manuscrit de Heidegger auquel fut adjoint une série d'annexes provenant de divers *Nachschriften* élaborés par des auditeurs, le cours du WS 1920/1921 se compose entièrement de tels *Nachschriften* tandis que ses annexes sont, elles, des notes manuscrites de Heidegger.

Préoccupés par cet état de choses, les éditeurs ont tenu à formuler l'avertissement suivant : « Le texte établi de cette manière ne peut être comparé, en ce qui concerne son authenticité, à des éditions se basant sur des manuscrits originaux. Les éditeurs sont conscients du caractère problématique d'une telle constitution "secondairement authentique" du texte » (GA60, 341). M. Jung et T. Regehly n'en diront pas plus à ce sujet. Ils laisseront aux lecteurs le soin de trancher la question de savoir s'ils lisent bien les paroles prononcées par Heidegger devant son auditoire ou si celles-ci ont été altérées. Les premiers lecteurs du tome 60 de la *Gesamtausgabe* ne se sont pas privés de poser directement cette question et d'égratigner au passage les éditeurs. Dans ce qui est peut-être la première étude consacrée au cours du WS 1920/1921 après sa parution, Dominic Kaegi explique qu'à strictement parler, « un texte "secondairement authentique" est quelque chose qui n'existe pas »⁴⁴. Plus récemment, Enno E. Popkes a de nouveau soulevé le même problème. S'appuyant sur l'information des éditeurs selon laquelle les *Nachschriften* utilisés pour reconstruire le cours présentent parfois de fortes disparités (GA60, 340), il soutient que « toute écoute et retranscription d'un cours de nature scientifique comportent implicitement un acte plus ou moins conscient d'interprétation »⁴⁵. De plus, précise-t-il, Heidegger lui-même n'avait aucune possibilité de vérifier l'adéquation ou l'inadéquation de ces notes par rapport aux cours qu'il avait prononcés. Certes, mais doit-on pour autant soupçonner que les textes dont nous disposons travestissent les propos tenus par le philosophe ou, plus grave encore, trahissent ses intentions ? C'est ce que soutient E. E. Popkes en invoquant deux raisons.

1) La première s'appuie sur le discours improvisé de Heidegger à la fin de la première partie de l'*EPR*. Exaspéré par le comportement des étudiants qui s'étaient plaint au Doyen de ne pas encore avoir entendu parler de religion près d'un mois après le début du cours, le professeur vitupère à son tour : il explique à son auditoire qu'il doit se préparer à ne rien comprendre de ses réflexions sur les textes

⁴³ Il nous faudra toutefois, plus loin, remettre en question l'organisation de ces notes par M. Jung et T. Regehly.

⁴⁴ D. Kaegi, « Die Religion in den Grenzen der blossen Vernunft. Heideggers religionsphilosophische Vorlesungen von 1920/21 », *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 8, 1996, pp. 133–149, ici p. 149.

⁴⁵ E. E. Popkes, « Phänomenologie frühchristlichen Lebens'. Exegetische Anmerkungen zu Heideggers Auslegung paulinischer Briefe », *Kerygma und Dogma*, 52, 2006, pp. 263–286, ici p. 266.

néo-testamentaires étant donné son incapacité à saisir les principes méthodiques qui les guideront (GA60, 65). Soit. Mais E. E. Popkes passe sous silence le fait que cette réprimande ne vise que les « étudiants non-qualifiés », comme l'indique la notation qui clôt la première partie de NOB ; notation évoquée par les éditeurs dans leur *Nachwort* mais curieusement non reprise dans le texte édité⁴⁶. À notre avis, il va de soi que les étudiants blâmés par Heidegger ne sont justement pas ceux qui s'appliquent à prendre des notes puis à comparer leurs jeux respectifs afin de les corriger et de les compléter. Ceux-là sont au contraire les étudiants les plus qualifiés. Presque tous vont devenir des penseurs respectables et même d'éminents spécialistes de Heidegger. Leurs qualités seront d'ailleurs reconnues par notre philosophe lui-même. Bien sûr, cela ne garantit pas qu'ils n'aient commis aucune faute dans leur retranscription, encore moins qu'ils aient compris et mesuré toute la portée de ce à quoi ils assistaient. Cela dit, rien n'indique qu'ils se soient entendus pour falsifier les propos du professeur, ce qui serait l'unique raison de ne pas leur accorder notre confiance. C'est à ces étudiants que s'adresse Heidegger lorsqu'il déclare au début de son cours qu'il n'y a « aucun moyen d'espérer » que tout ce qu'il énonce « soit immédiatement compris », car « toutes ces choses ne deviennent accessibles que dans un processus continu du philosophe croissant en se renouvelant sans cesse » (GA60, 14). De même, c'est à eux qu'il confie : « Je voudrais soutenir que la totalité d'entre vous, à quelques exceptions près, se trompe en permanence au sujet de l'ensemble des concepts et des déterminations que je vous donne. Et il doit en être ainsi car, pour commencer, cela ne compromet rien ; au contraire, cela marque notre progrès en indiquant certaines connexions phénoménales qui, quoiqu'elles courent elles aussi le risque d'être mal comprises, ressortiront dans la considération ultérieure de telle manière que leur sens en deviendra clairement compréhensible » (GA60, 16). En résumé, les auteurs des *Nachschriften* sont ceux dont Heidegger espère dès le début qu'ils le suivront assez loin pour que son propos se mette enfin à faire sens.

2) La seconde raison pour laquelle E. E. Popkes doute de la probité des transscripteurs est plus extravagante et témoigne du symptôme évoqué précédemment. Le texte de l'*EPR* dont nous disposons à ce jour serait d'une fiabilité réduite pour ce simple motif qu'il ne permettrait pas d'éclairer l'*Entwicklungsgeschichte* de la philosophie heideggerienne⁴⁷. En des termes plus précis, les manuscrits disponibles ne témoigneraient « pas assez de la genèse de la terminologie propre à SZ, alors même que le cours est au centre d'une période féconde au cours de laquelle Heidegger travaille déjà à l'élaboration de son *magnum opus* »⁴⁸. En bref, les *Nachschriften*

⁴⁶ « Infolge von Einwänden Unberufener abgebrochen am 30. November 1920 » (GA60, p. 34). E. E. Popkes (*art. cit.*, p. 267 n. 12) cite cette notation mais n'en tire pas la leçon qui s'impose. En revanche, il regrette avec raison qu'on ne sache pas quelle fut l'incidence de cette interruption sur le nombre d'auditeurs.

⁴⁷ E. E. Popkes, « „Phänomenologie frühchristlichen Lebens' », p. 266.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 266.

auraient fait disparaître toute une batterie de « concepts essentiels »⁴⁹, en l'occurrence ceux en passe de former l'armature du maître-ouvrage de 1927. Il est à peine utile de préciser que cette objection est sans fondement. Tout d'abord, Heidegger n'envisage pas sérieusement la rédaction de *SZ* avant son arrivée à Marburg. Ensuite, la conceptualité proto-heideggerienne est formellement différente de celle du maître-ouvrage et demande même d'en être découplée pour être pleinement saisie. Nous touchons donc ici aux limites de l'analyse de l'interprète et pouvons conclure provisoirement que les *Nachschriften* retranscrivent dans l'ensemble fidèlement les cours professés oralement par Heidegger. Il ne pouvait d'ailleurs en être autrement puisque, outre que nous n'avons aucune raison valable de mettre en doute la probité des auditeurs concernés, l'usage voulait alors qu'on note littéralement ou presque la parole de l'enseignant. Il ne fallait surtout pas risquer de déformer ses propos. C'est aussi la raison pour laquelle plusieurs étudiants commençaient par écrire en sténographie avant de se retrouver pour mettre au point un texte aussi fidèle que possible. Comme ce texte circulait et se trouvait plusieurs fois recopié, quelques variantes pouvaient s'y glisser. Jamais cependant les différences ne furent telles qu'on put douter de l'authenticité du texte. En ce qui concerne l'*EPR*, il suffit de comparer les *Nachschriften* sur lesquels se fonde sa reconstruction aux manuscrits de la main de Heidegger à partir desquels ont été édités les notes relatives au cours du WS 1920/1921 comme les autres premiers cours de Freiburg pour entériner sa véracité. Jamais ils ne se contredisent à proprement parler.

Pour résumer, si le problème de l'authenticité est réel, il n'est pas insurmontable pour autant. Nous rejoignons donc l'analyse de Theodore Kisiel dans une étude pionnière sur la question des premiers cours de Freiburg : la rareté voire l'inexistence de manuscrits originaux ne doit pas être une raison de minorer l'importance des notes estudiantines mais, au contraire, une occasion d'en souligner la valeur inestimable⁵⁰. Les faits ne disent en rien le contraire : « Depuis les débuts de la période d'après-guerre, les étudiants ont fait un "commerce" virtuel de la comparaison, de l'échange et de la transmission de leurs notes », au point que celles-ci sont vite devenues de véritables trésors⁵¹. Or, si ces *Nachschriften* étaient tant prisés et le sont restés, c'est qu'on leur reconnaissait sans peine une certaine authenticité. Bien sûr, « des étudiants s'efforçaient de coucher sur le papier chaque mot du cours presque *verbatim* en écriture courante, tandis que d'autres résumaient ce qu'ils entendaient, et d'autres encore formulaient des paraphrases succinctes après l'heure de cours »⁵². Il est certain qu'un étudiant n'est pas l'autre, et que chacun prend des notes comme il l'a appris ou, plus simplement, comme il le peut. De même, il est connu que « certains étudiants établissaient un rapport sténographique "officiel" avant de le

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 266–267. E. E. Popkes se place ici sous l'autorité de T. Rentsch et J. Stolzenberg qui, après vérification, ne défendent pourtant en rien la thèse qui est la sienne.

⁵⁰ T. Kisiel, « Heidegger's Early Lecture Courses », in J. J. Kockelmanns (ed.), *A Companion to Martin Heidegger's Being and Time*, Lanham/London, CARP/University Press of America, 1986, p. 24.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

typographier en écriture normale à l'attention de Heidegger lui-même, tandis que d'autres faisaient directement circuler leurs notes en abrégé⁵³. Quoi qu'il en soit, rien de cela n'entame sérieusement la confiance mesurée qu'on peut avoir en ces documents. Pour ce qui est de l'*EPR*, le fait de disposer de plus d'une transcription constitue assurément une sécurité supplémentaire. Bien sûr, il est possible d'en appeler au texte de 1954 «D'un entretien sur la parole», où l'interlocuteur de Heidegger fait mention d'un cours de 1921 suivi par ses prédécesseurs. Ceux-ci en auraient ramené un *Nachschrift* au Japon, lequel aurait eu un retentissement considérable; ce à quoi le philosophe répond que «les transcriptions sont vraiment des sources troubles», mais aussi que le cours en question était très imparfait dans la mesure où il appartient à ses *Juvenilia*⁵⁴. Mais nous lisons là un Heidegger parlant de lui au passé, qui ne peut ou ne veut pas se souvenir que le cours en question ne s'intitulait pas *Ausdruck und Erscheinung*, ni même *Ausdruck und Bedeutung*, mais *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Dit autrement, nous lisons là un philosophe qui cherche davantage à orienter la discussion dans la direction souhaitée qu'à porter un jugement ferme sur les valeurs des *Nachschriften* de ses cours de jeunesse. Par ailleurs, O. Pöggeler relate que Heidegger n'était en rien opposé à ce qu'on mène un «travail philologique méticuleux» pour se faire une juste image du développement de sa pensée⁵⁵. Or, T. Kisiel souligne avec force et raison que les *Nachschriften* forment la «base indispensable» d'un tel travail⁵⁶.

En définitive, le vrai problème se trouve moins dans le fait que nous ne disposions pas d'une *Ausgabe letzter Hand* que dans celui que l'unicité inaugurale de l'*EPR* soit probablement perdue à jamais. Il s'agit d'un problème en ce sens que l'absence d'un manuscrit original laisse libre cours à l'imagination. Comportait-il des passages qui n'auraient pas été dictés, des précisions en forme de notes marginales, des indications plus précises quant aux sources du cours? Comme nous aurons l'occasion de le voir, c'est pratiquement certain. Il ne sert pourtant à rien de surestimer la valeur de ces éléments inconnus et encore moins de spéculer à leur propos. En revanche, on peut assurer que si les éditeurs avaient disposé de ce manuscrit, ils se seraient probablement épargnés un certain nombre d'erreurs, et ce bien que la plupart de celles que nous avons relevées ne prêtent à conséquence que sur des points relativement isolés. De même, ils seraient sans doute parvenus à une reconstitution plus sensée des différentes parties du cours, plus conforme aussi au rythme qui fut manifestement le sien.

⁵³T. Kisiel, «Heidegger's Early Lecture Courses», p. 24.

⁵⁴*Ibid.*, pp. 24–25. Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, p. 91 et p. 128.

⁵⁵*Ibid.*, p. 26. Voir la postface à la seconde édition de *Der Denkweg Martin Heideggers*.

⁵⁶*Ibid.*

B) Les manuscrits : descriptions, observations, problèmes

Cette dernière appréciation se doit d'être précisée et justifiée sur un terrain plus empirique. En d'autres termes, il convient d'aborder maintenant la problématique des manuscrits ainsi que les interrogations légitimes que soulève la façon dont ils ont été collationnés. Pour ce faire, nous partirons encore des indications fournies par les éditeurs, d'abord celles concernant la *Vorlesung* (GA60, 3–125), ensuite celles concernant les *Aufzeichnungen und Entwürfe* (GA60, 127–156).

1) Dans leur *Nachwort*, M. Jung et T. Regehly expliquent qu'ils ont eu à leur disposition « cinq transcriptions qui ont permis de reconstruire approximativement le cheminement de pensée et la teneur textuelle du cours » (GA60, 339). Chacune d'entre elles, précisent-ils, montre « que le cours de Heidegger se divise en deux parties nettement distinctes, séparées par une césure à la fin du cours du 30 novembre 1920 » (GA60, 339). Notons qu'il y a là une double allusion : aux deux colonnes que nous avons brièvement décrites plus haut, à savoir la section méthodique et la section appliquée du cours du WS 1920/1921, d'autre part au *cursum interruptum* dont nous avons parlé également. Nos propres recherches archivistiques confirment ce qu'avancent les éditeurs. Accentuons cependant un point sur lequel le *Nachwort* (GA60, 340) passe trop rapidement à nos yeux : tous les *Nachschriften* ne sont pas complets. Comme nous le montrons plus bas, certains ne contiennent que la première partie du cours, d'autres uniquement la seconde, d'autres encore les deux mais avec des lacunes importantes. Il en résulte que les *Nachschriften* les plus minces sont aussi importants que les plus fournis. En effet, ils apportent à certains endroits des éléments sans lesquels le propos ne serait guère intelligible. M. Jung et T. Regehly prennent acte de cette interdépendance, mais nous aurons l'occasion de montrer qu'ils n'en ont peut-être pas tiré toutes les conséquences.

Tentons d'abord, sur la base de nos propres recherches archivistiques, une description approfondie des manuscrits, qui manque dans le *Nachwort* de GA60. Comme l'indiquent les éditeurs, trois *Nachschriften* se trouvent au Deutsches Literaturarchiv de Marbach am Neckar en Allemagne, deux autres au Husserl-Archief de Leuven en Belgique. Le premier recèle les transcriptions d'Oskar Becker, de Helene Weiss et de Franz-Josef Brecht, le second celles de Franz Neumann et de Fritz Kaufmann. Maintenant que les noms des transcrip-teurs sont connus, le lecteur comprend probablement mieux pour quelle raison nous ne sommes pas excessivement méfiants. Il n'en demeure pas moins que chaque *Nachschrift* a quelques spécificités qui méritent d'être relevées.

NOB = Nachschrift Oskar Becker

Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar

Signatur = A : Heidegger 1. Zugangsnummer : 75.7245

Description : Texte manuscrit rédigé alternativement à l'encre noire et au crayon gris. Les titres et les passages importants sont soulignés au crayon rouge ou bleu en traits pleins ou en pointillés. Le texte se trouve dans deux petits cahiers verts séparés

16 x 11 cm. La couverture du premier cahier porte le titre : «Heidegger. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. I. Teil. Methodische Einleitung. Freiburg, Winter-Semester 1920/21». La couverture du second cahier porte le titre : «Heidegger. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. II. Teil. Phänomenologische Explikation konkreter religiöser Phänomene im Anschluss an Paulinische Briefe. Freiburg, Winter-Semester 1920/21 ». Le premier cahier se compose de 128 pages reliées couvertes *recto-verso* et numérotées de 1 à 128 en haut au milieu de la page. Le texte est précédé d'un sommaire paginé relativement détaillé. Le second cahier se compose de 97 pages reliées couvertes *recto-verso* avec une double numérotation en haut au milieu de la page : de 1 à 9, puis de 1a à 88a. Ces pages sont elles aussi précédées d'un sommaire paginé relativement détaillé.

Observations : Les dates des séances ne sont que rarement indiquées, mais la comparaison avec NFJB montre qu'il manque la transcription de la séance du 10. 12. 1920 comme de celles qui se sont déroulées entre le 10 et le 22. 2. 1921 (GA60, 340). L'état du document est bon et l'écriture soignée. L'ensemble est donc parfaitement lisible. NOB permet de retracer l'intégralité de la première partie du cours ainsi que de larges extraits de la seconde. Pour cette dernière, il est cependant largement moins fourni que NFJB ou NFK. Par ailleurs, si tous les points essentiels de la première partie du cours sont repris dans les pages correspondantes, les explications qui s'y rattachent ont parfois disparues. Il convient donc de préciser et de nuancer ce qu'en disent les éditeurs : non seulement Becker a «fortement simplifié» et «régulièrement abrégé» les phrases de Heidegger (GA60, 339–340), mais il en a également éliminées certaines purement et simplement. Exemple : tout un développement sur la «formalisation» ouvrant ce qui est devenu le § 13 dans GA60 (62) manque dans NOB (120). Ce qui nous fait dire que les éditeurs exagèrent quelque peu lorsqu'ils indiquent que NOB leur a servi «de base pour l'établissement du texte de la première partie» (GA60, 340). D'après nous, NFN fut pour eux une base aussi solide que NOB, sinon plus. Nous y reviendrons. Quoi qu'il en soit, il demeure que les éditeurs n'ont écarté aucun passage de NOB. Or, nous allons le voir, il en va autrement avec NHW, NFJB, NFN et NFK.

NHW = Nachschrift Helen Weiss

Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar

Signatur = A : Heidegger 1. Zugangsnummer : 75. 7130

Original (incomplet) conservé aux Heidegger Archives, Stanford University

Access Code : M0631, Box 1, File 2

Description⁵⁷ : Texte manuscrit rédigé à l'encre noire. Dans une chemise «Soennecken» 22 x 17, 5 cm dont la couverture porte le titre : «Heidegger – Einl.

⁵⁷ Cette copie a été acquise en 1992 par l'Université de Stanford (Prof. Thomas Sheehan) avec l'ensemble du *Nachlass Helen Weiss* auprès d'Ernst Tugendhadt, le neveu de la philosophe qui en avait hérité à sa mort.

i. d. Phänomenologie der Religion». L'ensemble se compose de 84 feuilles volantes couvertes *recto-verso*. Il contient quatre liasses. Les deux premières vont ensemble. Elles bénéficient d'une pagination continue en haut au milieu de la page : de 1 à 63. Les pages 1–36 correspondent à la première partie du cours. Les pages 37–63 correspondent à la seconde partie du cours. La troisième liasse est une copie partielle des pages de NFJB² relatives à la première partie du cours. Elle bénéficie d'une pagination propre en haut au milieu de la page : de 1 à 21. La quatrième liasse, absente de l'original conservé à Stanford, est une copie intégrale des pages de NFJB² relatives à la seconde partie du cours. Toutes les pages ne sont pas numérotées. La pagination est incohérente. Elle compte à rebours : de 60 à 38, puis de 61 à 60, sans qu'on remonte dans le temps pour autant.

Observations : Contrairement à ce qu'avancent les éditeurs (GA60, 340), les dates des séances ne sont indiquées systématiquement que dans les pages provenant de NFJB². Notons toutefois que l'ensemble de ces pages, soit la troisième et la quatrième liasse, ont été scrupuleusement recopiées par Weiss, en sorte qu'on a l'impression d'une continuité. L'état du document est bon et l'écriture, quoique négligée, plutôt lisible. Une comparaison avec NFN (et non NOB, cf. GA60, 340) montre que NHW présente une version abrégée de la première partie du cours. En revanche, il offre une version plus développée de la seconde partie, mais seulement grâce aux passages qu'il emprunte à NFJB². La quatrième liasse, qui ne représente toutefois qu'un extrait de NFJB², contient quelques fragments inédits et quelques variantes significatives que l'édition officielle a laissés de côté. En résumé : 1) NHW n'est relativement complet que parce qu'il intègre les « bonnes pages » d'un autre document ; 2) son avantage est qu'à l'instar de NOB, il présente un document rédigé d'une seule main et facilite ainsi la tâche du lecteur ; 3) son inconvénient est que les pages des deux dernières liasses se sont mélangées et qu'il n'est guère possible de les remettre dans l'ordre.

NFJB¹⁺²⁺³ = Nachschrift Franz – Josef Brecht

Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar

Signatur = A : Heidegger 1. Zugangsnummer : 75.7130

Signatur = A : Heidegger 2 (Büchner). Zugangsnummer : 81.1016

Signatur = A : Heidegger 2 (Grumach). Zugangsnummer : 88.90.1

Description : NFJB correspond en fait à trois documents, qui sont trois versions d'un même texte. 1) NFJB¹, transcription partielle de la seconde partie du cours, est en fait la quatrième liasse insérée dans NHW que nous avons déjà décrite. 2) NFJB² est un texte manuscrit écrit à plusieurs mains – Brecht, dont le nom et l'adresse sont inscrits au dos de la couverture, et deux autres rédacteurs, dont l'un d'entre eux, à en juger par l'écriture, pourrait être Kaufmann –, rédigé alternativement au crayon

gris ou violet et à l'encre noire. Ce texte est consigné dans un cahier brun clair 21 x 16 cm. La première page porte le titre : « Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Heidegger. W. S. 1920/21 ». Il se compose de 67 pages reliées couvertes *recto-verso*. Les pages ne sont pas numérotées. Sans numérotation non plus, trois demi-feuilles volantes, couvertes *recto-verso* de l'écriture de Brecht, sont glissées à la fin du cahier. Elles correspondent à la séance du 22. 2. 1921, parmi les dernières du cours. 3) NFJB³ est un texte manuscrit rédigé à l'encre noire. Il est sans aucun doute l'œuvre d'une seule personne – Ernst Grumach ? – qui a recopié NFJB² avec soin. Ce texte est consigné dans un cahier noir 21 x 16 cm. La première page porte le titre : « Martin Heidegger. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Freiburg. W. S. 1920/21. Mitschrift: Franz-Josef Brecht ». Il compte 136 pages couvertes *recto-verso* non numérotées.

Observations : Les dates des séances sont rigoureusement notées dans chacune des trois versions. Dans NFJB², elles sont inscrites dans une marge importante partout respectée, qui comporte également quelques corrections et précisions. L'état de chacune des trois versions est bon. Très serrée, l'écriture de Brecht lui-même, dans NFJB², n'est pas lisible partout. Les écritures des autres rédacteurs de NFJB² sont très penchées, dans deux styles différents toutefois. Concédon's qu'ici, on devine plus qu'on ne lit. L'écriture du copiste auteur de NFJB³ est moins penchée, plus aérée et donc plus lisible. NFJB³ est la plus complète des trois versions, car elle tient compte de NFJB¹ et NFJB². Pourtant, le rédacteur a curieusement écarté quelques lignes parfaitement claires, comme ces mentions des mots hébreux et araméens qui désignent Satan : שַׂטָן et שַׂטָן (NFJB¹, 48 = NFJB², 50 ; censées apparaître en GA60, 99). Étant donné ce que M. Jung et T. Regehly disent de NFJB dans leur *Nachwort*, il n'est pas du tout certain qu'ils aient tenu compte de NFJB³.

NFN = Nachschrift Franz Neumann

Husserl – Archief, Leuven

Signatur = Heidegger, I, 8 – Franz Neumann, Y, Heidegger, 1

Description : Texte dactylographié pour une première moitié, manuscrit rédigé à l'encre noire pour une seconde. Dans une chemise brune cartonnée dont la couverture porte simplement le titre : « Heidegger », deux liasses de feuilles volantes (34 x 21 cm et 28 x 22 cm) couvertes *recto-verso* et pliées en deux forment un ensemble correspondant à la première partie du cours et à elle seulement. L'ensemble bénéficie d'une pagination continue inscrite en haut à droite ou à gauche de la page : de 1 à 55. La première liasse, de 1 à 38, couvre *grosso modo* les §§ 1–8 de l'EPR (GA60, 3–48) ; la seconde liasse, de 39 à 55, les §§ 9–13 (GA60, 49–65). Sur la toute première page de l'ensemble se trouve inscrit le titre : « Einleitung in die Phänomenologie der Religion ».

Observations : Les dates des séances ne sont indiquées nulle part. Concernant l'état du document, il convient de distinguer entre la première liasse contenant un texte dactylographié, et la seconde présentant un texte manuscrit. Le texte dactylographié est parfaitement lisible quoique les pages soient dans un état déplorable.

Le texte manuscrit est pour sa part plus lisible que tous les autres du même genre, mais l'état des feuilles n'est guère meilleur. Heureusement, un anonyme a refondu le tout et il existe désormais trois copies intégralement dactylographiées avec une nouvelle pagination : de 1 à 50 – l'ancienne étant conservée dans les marges. S'il est d'un volume comparable aux parties correspondantes dans les autres *Nachschriften*, NFN ne les recoupe cependant que partiellement. Les éditeurs l'ont souligné et ont effectivement tenu compte de quelques paragraphes inédits (cf. NFN, 12 = GA60, 16). Ils ont néanmoins omis quelques éléments déterminants et quelques variantes à la fois plus précises et plus tranchantes que celles qu'ils ont retenues. Nous ne prendrons ici que deux exemples parmi d'autres. Par l'emploi du terme «Referat» au seuil de sa restitution de l'aperçu de la philosophie troeltschienne de la religion donné dans le second chapitre du cours, NFN laisse entendre que Heidegger a précisé qu'il s'inspirait ici d'une source externe (NFN, 15 = GA60, 20) ; ce que taisent tous les autres *Nachschriften* comme les éditeurs. Nous y reviendrons. De même, NFN nous apprend que, dans ce même aperçu, Heidegger aurait introduit la scission suivante, particulièrement significative dans l'optique de son entreprise de destruction : «Quatre disciplines. I. Science de la religion. 1) Psychologie. 2) Épistémologie. 3) Philosophie de l'histoire de la religion. II. Métaphysique de la religion (philosophie de la religion au sens étroit)» (NFN, 19).

NFK = Nachschrift Fritz Kaufmann

Husserl – Archief, Leuven

Signatur = Heidegger, I, 8 – Fritz Kaufmann, Mappe 2

Description : Texte manuscrit rédigé alternativement au crayon mauve, au crayon gris et à l'encre noire. Dans une vieille chemise brune 21 x 16 cm dont la couverture porte le titre : «Heidegger – Einleitung i. d. Phänomenologie der Religion. Wi. S.1920/21 – Ontologie des Aristoteles». L'ordre y est inversé puisque NFK se présente comme une seconde liasse de 25 feuilles volantes couvertes *recto-verso*, faisant suite à une première de 130 feuilles volantes correspondant au cours sur Aristote mentionné sur la couverture, qui est en fait le cours du SS 1922, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. L'ensemble bénéficie d'une pagination continue *solo recto* en haut à droite de la page attribuée par les Archives : de 1 à 155. NFK possède cependant une pagination originale et spéciale *recto-verso*, donnée elle aussi en haut à droite de la page, mais sur une partie des feuilles seulement. Les numéros sont indiqués pour les pages 1 (=131) à 34 (=148) correspondant à la première partie du cours, mais ils manquent pour celle correspondant à la deuxième partie – la numérotation suivie devrait donner ici : de 35 (=149) à 48 (=155).

Observations : Les dates des séances ne sont indiquées nulle part. L'état du document est moyen et les passages rédigés au crayon ne sont plus lisibles partout. NFK a la spécificité d'être la seule version de l'*EPR* n'ayant pas été transcrite depuis la sténographie proche du *Gabelsberger* dans laquelle elle a été rédigée. C'est manifestement pour cette raison que les éditeurs ont décidé de ne pas en tenir compte, et

c'est pour la même raison que nous n'avons pu en déchiffrer que de maigres passages. Assez cependant pour remarquer que les deux parties du cours reprises dans ce *Nachschrift* sont amputées de larges extraits et que d'autres sont fortement abrégés. Par exemple, il manque le texte correspondant aux §§ 1–2 dans GA60, tandis que le texte correspondant au § 3 est réduit des deux tiers. Sur une autre échelle, les pages qui désormais forment respectivement les second, quatrième et cinquième chapitres de la seconde partie du cours sont inexistantes dans NFK. Tout ce qui reste est globalement fidèle aux autres versions, quoiqu'il ne faille pas éluder quelques variantes et quelques ajouts significatifs. Entre autre un alinéa inédit sur le problème du scepticisme en histoire au cœur du troisième chapitre de la première partie du cours (NFK, 17 = GA60, 34) ou encore des références bibliques qui ne se rencontrent dans aucun autre *Nachschrift*, comme cette mention de « Phil 3, 13 » dès la toute fin de ce qui est devenu le § 14 du cours (NFK, 37 = GA60, 69).

En se basant sur quatre des cinq *Nachschriften* dont nous avons esquissé une description détaillée, et en tenant grand compte de la « chronologie certifiée des heures du cours » consignée dans NHW et NFJB, les éditeurs estiment être parvenus à une « mise en ordre cohérente du matériel textuel disponible » (GA60, 340). Nous ne pouvons qu'acquiescer, non sans exprimer quelques réserves. D'abord, il n'est aucune raison valable qui justifie la mise à l'écart de NFK, sinon le fait que le document se trouve encore sous forme sténographique. Si les personnes chargées de l'édition de la *Gesamtausgabe* ne se donnent pas la peine de le déchiffrer, qui le fera ? Nous croyons pouvoir dire que cet oubli est regrettable dans la mesure où NFK propose à de nombreuses reprises des leçons divergentes qui stimulent l'interprétation. Prenons un nouvel exemple : à l'entrée de son analyse de l'Épître aux Galates, c'est-à-dire en ouverture de la seconde partie du cours, Heidegger se défend de vouloir livrer une « considération historique » (*historische Betrachtung*) du texte néo-testamentaire (GA60, 67). C'est l'expression retenue par les éditeurs, qui ont privilégié NOB. Or, ici, NFK, ne lit pas « historische » mais « religionsgeschichtliche » (NFK, 149 ; confirmé par NHW, 37). Quand on sait le dialogue passionné que va mener plus loin le philosophe avec l'histoire des religions (*Religionsgeschichte*) et le rapport contrarié qui est alors le sien avec l'École de l'histoire des religions (*Religionsgeschichtliche Schule*), cette différence devient assez parlante.

Au-delà de cet exemple, NFK contient des références scripturaires inconnues des autres transcriptions. Bien sûr, on peut objecter qu'il s'agit là de détails qui ne changent pas foncièrement la physionomie du cours. C'est vrai, mais aux yeux de ceux qui n'entendent pas se contenter de cerner ses tendances générales mais souhaitent au contraire pénétrer les subtilités du texte, ces détails importent. Le simple fait qu'ils existent appelle à cesser de caricaturer la contribution fondamentale et fondatrice de Heidegger à la phénoménologie de la religion, c'est-à-dire de réduire ses apports à quelques grandes intuitions proleptiques relatives à SZ. Nous reviendrons plus loin sur ce point, au moment de faire l'état de la recherche. Contentons-nous ici de rappeler que si les éditeurs sont responsables de l'édition du texte et non de ses interprétations, il est pour le moins évident que celles-ci influencent obligatoirement celles-là. Aussi n'est-il pas exagéré de dire qu'à défaut d'une édition critique

de l'œuvre heideggerienne – entreprise tôt abandonnée, sinon jamais évoquée, pour des raisons plus affectives que scientifiques –, les lecteurs sont en droit d'attendre des éditeurs qu'ils prennent en considération l'ensemble des documents existants avant de faire leur choix ; mais aussi qu'ils les gratifient ici et là de quelques notes indiquant les variantes les plus notables, voire d'un exposé détaillé des principes qui ont guidé leur travail de collation.

Cela étant, nous sommes bien conscient des limites de chacun et des contraintes inhérentes au travail partant d'une somme de documents issus de différents auteurs et parfois si proches les uns des autres que les différences qu'ils présentent sont presque imperceptibles. Nous avons nous-même renoncé à transcrire NFK, non seulement car nous ne sommes pas assez qualifié pour cette tâche, mais également car il nous aurait alors fallu renvoyer à des éléments inaccessibles à la majorité des lecteurs. De même, ce n'est que très rarement que nous utilisons une leçon différente de celle retenue par M. Jung et T. Regehly. En revanche, nous ne nous privons pas de signaler les nombreuses erreurs d'édition sur des points qui leur ont semblé-il paru anodins mais qui, en réalité, ne le sont point. Lorsqu'une irrégularité est commise dans la restitution du nom de l'une des sources de Heidegger, ou quand les références scripturaires sont mal reportées ou non vérifiées, c'est la pertinence du raisonnement heideggerien et la possibilité de le comprendre qui en font les frais⁵⁸. Il n'est pas question de porter des accusations de négligence, mais seulement de rétablir la vérité des données aussi souvent que leur inexactitude a été constatée⁵⁹. Disons que si nous nous autorisons ce *laisius*, c'est moins pour critiquer l'immense travail de M. Jung et T. Regehly que pour conjurer notre déception à la découverte de la nouvelle édition de la *Phänomenologie des religiösen Lebens* parue en 2011. Annoncée « remaniée », elle est en fait inchangée, exceptées quelques coquilles qui ont heureusement disparues.

Certes, on peut comprendre que, près de quinze ans après l'*erste Auflage*, M. Jung et T. Regehly n'aient pas souhaité se replonger dans les manuscrits. Il eût pourtant fallu le faire ou le faire faire pour trois raisons liées. Premièrement par souci d'améliorer effectivement une édition qui demande objectivement à l'être. Deuxièmement afin que traducteurs et interprètes de l'*EPR* et plus largement du tome 60 de la *Gesamtausgabe* puissent s'appuyer sur un texte aussi sûr que possible, qui ne les oblige pas à prendre des décisions sans connaissance de cause ou à choisir entre l'obscurité et la nébulosité. Troisièmement afin que lecteurs et chercheurs de tous horizons se reportant au texte en langue originale comme aux traductions

⁵⁸ T. Kisiel l'a bien montré en donnant une liste d'*errata* relative aux notes de 1916–1919 (GA60, pp. 303–337), dont l'édition par Claudius Strube est pour le moins défectueuse. Voir T. Kisiel, « Notes for a Work on the 'Phenomenology of Religious Life' (1916–1919) », in S. J. McGrath & A. Wiercinski (eds.), *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, New York/L'Amsterdam, Rodopi, 2010, pp. 309–328, en particulier pp. 321–322.

⁵⁹ En cela, notre approche est moins agressive que celle de T. Kisiel, qui a vertement critiqué les éditeurs et les traducteurs de plusieurs tomes de la *Gesamtausgabe*, en particulier des premiers cours de Freiburg, tome 60 y compris. Voir T. Kisiel, « Review and Overview of Recent Heidegger's Translations: A Grassroots Archival Perspective », *Studia Phaenomenologica*, 5, 2005, pp. 277–300.

puissent explorer de nouvelles pistes historiques et systématiques que sont susceptibles d'ouvrir des leçons divergentes ou des amendements conséquents.

Encore deux points concernant la collation des transcriptions de la *Vorlesung*. Les éditeurs expliquent qu'ils ont reconstruit la première partie essentiellement à partir de NOB, incluant également du matériel inédit en provenance de NFN, et la seconde en se servant de NHW et NFJB pour combler et compléter les éléments fournis par NOB, confiant que la tâche fut ici bien plus compliquée (GA60, 341). Et ils précisent dans la foulée : « Toute remarque non redondante a été prise en considération » (GA60, 341). Logiquement, on en déduit que cette précision vaut pour les deux parties du cours. Or, l'examen du texte laisse apparaître que l'affaire est plus compliquée. *D'une part*, on observe bien certaines redondances relativement importantes, en particulier dans la première partie, par exemple dans le chapitre II sur Troeltsch (GA60, 19–30) et dans le chapitre III sur l'histoire (GA60, 31–54). Il n'est guère possible de le reprocher aux éditeurs puisque, de notre point de vue, outre qu'elles appartiennent au style du cours heideggerien, ces redondances jettent toujours une lumière nouvelle sur un même argument et permettent ainsi de réajuster les perspectives interprétatives. *D'autre part*, il semblerait que certains passages ou certaines expressions aient été considérés à tort comme redondants et donc injustement écartés du travail de reconstitution. Pour ne prendre qu'un exemple, qui concerne d'ailleurs un chapitre où des redondances ont été conservées, en l'occurrence le chapitre II, les pages de NFN correspondant à la section sur Troeltsch (NFN, 17–18) contiennent deux alinéas absents de NOB, NHW et NFJB. Cela est d'autant plus étrange que l'endroit concerné est le seul de la *Vorlesung* où M. Jung et T. Regehly ont inséré en note un alinéa provenant de NHW qui n'apparaît pas dans NOB et NFJB (GA60, 22–23 n. 5). En résumé, peut-être eût-il fallu déterminer une ou deux règles en la matière et s'y tenir fermement.

Le dernier point que nous souhaitons évoquer a trait à l'organisation interne de la *Vorlesung*. La diversité des manuscrits et leur silence relatif sur ce point n'a pas facilité la tâche des éditeurs. Si l'on est assuré que Heidegger a scindé son cours en deux grandes parties, il est peu crédible qu'il ait divisé chacune d'entre elles en chapitres puis en paragraphes, et il l'est encore moins qu'il ait pris la peine d'attribuer un titre à chacune de ces unités. En l'absence du manuscrit original, nous ne pourrions jamais faire la lumière sur ce point. Les éditeurs ont donc été de nouveau conduits à intervenir (GA60, 341). Ils ont d'abord choisi de créer à la place de Heidegger des chapitres puis des paragraphes. Étant donné les caractéristiques des textes à disposition, cela fut sans doute compliqué. Pour notre part, nous n'aurions peut-être pas toujours tranché dans le même sens qu'eux. Par exemple, les deux premiers alinéas du § 11 sont inclus dans le chapitre IV alors que tous les *Nachschriften* sans exception permettent aussi bien de les placer à la fin du chapitre III. Mais soit.

Après avoir créé des chapitres puis des paragraphes, il fallait encore les titrer. Pour l'une – division – et l'autre – titrage – tâches, M. Jung et T. Regehly affirment s'être appuyés sur NOB : « Les titres proviennent des éditeurs, orientés par la table des matières de Becker » (GA60, 341). Si NOB est effectivement la transcription la plus homogène à tous points de vue, mais aussi la seule à proposer un *Inhaltsverzeichnis* indicatif, il n'était sans doute pas nécessaire de lui accorder tant

de crédit pour décider des titres de chapitres et de paragraphes. Une meilleure prise en compte de NFN et NFK eût sans doute permis d'éviter quelques choix malheureux⁶⁰. Prélever directement dans le cours – sans les moduler ni les adapter – certains termes ou certaines expressions pour en faire des intitulés ne facilite pas toujours l'intelligibilité de son développement. En effet, il n'est pas sûr que des formules telles que «Radikales Sich-Ausliefern» (GA60, 40) ou bien «Der Bezug der Sicherungstendenz» (GA60, 45) parlent d'emblée à tout le monde.

Par ailleurs, poussés à équilibrer les différentes sections, les éditeurs ont regroupés sous de mêmes paragraphes des fragments que NOB avaient pris grand soin de distinguer. Certes, pour la première partie du cours, NOB ne comptent que 11 sous-parties là où les éditeurs ont imaginé 13 paragraphes. Mais, tous types de division confondus, le même texte compte 49 entrées dans le sommaire de NOB, tandis qu'il n'en a que 26 dans le sommaire de GA60. Idem pour la seconde partie. Les éditeurs la structurent en 20 paragraphes qui ne sont pas subdivisés. NOB répartit le texte en 4 grandes parties très inégales⁶¹, mais il compte en tout 33 entrées dans son sommaire. Comprenons que si la répartition proposée par NOB est moins harmonieuse que celle de M. Jung et T. Regehly, elle est à n'en point douter plus fidèle aux développements du cours, reflétant de manière moins ambiguë les points sur lesquels Heidegger semble avoir insisté et, inversement, ceux sur lesquels il est manifestement passé plus rapidement. En bref, la division propre à NOB est une aide supplémentaire et même précieuse pour les lecteurs qui ne sont ni parmi les témoins directs du cours, ni parmi ceux susceptibles de consulter les différents manuscrits et capables de les décoder.

2) Beaucoup de choses dites à propos de la *Vorlesung* sont également valables en ce qui concerne les *Aufzeichnungen und Entwürfe* qui l'accompagnent. Nous serons donc cette fois plus concis. M. Jung et T. Regehly nous renseignent ici comme suit : «Aux transcriptions s'ajoutent les notes manuscrites de Heidegger qui entrent dans le périmètre cours. Il s'agit de feuilles isolées regroupées dans un dossier conservé aux Archives de littérature allemande de Marbach. L'écriture est de taille microscopique et extraordinairement difficile à déchiffrer. Dans la mesure où ces feuilles s'inscrivent dans le contexte de travail immédiat du cours et se trouvent être les seuls documents originaux – le manuscrit du cours manquant – préservés s'y

⁶⁰ Relativisons : la division opérée par M. Jung et T. Regehly demeure une immense avancée par rapport à celle qui circulait dans les années soixante et soixante-dix. Se basant essentiellement sur NHW, T. Sheehan, dans une étude de 1979 dont nous parlons plus loin («Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion'»), se contente de cette articulation bien pauvre : *Part I* (8 lectures) : Introduction to the Phenomenon of Factual Life-Experience – *Part II* (16 lectures) : A Phenomenological Interpretation of Original Christianity in St. Paul's Epistles to the Gal. and Thess. In it = Section 1. How Original Christianity is a Factual Life-Experience ; Section 2. How Original Christianity, as Factual Life-Experience, is Primordial Temporality.

⁶¹ Ces parties sont les suivantes : A. Interpretation der Brief Pauli an die Galater (NOB, pp. 1–9) ; B. Allgemeine Bemerkungen (NOB, pp. 1a-28a) ; C. Phänomenologische Explikation v. d. Briefen Pauli an die Thessalonicher (NOB, pp. 29a-86a), avec I. Der 1. Brief an die Thessalonicher (NOB, pp. 29a-65a) et II. Der 2. Brief an die Thessalonicher (NOB, pp. 66a-86a) ; D) Schlussbemerkung (NOB, pp. 87a-88a).

rapportant, elles ont été reproduites en annexes» (GA60, 341). Les documents auxquels il est fait référence sont les suivants :

Aufzeichnungen zur Religiosität im N.T.
(zum Vorlesung : Einleitung in die Phänomenologie der Religion W.S.1920/21)
Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar
Signatur = A : Heidegger 1.Zugangsnummer 75.7170

Description : Ensemble de 18 notes manuscrites réparties sur 21 pages rédigées *solo recto* à l'encre noire ou rouge, consignées sur des feuilles volantes 25 x 20 cm. Il n'y a pas de numérotation continue, mais des chiffres (I, II, III; 1, 2, 3) ou des lettres (α, β, γ, δ, ε) apparaissant parfois dans le coin en haut à droite de la page. Le cas échéant, ils précisent qu'il s'agit d'un groupe de notes (ex : notes 3–5, 7–11, 13–16). De nombreux espaces sont vides.

Observations : les notes ne sont pas datées. L'écriture est presque illisible. Un certain nombre d'éléments que Heidegger fait figurer en notes de bas page ont été rapatriés dans le corps du texte par les éditeurs. Une note n'a pas été prise en compte par ces derniers. Tenant sur un cinquième de page à peine, elle s'intitule «Καρδία» et semble pouvoir être rattachée à la note 17, «Ψυχή». Heidegger y a recopié, entre guillemets, un passage relatif à la notion concernée dans le *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie* (Bd. II, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1911, p. 15) de Heinrich Julius Holtzmann, ouvrage qu'il cite expressément⁶².

Outre ce cas, on s'aperçoit rapidement que les éditeurs ont laissé de côté environ 5 % du contenu de ces notes pour la raison bien simple qu'il est quasiment impossible de les déchiffrer. Quelques références bibliques se laissent certes deviner, mais les phrases qu'elles agrémentent demeurent obscures. Nous donnons ci-dessous le détail des notes :

Note 1 : Galater-Brief (1 p.)

Note 2 : Religiöse Erfahrung und Explikation (1 p.)

Note 3 : Methodisches zu Paulus I (1 p.)

Note 4 : Methodisches zu Paulus II (1 p.)

Note 5 : Methodisches zu Paulus III (1 p.)

Note 6 : Hermeneutik (1 p.)⁶³

Note 7 : Phänomenologie der paulinischen Verkündigung I (1 p.)

⁶²Le passage recopié par Heidegger est le suivant : «Als Seitenstück zur Vernunft ist das Herz unmittelbar Wahrnehmungsvermögen I Kor 2, 9 II Kor 3, 15 u. 4, 5 (vgl. Eph 1, 18 ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας), Gefühlsorgan II Kor 2, 4 Rm 9, 2 u. 10, 1 Phl 1, 7 1 Th 3, 13 II Th 2, 17 Col 2, 2 u. 3, 15.16 u. 4, 8), Sitz des Willens I Kor 4, 5 u. 7, 37 II Kor 9, 7 Rm 1, 24 u. 6, 17 Kol 3, 22, auch sitliches Bewusstsein Rm 2, 15, Stätte des verborgenen Innenlebens I Kor 14, 25 II Kor 3, 3 u. 5, 12 Rm 2, 29 u. 8, 27 I Th 2, 4.17. Gleich der Vernunft kann auch es verfinstert Rm 1, 21 und unbusfertig werden Rm 2, 5, wogegen andererseits über dasselbe Herz Rm 5, 5 Gottes Liebe ausgegossen wird, Gottes Friede wacht Phl 4, 7 und man mit dem Herzen glaubt Rm 10, 9.10».

⁶³Et non «Die hermeneutische Vorgriffe» (GA60, p. 137), qui est une simple expression isolée, placée à la fin de la note.

- Note 8 : Phänomenologie der paulinischen Verkündigung II (1 p.)
 Note 9 : Phänomenologie der paulinischen Verkündigung III (1 p.)
 Note 10 : Phänomenologie der paulinischen Verkündigung VI (1 p.)
 Note 11 : Phänomenologie der paulinischen Verkündigung V (2 p.)
 Note 12 : Vollzugsgeschichtliches Verstehen (1 p.)
 Note 13 : Eschatologie I – I Th (1 p.)
 Note 14 : Eschatologie II – I Th (1 p.)
 Note 15 : Eschatologie III – II Thess (1 p.)
 Note 16 : Eschatologie IV – II Thess (1 p.)
 Note 17 : Ψυχὴ (3 p. [presque vides])
 Note 18 : Καρδιά (1 p.)

En ce qui concerne les titres, puisqu'ils sont tous de la main de Heidegger, ce que les éditeurs ne se privent pas de rappeler (GA60, 341), il n'y pas ici matière à discussion. En revanche, le rattachement de telle note à tel paragraphe est parfois discutable. Exemple : la note 2 éclaire aussi bien le § 22 que le § 17. Quant aux notes 7, 8, 9, 10 et 11, il eût été possible de les rattacher à un paragraphe *ex se* plutôt qu'à un groupe de paragraphes, en l'occurrence les §§ 23–26. Enfin, c'est à tort que la note 17 a été rattachée à la note 16. Elle est certes placée à la fin de la liasse, mais elle n'en forme pas moins une note à part, qui fait un petit ensemble avec la note 18 mise au jour plus haut (mais non analysée).

Dans le domaine de l'édition, non seulement l'infaillibilité n'existe pas, mais l'éditeur est toujours contraint de faire avec ce qu'il a. Les éléments de critique textuelle que nous avons livrés ne visent donc en aucune façon à instruire un dossier à charge contre le travail, à de nombreux égards remarquable, des éditeurs. Il n'est pas plus question d'en faire les préludes à une nouvelle édition. Nous espérons simplement qu'ils permettront une meilleure lisibilité de l'*EPR*, mais aussi qu'ils contribueront à faire en sorte qu'on prenne désormais toute la mesure de ce texte unique en son genre. Enfin, nous espérons qu'ils suffiront à motiver la forme de liberté que nous avons prise dans la structuration de notre propre analyse.

C) L'Ur-wirkungs-geschichte de l'EPR

De notre réflexion heuristique relève enfin ce que nous appellerons l'*Ur-Wirkungs-Geschichte* de l'*EPR*, c'est-à-dire l'histoire de sa toute première réception, scolaire puis académique. Car cette proto-réception, en partie relatée à retardement ou rétrospectivement, fut déterminante à plus d'un titre.

Premièrement, si les auditeurs de l'*EPR* comme d'autres cours de la première période de Freiburg n'avaient jamais témoigné à ce sujet, les premiers commentateurs de l'œuvre heideggerienne auraient sans doute été moins enclins à se mettre en quête d'éléments concernant cette période, Heidegger lui-même ne les y invitant nullement. De même, en l'absence de tout récit, ces pionniers parmi les spécialistes n'auraient probablement pas exercé cette pression amicale sur les responsables du *Nachlass* afin qu'ils acceptent d'inclure l'*EPR* dans les Œuvres Complètes, alors

même que les trois-quarts des textes concernés ne respectent pas le principe arrêté d'après la volonté du philosophe, en l'occurrence celui d'une *Ausgabe letzter Hand*. Rappelons en effet que, dans un « Plan der Gesamtausgabe » parmi les plus anciens, l'inclusion de l'*EPR* n'était nullement prévue. Ce qui devait jadis être publié comme le tome 59/60 devait seulement regrouper les « cours des semestres d'été 1920 et 1921 : 1. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. 2. Augustinus und der Neuplatonismus »⁶⁴. Sans ce tournant éditorial, nous n'aurions donc jamais connu l'*EPR* autrement qu'au travers de sources certes fiables mais néanmoins très limitées en terme de contenus.

Deuxièmement, les témoignages des auditeurs des premiers cours de Freiburg ont longtemps déterminé et déterminent encore nombre d'interprétations de l'*EPR*. D'un côté, ils ont plus ou moins volontairement créé un halo de mystère autour de la période en question. Les auditeurs directs ont tous reconnu avoir vécu par l'entremise de Heidegger d'incomparables expériences de pensée. L'histoire bien connue des étudiants désertant les cours de Husserl pour assister à ceux de Heidegger parle d'elle-même. Sans doute ont-ils ici ou là forcé le trait afin d'exprimer leur fierté d'avoir assisté à ces débuts grandioses. On ne peut toutefois douter qu'ils l'aient fait sans raison. D'un autre côté, reconnaissons que ces premiers auditeurs ont très vite orienté l'interprétation des premiers cours de Freiburg en cristallisant l'attention sur certaines idées ou certains épisodes, mais aussi en introduisant pour la première fois l'idée qu'on ne pouvait réellement comprendre le Heidegger I – celui de *SZ* – qu'en connaissant le Heidegger 0 – celui des premiers cours de Freiburg. Ce faisant, ils inauguraient donc le réflexe généalogique évoqué plus haut.

Quoi qu'il en soit, il est indiscutable que les témoignages des auditeurs ont contribué à la « mythification » croissante des premiers cours de Freiburg. Concernant l'*EPR*, la publication de GA60 en 1995 n'a pas mis fin à cette mythification. Au contraire. Dès la parution, Kurt Flasch, peu suspect de « heideggerianisme », salue dans la presse un « monument essentiel de la pensée de notre siècle » enfin accessible⁶⁵. Sans doute convient-il de modérer cette appréciation en disant avec Dominic Kaegi que cette publication mettait à disposition du grand public des textes de Heidegger « in der Sache wichtiger, argumentativ klarer und origineller als andere seiner Beiträge zur Philosophie »⁶⁶. Il n'en demeure pas moins que tout le monde s'accorde à reconnaître que rien ne motiva davantage la publication de la *Phänomenologie des religiösen Lebens* que les relations énigmatiques des étudiants *in praesentia*. K. Flasch s'en fait l'écho : « Ces cours ont déjà défrayé la chronique jadis. C'est à travers les récits des auditeurs qu'ils sont devenus célèbres. Soixante-quinze ans plus tard, il est enfin possible de les étudier »⁶⁷. M. Jung et T. Regehly

⁶⁴ Voir D. Kaegi, « Die Religion in den Grenzen der blossen Existenz », p. 148 n. ; et, en amont, T. Kisiel, « Heidegger's Early Lecture Courses », pp. 22, ainsi que J. Van Buren, *The Young Heidegger*, p. 15.

⁶⁵ K. Flasch, « Wiedergeburt im Abgrund Augustin. Martin Heideggers religionsphilosophische Vorlesungen von 1920/21 », *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 5. 12. 1995.

⁶⁶ D. Kaegi, « Die Religion in den Grenzen der blossen Existenz », p. 149.

⁶⁷ K. Flasch, *art. cit.*

attirent quant à eux l'attention sur le second temps – fruit direct du premier – de l'*Ur-Wirkungs-geschichte* de l'*EPR*, c'est-à-dire sa proto-réception académique : « Bien que, depuis des décennies, la littérature de recherche ait à maintes reprises renvoyé à ce cours, il régnait une confusion générale quant aux fondements textuels existants ainsi qu'à son argumentation exacte » (GA60, 342). Sans plus attendre, venons-en aux faits.

Acte 1 : la réception scolaire – et ses limites

Les premiers cours de Freiburg eurent pour auditeurs des étudiants qui allaient devenir des figures majeures de la philosophie et de la phénoménologie allemandes du xx^e siècle. Parmi elles, on retiendra les noms d'Oskar Becker, Walter Bröcker, Hans Jonas, Julius Ebbinghaus, Fritz Kaufmann, Helen Weiss, Leo Strauss, Wilhelm Szilasi et Karl Löwith. Ces derniers ont souvent évoqué, dans leurs écrits biographiques, leurs correspondances ou lors de simples entretiens, l'impact de ces cours sur leur formation philosophique⁶⁸. Ils seront bientôt rejoints dans leur impression par les célèbres étudiants de Marburg que furent entre autres Hannah Arendt et Hans-Georg Gadamer⁶⁹. Si l'on ne devait retenir qu'un seul témoignage à propos des premiers cours de Freiburg, ce serait celui d'Oskar Becker, principalement car il donne une mention spéciale pour l'*EPR* et que notre travail est précisément consacré à l'exploration de son sentiment vis-à-vis de la phénoménologie heideggerienne de la vie religieuse.

⁶⁸ Pour le témoignage de Karl Löwith, voir « Fiala : l'histoire d'une tentation » (1926–1927), document inédit de 106 pages récemment découvert par T. Kisiel dans le « Fonds Löwith » des Archives de littérature allemande à Marbach et maintenant disponible dans T. Kisiel & T. Sheehan (eds.), *Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910–1927*, Evanston, Northwestern University Press, 2007, pp. 421–427 ; *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, Metzler, 1986, pp. 28–30 ; *Heidegger in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert, Sämtliche Schriften*, Bd. VIII, Stuttgart, Metzler, 1984, p. 126 sq. Pour le témoignage de Helen Weiss, voir H. Weiss, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel, Haus zum Falken, 1942, p. 6, p. 52, p. 100. Pour le témoignage de Becker, voir O. Pöggeler, « Oskar Becker als Philosoph », in *Kant-Studien*, 60, 1969, pp. 298–301, texte repris dans « Einspruch gegen Panhermeneutik », in O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutischen Philosophie*, Freiburg/München, Alber, 1983, pp. 365–388. Pour le témoignage de Jonas, voir *Erinnerungen*, Frankfurt a. M., Insel Verlag, 2003, p. 82. Pour le témoignage de Leo Strauss, voir *La renaissance du rationalisme politique classique*, trad. fr. P. Guglielmina, Paris, Gallimard, 1989, p. 78.

⁶⁹ On se rappellera de la fameuse déclaration de Hannah Arendt selon laquelle on parlait à l'époque du jeune philosophe de Freiburg comme d'un « roi caché ». Cf. « Martin Heidegger wird achtzig Jahre alt », in G. Neske & E. Kettering (Hg.), *Antwort. Martin Heidegger in Gespräch*, Pfullingen, Neske, 1988, p. 233. Voir également H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. III, *Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1985, pp. 197–208, pp. 308–319, pp. 375–393 ; H.-G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg, Winter, 1978, p. 6 ; H.-G. Gadamer, *Philosophisches Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1977, pp. 14–60.

Becker, alors second assistant de Husserl au même rang que Heidegger, relate ainsi comment, rétrospectivement, le *cursus interruptus* intervenu le 30 novembre 1920 fut en quelque sorte salutaire pour lui comme pour les autres étudiants qualifiés. En effet, il conduisit Heidegger à faire malgré lui la preuve de son insolente maîtrise vis-à-vis du texte biblique et de la littérature exégético-théologique ancienne comme moderne. L'histoire retiendra donc que c'est un incident pour ainsi dire « politique » qui a poussé Heidegger « à sortir de leur réserve les présuppositions de sa réflexion, qui seraient autrement restées cachées. Il a ainsi dévoilé la source à partir de laquelle sa pensée a reçu son *impetus* crucial »⁷⁰. Par où l'on s'aperçoit qu'aux yeux de Becker, les sources de la philosophie naissante de Heidegger sont incontestablement théologico-religieuses⁷¹.

Il n'est sans doute pas anodin qu'aucun des premiers étudiants n'ait vraiment tenté d'exhumer les premiers cours de Heidegger. On pourrait objecter qu'il existe bien la préface (tardive) de Gadamer au célèbre *Natorp-Bericht* de 1922, intitulée, en écho aux *Theologischen Jugendschriften* de Hegel, « Un écrit "théologique" de jeunesse »⁷². De même, on sait que les cours sur la religion de 1920–1921 ont plus ou moins pesé dans les premiers travaux d'Arendt et Jonas sur Paul et Augustin⁷³. Néanmoins, ni l'*EPR* ni *Augustinus und der Neuplatonismus* n'ont fait l'objet d'une étude « compréhensive » de la part des auditeurs et disciples de la première heure. Si tous les mentionnent et leur rendent hommage à maintes reprises, aucun ne s'est empressé de les faire découvrir au public philosophique. Comment l'expliquer ?

⁷⁰Voir O. Pöggeler, « Oskar Becker als Philosoph », p. 301 ; repris dans O. Pöggeler, « Einspruch gegen Panhermeneutik », in O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutischen Philosophie*, p. 369.

⁷¹Pour autant, il est évident que les sources de la pensée heideggeriennes ne sont pas *uniquement* théologico-religieuses. Cela se vérifie dans les deux *curricula* de 1913 et 1915, ainsi que dans la *Vita* de 1922 envoyée à Georg Misch avec le manuscrit sur Aristote également transmis à Natorp. Dans le document de 1915 (GA16, pp. 37–39) et dans celui de 1922 (GA16, pp. 41–45), les sources philosophiques et théologico-religieuses sont mêlées. Se croisent ainsi les noms de Hermann Schell, Thomas d'Aquin, Bonaventure, Husserl, Rickert, Kant, Aristote, Fichte, Hegel, Dilthey, Duns Scot, Franz Overbeck, les membres de l'École de l'Histoire des Religions (Gunkel, Bousset, Wendland, Reitzenstein, etc.), Augustin, Albert Schweitzer, Guillaume d'Ockham, Lotze, Carl Braig, Descartes, Natorp, Bergson, Jaspers. Pour une liste plus complète ainsi qu'une somme de données historiques susceptibles de l'éclairer, on consultera l'étude désormais classique de T. Sheehan, « Heidegger's *Lehrjahre* », in J. Sallis et al. (eds.), *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*, Dordrecht, Kluwer, 1988, pp. 77–137.

⁷²La préface de Gadamer fut rédigée à l'occasion de la première publication du *Natorp-Bericht* dans la sixième livraison du *Dilthey-Jahrbuch* en 1989, pp. 235–274.

⁷³Voir la thèse de doctorat de Jonas *Der Begriff der Gnosis* soutenue en 1928 (publiée en 1930, Göttingen, Hubert) à Marburg sous la direction de Heidegger ; et son étude *Augustinus und das paulinische Freiheitsproblem. Ein Beitrag zur Entstehung des christlich-abendländischen Freiheitsidee* (1930, Göttingen ; 2^e édition revue et augmentée, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965). Voir ensuite la thèse de doctorat d'Arendt soutenue en 1928 sous la direction de Karl Jaspers : *Der Liebesbegriff bei Augustin*, publiée en 1929 (Berlin, Springer ; trad. fr. A.-S. Astrup, *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, Payot-Rivages, 1999). Voir enfin l'introduction de Gadamer à *Wahrheit und Methode* (GGW3, p. 5 ; trad. fr., p. 15), où il est question de « l'impulsion exercée, depuis des décennies, par Heidegger » (nous soulignons).

Plusieurs hypothèses sont possibles. *Primo*, si la demande lui en a été faite – ce qu'on ne peut confirmer ni infirmer –, supposons que Heidegger a refusé de faire éditer ces cours de son vivant pour les raisons déjà évoquées. *Secundo*, ce n'est pas un mystère que, très vite, la publication de *SZ* a pour tout le monde, son auteur y compris, éclipsé les cours des années 1920, et ce nonobstant tout ce qui, dans *l'opus magnum*, en provient. *Tertio*, Heidegger lui-même le répète *in actu* (GA60, 14, 16, 65)⁷⁴, et certains étudiants le confirment en aparté – par exemple Jonas –, le propos des cours concernés était à la fois si riche et si abscons qu'il eût fallu réunir, outre une bonne dose de nostalgie, des qualités exégétiques et philologiques hors du commun pour relever le défi de l'édition de ces cours dès les années 1940 ou 1950. Sans compter que Heidegger ne cessait de construire son œuvre, et que le privilège était alors à l'actualité.

C'est donc à la génération suivante qu'il revint d'approfondir la connaissance sommaire des cours sur la religion mise à disposition par les auditeurs de la première heure. Paradoxalement, ce sont en effet les disciples du second Heidegger qui ont éprouvé le besoin de faire retour au premier – tandis que les élèves du premier semblaient en définitive s'accommoder plus volontiers du second. Toutefois, certains aînés sauront gré à leurs cadets d'avoir tenté de remonter le temps dans ce dessein particulier. Ainsi Gadamer en 1981 : « Depuis lors, on en sait un peu plus sur la première phase de la pensée heideggerienne à Freiburg après la Première Guerre. Pöggeler en avait parlé. Karl Lehmann a reconstruit, dans un essai admirable, la signification qu'avait saint Paul pour le jeune Heidegger, et Thomas Sheehan a récemment proposé un aperçu détaillé du cours de Heidegger sur la "Phénoménologie de la religion" de 1920, dont il a pu consulter une copie »⁷⁵. En apparence banale, cette anecdote cite pourtant par ordre chronologique les trois spécialistes qui ont contribué à sortir les cours sur la religion de l'oubli et qui se sont efforcés d'en faire les pièces maîtresses des recherches sur la genèse comme sur la performativité de cette pensée.

Acte 2, scène 1 : Otto Pöggeler

O. Pöggeler fut le premier à livrer un large aperçu ainsi qu'une vraie analyse des cours sur la religion de 1920–1921. La toute première trace de sa contribution est consignée en peu de mots – une note de bas de page – dans une étude de 1959

⁷⁴Revoir aussi la fameuse lettre de Heidegger à Löwith datée du 19 août 1921, in D. Papenfuss & O. Pöggeler (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. II, *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990, pp. 27–30, où Heidegger répète à deux reprises que Löwith et Becker ne le comprennent pas.

⁷⁵H.-G. Gadamer, « Die religiöse Dimension » (1981), in GGW3, p. 310 (d'abord publié dans les *Archives de philosophie*, 34, 1981, pp. 271–286, puis repris dans *Heideggers Wege*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1983, pp. 140–151, ici p. 142. Voir aussi « Vom Anfang des Denkens » (1986), in GGW3, p. 375. La première de ces deux références est traduite par J. Grondin dans H.-G. Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 166.

intitulée «*Sein als Ereignis*»⁷⁶. Cette étude est capitale à double titre. Tout d'abord, c'est elle qui permit un premier contact personnel entre O. Pöggeler et Heidegger et qui inaugura donc une longue et fructueuse discussion entre les deux penseurs⁷⁷. Ensuite, elle constitue la «cellule germinale du livre *Der Denkweg Martin Heideggers*»⁷⁸, dans lequel O. Pöggeler propose la toute première lecture approfondie de la proto-philosophie.

Notons cependant que c'est d'abord par le biais d'un livre de Wilhelm Szilasi qu'il entendit parler du jeune Heidegger et qu'il pressentit l'importance des productions issues de cette période dans l'*Entfaltung* du *Denkweg* :

«En 1946 paraissait *Macht und Ohnmacht des Geistes* [...] Le livre s'ouvrait sur une lettre de Szilasi à son ami Ernesto Grassi. On pouvait lire dans celle-ci, à propos des “merveilleuses et incomparables années de Freiburg devenues depuis légendaires” : “Nous y avons fait l'expérience de la profondeur géniale avec laquelle Heidegger accomplissait les intentions premières et dernières de la phénoménologie transcendantale. Il prenait alors la responsabilité de l'histoire de la philosophie dans sa totalité”. Ainsi, j'ai vite compris qu'il me serait possible de trouver dans ce livre de Szilasi quelques traces des idées primordiales issues des textes et des cours non publiés de Heidegger. Encore tout jeune étudiant, c'est dans cette perspective que j'ai entamé la lecture de ce livre [...] »⁷⁹.

Ce fragment autobiographique illustre que l'intérêt d'O. Pöggeler pour les commencements du *Denkweg* rejoint les témoignages – encore rares à l'époque (1946) – des étudiants de la première heure cités plus haut. L'aura formidable et presque «mystique» du premier Heidegger vient donc à la connaissance de l'étudiant qui, dès lors, se donne pour mission d'en savoir plus sur les *Juvenilia*. Son vœu est exaucé lorsque, dans les années 1950, il étudie la philosophie à l'Université de Bonn auprès d'Oskar Becker⁸⁰. Celui-ci l'autorise à consulter ses notes de cours, en particulier sa transcription des enseignements sur Paul et Augustin de 1920–1921. Pour O. Pöggeler, c'est alors une seconde révélation, ou la confirmation de son intuition initiale, d'après laquelle les travaux du jeune Heidegger possèdent une importance de tout premier ordre : en regard de la genèse de l'œuvre bien sûr, mais aussi en et

⁷⁶O. Pöggeler, «*Sein als Ereignis*», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13, 1959, pp. 597–632, en particulier p. 604 n.

⁷⁷Voir les fragments de correspondance entre Heidegger et Pöggeler («*Auszug aus dem unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Otto Pöggeler*», introduits par O. Pöggeler lui-même) publiés dans les *Studia Phaenomenologica*, 1, 3–4, 2001, p. 20, en particulier la lettre du 11 janvier 1960 dans laquelle O. Pöggeler envoie son essai à Heidegger – celui-ci y réagira positivement dans une lettre datée du 29 janvier 1960 (p. 24) – et lui présente les grandes lignes de ce qui deviendra *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963).

⁷⁸O. Pöggeler, «*Einleitung*» à «*Auszug aus dem unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Otto Pöggeler*», p. 14.

⁷⁹O. Pöggeler, «*Einleitung*» à «*Auszug aus dem unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Otto Pöggeler*», p. 12.

⁸⁰O. Pöggeler soutient sa thèse de doctorat dans cette Université en 1956, thèse qui sera publiée l'année suivante sous le titre *Hegels Kritik an der Romantik* (Bonn, Bouvier, 1957). Il obtiendra son habilitation quelques années plus tard sous la direction de Gadamer à Heidelberg avec un travail intitulé *Hegels Jugendschriften und die Idee einer Phänomenologie des Geistes*, dont les chapitres paraîtront séparément.

pour eux-mêmes. C'est avec une certaine émotion qu'il se souvient de l'époque où « Becker, pendant ses cours, exhibait ses transcriptions des premiers enseignements de Freiburg »⁸¹. Et de confier par la suite : « Oskar Becker est resté pour moi le vrai instigateur »⁸².

Ainsi, le premier travail consistant sur les enseignements de 1920–1921 se trouve être un chapitre du désormais classique *Der Denkweg Martin Heideggers*⁸³. Introduction magistrale à la pensée du philosophe, ce livre n'en reste pas moins guidé par une perspective qui cherche avant tout à détecter dans les travaux de jeunesse les prémisses de *SZ* et qui, de ce fait, ne rend pas tout à fait justice à la phénoménologie de la religion. Il contient cependant des trésors d'analyses et des indications laissant à penser que l'auteur conçoit la philosophie du *jeune* Heidegger comme un ensemble hautement cohérent. Il note par exemple que, si les cours des années 1920 prolongent certaines questions soulevées dans les travaux antérieurs (1912–1915), Heidegger, dès lors qu'il commence à enseigner, prend un « tout autre départ »⁸⁴.

Il est vrai que la présentation de *Der Denkweg* est très largement paraphrastique. Elle ne s'interdit cependant pas de porter quelques appréciations personnelles, certes toujours prudentes et souvent bienveillantes, sur tel ou tel aspect des cours, non plus de les relier tantôt à des figures de l'histoire de la pensée auxquelles Heidegger ne se réfère pas directement ou explicitement, tantôt à des débats et des travaux contemporains des années soixante. En cela, O. Pöggeler n'est pas un simple transmetteur, mais déjà un commentateur critique de l'œuvre de jeunesse. C'est particulièrement le cas lorsqu'il met en avant la diversité des sources historiques de la pensée proto-heideggerienne⁸⁵. Conscient de l'équilibre complexe mais réel entre phénoménologie générale et phénoménologie de la religion, O. Pöggeler revendique une interprétation médiane qui ne minore ni ne majore la dimension théo-logique du corpus de jeunesse :

« On se propose d'éveiller la réflexion à propos de la contribution qu'apporte la tentative heideggerienne de pensée à la tâche de comprendre notre histoire, de telle sorte que nous puissions en subir l'épreuve. S'il est de ce fait question du rapport avec Dilthey ou Husserl, avec l'hellénisme et le christianisme, ce qui importe ce n'est pas, encore une fois, la question de savoir si Heidegger a interprété Dilthey d'une manière "historiquement correcte",

⁸¹ O. Pöggeler, « Einleitung » à « Auszug aus dem unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Otto Pöggeler », p. 13.

⁸² *Ibid.*, p. 14. Il se souvient enfin : « Lorsque, à partir de 1959, j'ai pu avoir des discussions suivies avec Heidegger, celui-ci n'a admis qu'à contrecœur mon intérêt pour ses élans ou ses impulsions philosophiques de jeunesse » (*ibid.*). La correspondance entre Heidegger et sa femme éditée récemment vient confirmer ce témoignage. Dans une lettre à Elfride du 1^{er} juillet 1959, le philosophe écrit : « Par l'intermédiaire d'Oskar Becker, Pöggeler en sait aussi manifestement davantage sur mes premières années à Freiburg et sur les étapes préparatoires de *Sein und Zeit* » (HEB, pp. 335–336).

⁸³ O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963 ; *La pensée de Heidegger*, trad. M. Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1967. Nous nous référerons le plus souvent à cette traduction française.

⁸⁴ O. Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, p. 35.

⁸⁵ O. Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, p. 38.

s'il a rendu justice à Dilthey ou à Husserl, à l'hellénisme ou au christianisme. Il s'agit seulement de montrer comment Heidegger, en chaque cas, fait venir la tradition sur le chemin de sa pensée, comment la tradition l'appelle sur la voie de sa pensée»⁸⁶.

Pierre angulaire de la proto-réception académique des cours sur la religion, cette contribution, loin d'être minimale, demeure cependant limitée et subordonnée à une ambition qui dépasse ces premiers travaux : retracer la totalité du *Denkweg* afin d'en saisir le principe interne de déploiement. Par là, elle ne fut ni la plus objective, ni la plus précise historiquement et systématiquement parlant. Il était donc normal qu'elle soit suivie de près par d'autres qu'elle a suscitées et dont les motivations ne sont plus tout à fait les siennes.

Acte 2, scène 2: Karl Lehmann

Dans le champ qui nous occupe, Karl Lehmann se fit d'abord connaître par son importante étude intitulée «Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger» parue en 1966. Néanmoins, son intérêt pour le jeune Heidegger s'inscrit dans une enquête plus large sur l'origine et le sens de la question de l'être dans la pensée heideggerienne, sujet de sa dissertation philosophique défendue en 1962⁸⁷.

Que K. Lehmann soit le premier théologien et le premier homme de foi à s'intéresser sérieusement aux cours sur la religion de 1920–1921 n'est guère surprenant lorsqu'on sait qu'il a commencé ses études supérieures à l'Université de Freiburg avant de devenir l'assistant de Karl Rahner, auditeur de Heidegger en son temps, à l'Université de Munich. Ne négligeons pas non plus que sa thèse s'est élaborée dans le voisinage de penseurs tels que Max Müller, Bernhard Welte, Gustav Siewerth et Eugen Fink. Dans la préface à sa dissertation, K. Lehmann raconte qu'il a rencontré Heidegger à deux reprises lors de ses recherches doctorales : à l'été 1959 ainsi qu'à l'été 1961. Il n'est pas écrit que le sujet des premiers cours de Freiburg fut abordé, mais rien n'interdit de le penser tant cette question tient une place centrale dans sa thèse. Ce que confirme l'étude citée de 1966, centrée sur l'*EPR*, à l'origine un excursus (*Exkurs* III) qui devait en compléter deux autres : «Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Heideggers (1912–1916)» (*Exkurs* I) et «Zum Phänomen-Begriff Husserls und Heideggers» (*Exkurs* II)⁸⁸.

La thèse n'ayant pas été publiée à l'époque, K. Lehmann a fait paraître séparément les excursus I et III dans le *Philosophisches Jahrbuch*, respectivement en

⁸⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁷ K. Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortbestimmung*, 2 Bände, Erste Fassung : Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana zu Rom; Digitale Version Herausgegeben von A. Raffelt, Freiburg, 2000 ; Korrigierte 2. Fassung, Freiburg, Universitätsbibliothek, 2003.

⁸⁸ K. Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortbestimmung*, Bd. II, Exkurs I, pp. 780–797 ; Exkurs II, pp. 798–816 ; Exkurs III, pp. 817–841.

1963–1964 et en 1966, afin de mettre ses travaux en débat⁸⁹. Le titre initial de la contribution à l'étude de la phénoménologie de la vie religieuse ébauchée par le jeune Heidegger était : « L'origine de l'historicité du *Dasein* dans l'interprétation fondamentale-ontologique de l'expérience néo-testamentaire-chrétienne de l'histoire ». Outre l'intitulé, le contenu de cette version diffère lui aussi passablement de la version la plus consultée, celle publiée dans le *Philosophisches Jahrbuch*. L'un et l'autre texte témoignent cependant d'une même approche des cours sur la religion. Celle-ci est majoritairement inspiré du travail de son devancier O. Pöggeler : l'analyse des cours sur la religion doit permettre de mieux comprendre *SZ* ainsi que sa genèse.

Ce que nous montrent les premiers cours de Freiburg, c'est donc que l'importance des schèmes religieux-chrétiens doit être revue à la hausse, et que cela n'est certainement pas sans incidence sur la relecture que nous pouvons faire aujourd'hui de l'*opus magnum* de 1927. Contrairement à O. Pöggeler toutefois, la formation théologique de K. Lehmann préserve le commentaire de tout excès dans l'aspect reconstructif de sa contribution. Certes, les enseignements de 1920–1921 annoncent la problématique de l'historicité telle qu'elle sera développée dans *SZ* ; mais, pour l'auteur, dire cela ne dispense pas de rechercher la signification profonde de la référence à la religion chrétienne. C'est la raison pour laquelle une juste interprétation de ces cours passe obligatoirement par une analyse sans concession des exemples qu'ils privilégient, à savoir le NT et l'œuvre d'Augustin :

« Qui veut faire l'expérience de la force originelle et de la "nouveauauté" spécifique de cette pensée, doit tenter de comprendre comment, dans le cadre d'un champ problématique lié à la philosophie de son époque, Heidegger apporte sa pierre à l'édifice, mais aussi quand et comment il s'éloigne, voire se sépare, des manières de penser de son temps »⁹⁰.

Méthodologiquement, la préoccupation de K. Lehmann consiste avant tout à replacer les cours sur la religion dans l'orbe de la période historique de la pensée qui les a vus naître. Et à l'inverse d'O. Pöggeler, qui ne souligne que très furtivement et sans grande conviction les soubassements des cours sur Paul et Augustin dans la philosophie religieuse et la théologie de l'époque, K. Lehmann réinscrit d'emblée l'entreprise heideggerienne dans le paysage théologico-religieux contemporain animé par la parution de *Das Heilige* (1917) de Rudolf Otto – dont Heidegger parle dans ses notes de 1916–1919 (GA60, 332–334) – et *Das Gebet* (1918) de Friedrich

⁸⁹L'exkursus I est publié avec un titre similaire dans une version légèrement remaniée dans *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1963–1964, pp. 331–357. L'exkursus III, « Der Ursprung der Geschichtlichkeit des Daseins aus der fundamentalontologischen Interpretation der Neutestamentlich-Christlichen Geschichtserfahrung », est publié avec un titre différent dans une version notablement remaniée dans *Philosophisches Jahrbuch*, 74, 1966, pp. 126–153. Cette dernière version a été republiée à l'identique dans O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Köln, Neue Wissenschaftliche Bibliothek 34, 1969 ; Köln, Kipenhauer & Witsch, 1970 ; Weinheim, Athenäum, 1994, pp. 140–168. Nous ne citons dans le corps du texte que cette dernière version, mais celle-ci peut être complétée par les deux premières et les deux dernières pages de la version de la dissertation (*op. cit.*, pp. 817–818 et pp. 840–841).

⁹⁰K. Lehmann, « Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger », in O. Pöggeler, *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, p. 140.

Heiler⁹¹. Le projet de rattacher la phénoménologie de la vie religieuse non pas seulement à ses sources anciennes, mais aussi aux travaux scientifiques des années vingt qui l'ont probablement stimulée, est une première dans la réception des cours sur la religion. L'intention qui le guide est obvie : K. Lehmann pressent que la lecture heideggerienne de la Bible est susceptible de nourrir l'exégèse. Ainsi, à l'époque où paraît séparément son étude sur Heidegger dans le *Philosophisches Jahrbuch* (1966), K. Lehmann soutient sa thèse de doctorat en théologie sur la première Épître aux Corinthiens⁹².

Bien que le nom du philosophe n'y apparaisse que deux fois, ce travail porte à même sa systématique les « stigmates » de la pensée heideggerienne. Par exemple, l'herméneutique historique déployée entretient une dette à l'endroit de la conception heideggerienne de la *Geschichtlichkeit* et de la *Geschichtserfahrung*. Sans être purement théologique, la réception de K. Lehmann n'en est donc pas moins sous-tendue par des motifs théologiques de pensée, évidemment absents de l'entreprise pionnière d'O. Pöggeler. K. Lehmann admet qu'en dépit des travaux de son prédécesseur, les sources à disposition étaient si minces qu'il fut tenté d'abandonner son investigation⁹³. Heureusement pour les lecteurs que nous sommes, il n'en fit rien. Sa ténacité s'explique néanmoins par des raisons spécifiques et inédites :

« Si l'on a cru bon de tenter cette petite esquisse, c'est avant tout pour mettre en lumière un moment caché des débuts de Heidegger. Il y a certes de nombreuses études consacrées au rapport de Heidegger à la tradition grecque, à Kant, Hegel, etc., mais, à l'inverse, remarquablement peu font allusion au rôle de la pensée chrétienne dans son parcours ou bien à sa position vis-à-vis de la théologie chrétienne »⁹⁴.

Ce souci de rétablir l'équilibre dans l'examen de la pensée heideggerienne ainsi qu'une certaine vérité historique sur la provenance et les motivations de la proto-philosophie résume bien l'entreprise de K. Lehmann. Notons enfin que la plainte évoquée au sujet de la rareté des documents et des indications mis à disposition des chercheurs semble avoir été entendue par un autre théologien, américain et plus atypique, qui, en 1969, arrive en Allemagne avec la ferme intention de recueillir tout document concernant le jeune Heidegger et plus particulièrement sa phénoménologie de la religion⁹⁵.

⁹¹ K. Lehmann, « Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger », p. 141.

⁹² K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach dem Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15, 3–5*, Freiburg, Quaestiones Disputate, 1968 ; 2., verb. Auflage, Freiburg, 1969.

⁹³ K. Lehmann, « Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger », p. 140.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 140–141.

⁹⁵ Voir le récit d'O. Pöggeler (« Einleitung » à « Auszug aus dem unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Otto Pöggeler », p. 14) à ce sujet : « Kaum waren vor Weihnachten 1969 nach Bochum zur neuen Ruhr-Universität übersiedelt, kam Thomas Sheehan mit einem Volkswagenbus vorbei: Er sammelte, vor allem in Marburg und Freiburg, Dokumente zu Heideggers Universitätstätigkeit, für die sich damals noch niemand interessierte ».

Acte 2, scène 3 : Thomas Sheehan

Thomas Sheehan est le troisième et dernier chaînon dans la proto-réception académique de l'*EPR*. Comme Heidegger, il se destinait initialement à la prêtrise. Sa curiosité intellectuelle le priva toutefois d'entrer dans les ordres. T. Sheehan a tôt interrompu ses études de grec, de français et d'espagnol pour partir étudier la phénoménologie de Heidegger à Fordham sous la direction du Père William J. Richardson, encouragé par la lecture de *Through Phenomenology to Thought*, en 1964. Il soutiendra avec lui une thèse sur *Geist in Welt* de Karl Rahner, plus précisément sur la profonde empreinte laissée par *SZ* dans cette œuvre⁹⁶. Si T. Sheehan débarque en Allemagne dès 1969, le résultat de ses travaux d'archives relatifs aux cours sur la religion n'est divulgué que douze ans après l'essai de K. Lehmann dans un article intitulé «Heidegger's "Introduction the Phenomenology of Religion", 1920–1921»⁹⁷. Il s'agissait principalement de prolonger une première enquête biographique sur le très jeune Heidegger (1977)⁹⁸ en dévoilant de nouveaux éléments quant aux cours sur Paul et Augustin; cours dont les anciens étudiants de Freiburg commençaient à reparler après la parution des travaux pionniers d'O. Pöggeler et de K. Lehmann⁹⁹.

Si l'étude n'est en rien une redite des précédentes, elle s'amorce cependant sur le même credo. L'*Auseinandersetzung* complexe de Heidegger avec Husserl, Kierkegaard, Jaspers et Aristote est documentée depuis longtemps, mais «une autre influence majeure ayant contribué à l'unicité de *SZ* demeure dissimulée dans l'arrière-fond: la lecture heideggerienne de saint Paul et du christianisme primitif»¹⁰⁰. Ici encore, la perspective généalogique semble aller de soi. Mais ce n'est pas tout. Pour construire son étude, T. Sheehan fut le premier à s'appuyer sur NFN, NFJB et NHW, qui n'avaient encore jamais été consultés. C'est ce qui lui permet de justifier – à raison – l'originalité et l'importance de son travail. Il en est d'autant plus convaincu qu'il juge les manuscrits trop inconsistants pour être un jour inclus dans la *Gesamtausgabe*¹⁰¹.

⁹⁶Voir « An Interview with Thomas Sheehan », *Contemplatio. An Undergraduate Journal of Philosophy*, 1, 2006, p. 30.

⁹⁷T. Sheehan, «Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion", 1920–1921», *The Personalist*, 60, 3, 1979, pp. 312–324; repris in J. J. Kockelmans (ed.), *A Companion to Heidegger's Being & Time*, Boston, University Press of America/CARP, 1986, pp. 40–62.

⁹⁸T. Sheehan, «Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography», *Listening*, 12, 3, 1977, pp. 3–20; repris in T. Sheehan (ed.), *Heidegger, the Man and the Tinker*, Chicago, Precedent, 1981. Cette étude a fourni les bases de la célèbre biographie partielle de T. Sheehan qui paraîtra environ dix ans plus tard: «Heidegger's *Lehrjahre*», *art. cit.*

⁹⁹Il est cependant remarquable que T. Sheehan ne cite ni les travaux d'O. Pöggeler ni ceux de K. Lehmann au sujet des cours de 1920–1921. Pour autant, il est évident qu'il en avait connaissance.

¹⁰⁰T. Sheehan, «Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion", 1920–1921», p. 312.

¹⁰¹*Ibid.* Précisons que T. Sheehan lui-même n'aurait pas hésité une seconde à les publier. Il se met donc ici à la place des responsables du *Nachlass*. Comme on l'a vu, il a bien failli avoir raison. Heureusement pour nous, l'histoire en a décidé autrement.

Cette intime conviction quant au destin perdu d'avance des cours sur la religion, tout comme les regrets qui l'accompagnent¹⁰², explique sans doute le parti pris généalogique de l'étude. Toutefois, à l'entrée de la partie analytique de celle-ci, T. Sheehan problématise cette question dans un paragraphe capital pour la suite de notre introduction :

«En lisant ce cours quelques soixante années après qu'il ait été donné, un curieux phénomène s'impose : il s'agit du fait que le lecteur d'aujourd'hui possède sur ce cours une perspective plus complète que celle que Heidegger lui-même pouvait en avoir en 1920. En effet, nous pouvons à ce jour le considérer comme une étape dans une série d'avancées qui ont mené à la rédaction de SZ entre 1923 et 1926 [...]. Heidegger était-il intéressé par saint Paul et par la phénoménologie de la religion en et pour eux-mêmes, ou seulement comme moyens de travailler les structures fondamentales de son propre projet visant l'élaboration du sens de l'Être analogiquement unifié sur la base d'une nouvelle interprétation de la temporalité ? Bien que cette question ne puisse trouver de réponse dans le cadre de cette étude (et peut-être même pas ailleurs), je me dois de mentionner ce curieux phénomène de "raccourci anticipant" – qui consiste à voir ce cours dans la perspective de SZ, ou à scruter SZ à la lumière de ce cours –, car, du moins en ce qui me concerne, une telle anticipation est inéluctable. Ainsi, dans ce qui suit, je discuterai non seulement ce que le cours dit à propos de la méthode et du thème de la phénoménologie de la religion, mais aussi ce que ce même cours nous laisse entrevoir du développement de SZ»¹⁰³.

Tel est l'état d'esprit de T. Sheehan au seuil de son examen des textes. En définitive, son travail a beaucoup compté dans la réception des cours sur la religion. D'une part car il est d'une valeur relativement sûre dans son contenu en tant qu'il est le premier à utiliser plus d'un *Nachschrift*, d'autre part car il ne fait pas mystère des précompréhensions qui l'animent. La décision qui a conduit T. Sheehan à se déterminer ainsi n'est cependant pas fondée en raison ni même historiquement. Par conséquent, elle n'est pas non plus tranchée. En filigrane, elle pose en fait la question suivante : que seraient devenus la phénoménologie comme Heidegger si ce dernier avait poursuivi ses travaux dans le champ de la religion, ou s'il s'avérait qu'il avait étudié la religion, non dans l'optique d'une ontologie fondamentale a- ou irréligieuse, mais dans celle toute différente d'une vraie *phénoménologie théo-logique*¹⁰⁴ ? T. Sheehan a donc ouvert à son insu l'espace herméneutique que nous entendons investir ici.

¹⁰²T. Sheehan, «Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion", 1920–1921», p. 312.

¹⁰³*Ibid.*, p. 315.

¹⁰⁴L'expression doit s'entendre comme la contraction toute symbolique du titre de notre premier travail consacré aux notes de 1916–1919 : *Phénoménologie – de la religion et herméneutique – théo-logique* – dans la pensée du jeune Heidegger. Elle est utilisée par C. Sommer dans *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, PUF, 2005, p. 18 n.

3. *Éléments méthodiques*

Avant de voir dans quelles directions se sont déployées les recherches des héritiers d'O. Pöggeler, K. Lehmann et T. Sheehan, il nous semble important d'expliquer comment nous entendons aborder l'*EPR* et de justifier par là même l'originalité de notre contribution au champ de recherches. Le présent ouvrage privilégie une méthode de travail qui comporte quatre volets étroitement liés.

A) Le caractère spécial de notre perspective générale

Tout d'abord, nous entendons refuser par tous les moyens nécessaires de céder au réflexe généalogique dont nous avons indiqué les grands symptômes et pointé les limites dans les pages précédentes de cette introduction. Lire l'*EPR* à la lumière de *SZ* nous éclaire bien davantage sur l'*opus magnum* de 1927 que sur le cours de 1920/1921. Allons plus loin en disant que lire l'*EPR* à la lumière de *SZ* biaise obligatoirement le regard porté sur le cours en question dans la mesure où, à moins d'avoir conscience de l'ensemble des éléments heuristiques exposés plus haut, la *Vorlesung* est spontanément considérée comme une sorte de brouillon partiel plus tard corrigé à tel point que son intérêt se réduit à témoigner d'une curiosité. Cette curiosité serait l'explication d'un jeune philosophe, en rupture avec son catholicisme d'origine et virtuellement passé au protestantisme, avec un « bloc » de pensée qu'il aurait par la suite cherché à contourner toujours plus amplement. C'est à peine caricaturer les choses que de les résumer ainsi. Car sous couvert de synthèse, l'immense majorité des spécialistes s'autorise sans mot dire – quand ils sont seulement conscients de ce qu'ils font – des coupes drastiques dans le propos heideggerien. En effet, dans la très grande majorité des cas, ils ne retiennent de l'*EPR* que ce dont leurs lecteurs sont presque toujours déjà familiers grâce au Traité de 1927, sacrifiant son *impetus* propre.

Il n'est d'ailleurs pas inintéressant de noter que les mêmes se permettraient moins facilement une telle approche vis-à-vis de *SZ*. Ils pourraient évidemment objecter qu'une œuvre est structurée tandis que l'autre est chaotique, et sans doute n'auraient-ils pas entièrement tort. Mais seraient-ils excusés pour autant ? Le chaos n'a-t-il pas sa logique propre, qui est précisément de ne pas en avoir ? Et n'en est-il pas généralement ainsi pour une raison spécifique ? Le cas échéant, rien ne justifie de renoncer à découvrir cette raison, ou du moins de rejeter la possibilité qu'elle existe et de se refuser à admettre qu'elle n'est pas l'objet de la recherche. *A contrario*, ceux dont l'intérêt pour la chose est catégorique – pour ne pas dire pur ou exclusif – et pour cette raison même loyal à cette chose, s'interdiront de s'autoriser de *SZ* à tout bout de champ pour asseoir leurs analyses. Ce positionnement requiert toutefois de mener à bien trois opérations pour le moins délicates. Premièrement : mettre en parenthèses tout ce qu'on sait de l'*opus magnum* de 1927 – l'idéal serait de ne pas l'avoir lu ! Deuxièmement : cesser de partir du principe que l'*EPR* est la source d'autre chose qu'elle-même et reconnaître que, nonobstant l'atypicité de sa

forme comme de son contenu, elle mérite, au moins à titre d'hypothèse de lecture, d'être abordée comme une œuvre souveraine. Troisièmement : réaliser que l'*EPR* est aussi bien au cœur qu'au sommet d'une décade *phénoménologico-théo-logique* que les périodisations usuelles de l'œuvre en général et de l'œuvre de jeunesse en particulier ne font que rarement sinon jamais ressortir.

Fondamentalement dépendantes les unes des autres, ces trois opérations montrent qu'elles le sont également en ce qu'elles appellent un même geste méthodico-pratique, en l'occurrence prendre au mot Dieter Thöma lorsqu'il propose de privilégier la « diachronie interne » des productions heideggeriennes¹⁰⁵. Il convient d'abord de ne pas réserver ce principe à *SZ* ou quelque autre texte qui a marqué la réception du philosophe. Il faut ensuite résister à la tentation d'en user afin de reconstituer le *Denkweg* autour de l'idée originale mais néanmoins forcée selon laquelle chaque texte pointerait vers son propre dépassement dans la mesure où ce qu'il atteint serait toujours déjà intenable¹⁰⁶. Postuler que le philosophe aurait sans cesse été en avance sur lui-même ne semble pas une idée particulièrement féconde eu égard au but que s'est fixé D. Thöma par ailleurs. Au contraire, cette hypothèse tend à hiérarchiser les différentes pièces du puzzle en partant de l'ultime, ou à désingulariser chaque pièce, y compris l'ultime, quelle qu'elle soit d'ailleurs, en postulant que Heidegger ne l'aurait pas réfléchi à plein.

C'est une curieuse chose que d'affirmer que les « textes de Heidegger ne sont pas la pensée de Heidegger »¹⁰⁷. Mais si nous prenons à nouveau D. Thöma au mot et constatons que l'*EPR* ne fut pas originellement destinée à devenir un texte, nous pouvons alors présumer y trouver ce que Heidegger a véritablement pensé. Ainsi se trouve redoublée et confirmée la nécessité de prendre l'*EPR* en instantané, c'est-à-dire de la photographier en utilisant un temps de diaphragme très court. Le cliché qui en résulte, loin de trahir la réalité du cours, la retranscrit au plus près. Et si c'est à nous que se pose le défi de faire d'un simple négatif une épreuve positive, au moins sommes-nous assuré de travailler à partir d'une seule et même image de ce qui a vraiment été et non de plusieurs qui se chevauchent, créant la confusion des genres et des époques. On nous objectera enfin à juste titre que, du point de vue formel, notre instantané n'est toujours qu'un simulacre, et que celui-ci ne fait que rappeler que l'original est perdu. Nous répondrons que nous n'avions pas la vaine ambition de reconstituer le modèle, mais celle, bien plus modeste, d'accomplir ce geste critique consistant à étudier les conditions de possibilité de sa constitution *en tant que* modèle en mettant au jour les circonstances de son élaboration, les modalités de son exercice et les motifs de son déploiement.

¹⁰⁵ D. Thöma, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990, p. 20.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ D. Thöma, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, p. 19.

B) Le privilège des sources

Ici plus qu'ailleurs, nous entendons accorder un privilège à la découverte ainsi qu'à la discussion des sources de l'*EPR*. À notre sens, le texte lui-même l'impose en ce qu'il est peut-être le seul écrit heideggerien qui concentre autant de références hétéroclites à la *Welt- und Geistesgeschichte*. Figures de la pensée, hérauts de la parole, gardiens de la tradition, bâtisseurs de systèmes, fins critiques. Prophètes, philosophes, apôtres, réformateurs, théologiens, historiens, philologues et plus encore. Les interlocuteurs de Heidegger sont aussi divers. On aurait tort de croire que cette profusion masque une faiblesse. Elle marque au contraire que la phénoménologie de la religion est un croisement ou, mieux, une *crux dialogica*. En elle se croisent et s'affrontent à nouveaux frais des forces et des courants que l'histoire de la pensée a pétrifiés au fur et mesure qu'elle s'en est saisie. Pourquoi donc ? Tout simplement car cette histoire monumentale perd ici son immunité au profit de l'histoire des êtres mêmes qui en fournissent la matière première. Il s'ensuit que le dialogue plus ou moins ouvert de Heidegger avec ses références, qui ne tourne d'ailleurs pas toujours à son avantage, procure parfois une impression de vertige.

Cela dit, une fois cette impression dépassée, il s'impose de provoquer la résurgence des sources de la phénoménologie de la religion afin de lui restituer toute sa *puissance de feu*, au double sens de sa capacité à repousser les limites de la tendance philosophique au sein de laquelle elle s'inscrit ouvertement tout en la dépassant d'emblée (greffe herméneutique sur la phénoménologie), et de son potentiel critique dès lors qu'elle se confronte aux traditions ainsi qu'aux pensées portées en triomphe par l'histoire manifeste (destruction).

Paradoxalement, donc, la phénoménologie de la religion n'est libre de tout dogme philosophique, théologique ou religieux, que dans la mesure où elle en a toujours déjà apprécié la provenance, le sens et la portée, et ce sans préjugé particulier, comme le requiert la méthode dont notre philosophe se revendique. Gardons-nous toutefois de penser que cette imprégnation préalable, sorte d'acculturation rigoureusement stratégique, conduit Heidegger à se démarquer systématiquement de ses sources, voire à les disqualifier. Comme nous le verrons, l'*EPR* comporte presque tous les cas possibles. Il est des endroits où le philosophe reconnaît une influence qui existe *ou* n'existe pas, d'autres où il congédie purement et simplement un interlocuteur sans lequel il ne serait pourtant jamais parvenu à formuler son propos ainsi ou à se hisser à tel degré de réflexion. En d'autres encore – et ils sont peut-être les plus nombreux et les plus déterminants – il ne dit rien, et c'est à nous de retrouver une dette tantôt pensée, tantôt impensée ; et cela qu'elle serve le propos heideggerien ou le desserve, quoi que Heidegger ait pu en dire à ce moment précis ou plus tard dans sa carrière. Sans doute ce dernier cas est-il aussi celui dont le traitement comporte le plus de risques, car il menace à tout instant l'interprète de se transformer en ce vulgaire médiateur que dénonçait Nietzsche dans le § 228 de la *Gaya Scienza*. Nous faisons allusion à celui qui voit des ressemblances partout, qui égalise tout, et qui ne discerne plus *ce qui ne se produit qu'une fois*. Mais l'avertissement de Nietzsche ne devrait pas empêcher de méditer cette parole de Heidegger à l'adresse de ses étudiants : « Vous devez comprendre que souvent

l'essentiel ne se trouve pas dans ce que je vous dis, mais dans ce que je passe sous silence» (GA28, 354). Rien n'interdit d'entendre cette parole comme un appel à exhumer les sources de l'*EPR* et à faire en sorte qu'elles retrouvent la place qui leur revient dans l'agencement de telle question ou le traitement de tel problème. Cette tâche exige bien sûr d'examiner le texte même en détail, mais aussi d'en explorer les marges ainsi que la toile de fond à partir des indices que donnent ce même texte ou tout autre document qui s'y rattache. Ce faisant, conservons à l'esprit que l'influence de cet auteur ou de ce courant sur Heidegger peut très bien être inversement proportionnelle à ses occurrences dans le corpus. Fruit du travail de C. Sommer quant au rôle de Luther chez le Heidegger des années 1919–1929¹⁰⁸, cette idée peut et doit devenir un principe de lecture – parmi d'autres – appliqué systématiquement en vue de mettre au jour toutes les sources philosophiques et théologico-religieuses de l'*EPR*; quitte à conclure qu'une partie d'entre ces sources fut d'une signification mineure pour l'auto-détermination de Heidegger.

Encore un point sur le privilège des sources. Comme l'a fort bien souligné Marlène Zarader à l'entrée de ce qui fut et reste sans nul doute l'étude la plus périlleuse du genre : « Pour être en mesure de reconnaître, dans le texte heideggerien, les références susceptibles de s'y occulter, il faut naturellement avoir quelque idée de l'originel auquel les emprunts doivent être renvoyés pour être identifiés comme tels »¹⁰⁹. Aussi avons-nous pris la peine de parcourir en sa presque totalité le chemin pour le moins sinueux qui fut celui de Heidegger à travers l'histoire de la philosophie, de la religion et de la théologie : de l'AT à Eduard Spranger en passant par la patristique, le Moyen Âge tardif, l'idéalisme allemand, la critique historique et la théorie des genres littéraires. Ce fut tantôt en relisant les travaux que le penseur cite et discute ouvertement ou ceux auxquels il fait seulement allusion – et qu'une lecture superficielle de l'*EPR* ne permet donc pas de dés-occulter –, tantôt en consultant des références dont Heidegger tait le nom. Or, outre que ces références éclairent souvent plus avantageusement son propos que celles qu'il mentionne explicitement, elles permettent parfois de prendre le penseur en flagrant délit de distorsion interprétative. Auquel cas, nous savons au moins de quoi nous parlons et nous pouvons donc apprécier et critiquer les figures de la destruction en connaissance de cause. Ce patient travail de reconstitution fait très certainement une large partie de l'originalité de ce travail. Car c'est un fait que la littérature secondaire ne s'est que très rarement efforcée de *retrouver* et de *relire* les sources de l'*EPR*, moins encore de les *relier* et de les *recroiser* avec le texte heideggerien. Quelques essais démontrent qu'elle s'est presque toujours contentée d'une source parmi d'autres et parfois même d'un aspect précis de celle-ci, privilégiés pour des raisons souvent injustifiées et relevant en fait de motifs propres à l'interprète plutôt qu'à l'interprété. Il lui est par exemple arrivé de soutenir, ici que Luther expliquait tout, là que Scheler était la clé de la compréhension. Mais le plus fâcheux est donc qu'elle l'a fait en établissant des liaisons pour le moins fragiles, pour ne pas dire imaginaires, entre les écrits. Il eût été tellement plus sensé de commencer par mieux sonder *l'ensemble* du cours avant d'isoler

¹⁰⁸ C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther*, p. 35 n. 1.

¹⁰⁹ M. Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990, p. 21.

un extrait et de brandir quelque parallèle avec un autre tiré de telle œuvre évoquée uniquement en passant.

Nous concernant, sans prétendre à l'exhaustivité en la matière – car chaque source renvoie à d'autres, qui renvoient à d'autres, etc. –, le projet fut de retracer les différentes *constellations* de paroles et de pensées dans lesquelles s'inscrit le propos heideggerien ou sur le fond desquelles il se distingue, parfois radicalement. C'est notre espoir qu'il en ressorte une meilleure compréhension de cet hapax qu'est l'*EPR* dans ses parties comme dans son tout. Pour le dire autrement, c'est notre espoir de parvenir à livrer cet aperçu crucial des arcanes du comment de sa formulation. Spécialiste ou non, le lecteur pourrait bien être déçu du résultat. Quand bien même, l'entreprise resterait justifiée par le seul fait qu'il faut bien s'assurer que des pans entiers de l'*Auseinandersetzung* de Heidegger avec la Tradition ne soient pas uniment ignorés et risquent par là de tomber dans l'oubli pur et simple. En effet, plus le temps passe, plus le risque est grand que les nouveaux textes recouvrent les anciens et que la littérature secondaire se gêne de moins en moins pour avancer par des voies dérobées qu'elle est près d'avoir épuisé le sens d'œuvres subrepticement classées parmi les plus marginales pour des raisons souvent plus idéologiques que philosophiques. Il va de soi que le risque est d'autant plus grand avec l'*EPR* que l'unicité de ce texte et la diversité des influences qui s'y rencontrent peuvent facilement décourager les meilleurs exégètes de l'affronter dans son intégralité singulière. Ce sera donc au lecteur de juger. Nous ne pouvons que prier qu'il sera sensible à cette phrase de Ricœur qui a guidé la mise en œuvre de ce volet méthodique de notre étude : « Qui n'a pas d'abord de *sources* n'a pas ensuite d'*autonomie* »¹¹⁰.

C) L'épreuve du commentaire

Quelques mots sur la forme maintenant. Avec ce que nous avons déjà dit, le lecteur aura deviné que cette étude donnera clairement la priorité à l'analytique sur le synthétique. Outre que nous souhaitons poursuivre dans l'esprit de notre premier travail, c'est à nos yeux une vraie question de *principe*. Expliquons-nous, car ce choix n'est pas commun.

Aujourd'hui plus que jamais, l'heure est à la synthèse. On rassemble des éléments sur un sujet afin d'en donner une vue générale, une idée d'ensemble. Mais la synthèse n'implique-t-elle pas déjà d'avoir déplié le sujet et de l'avoir examiné dans ses moindres recoins ? Le problème est bien que l'ensemble des études sur l'*EPR* dont nous disposons à ce jour, soit n'ont pas effectué ce travail préalable, soit s'en sont tenues à un aspect du cours parmi d'autres, sans parfois même indiquer qu'il est loin d'être isolé.

Le cours du WS 1920/1921 est trop souvent réduit à quelques thèses sur l'indication formelle et sur le temps dont le principal intérêt serait d'annoncer *SZ*. Cet état de choses en cache un autre : il n'existe pas aujourd'hui de commentaire

¹¹⁰P. Ricœur, « Philosophie et prophétisme I », in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 154 (première parution en 1952).

analytique et compréhensif de l'*EPR* qui pourrait constituer un solide point de départ pour toute étude thématique ultérieure, mais aussi en stimuler la fécondité en proposant une gamme étendue de pistes de lecture invariablement fondées dans le texte même ou dans ses marges et cependant capables de s'en détacher pour nourrir des discussions plus générales. C'est pour contribuer à combler un tel manque que nous écrivons comme nous le faisons.

Colliger requiert donc d'avoir antérieurement commenté. Mais, nous l'avons dit, cette tâche n'est plus à la mode. Notre démarche aurait-elle quelque chose d'inactuel ? Il est à craindre que certains le pensent et, plus encore, nous le reprochent. Aussi n'est-il pas inutile de tenter dès maintenant de s'en justifier. Cela exige dans un premier temps de poser une question colossale – sans vouloir ni prétendre y répondre une fois pour toutes –, à savoir : *Qu'est-ce que commenter ?* C'est d'abord, nous semble-t-il, affirmer une sensibilité philosophique particulière, plus exactement une inclination pour l'histoire de la philosophie. Autrement dit, c'est témoigner d'un goût pour l'étude historique, longue et patiente, pour l'exégèse minutieuse d'un texte et de l'intertextualité qui lui est consubstantielle. Par là, c'est aussi livrer un *méta-texte*, c'est-à-dire un texte nouveau produit sur un texte pour en préciser le sens – compréhension – et disposer de ce sens – interprétation¹¹¹. Ce n'est pas autrement que le commentaire se définit à travers l'histoire : entre tradition et innovation¹¹². Puisqu'il est impossible d'en dater l'invention, remarquons seulement que « dans le verbe ἐξ-ηγείσται, qui est à l'origine du mot exégèse, et dans le substantif *com-mentarium*, la pensée est mise en relation avec un support pré-existant : on pense à partir de, on pense avec »¹¹³. Aussi s'agira-t-il dans ce qui suit de penser à partir de l'*EPR* et donc avec Heidegger. Mais comment justement ?

Nous avons placé notre précédent travail sous l'égide de la triade « énoncer – interpréter – traduire » élaborée par Gerhard Ebeling dans le célèbre article « Hermeneutik » de la *RGG*¹¹⁴. Nous revendiquons toujours ce geste, mais nous souhaitons en introduire un autre qui l'élargit en même temps qu'il le précise. Sur le modèle de l'exégèse littérale médiévale cette fois, notre commentaire présentera une lecture (*glosa*) interprétative (*interpretatio*) ou explicative (*explanatio*) à trois branches enchevêtrées :

1) La *littera* au sens strict, où il s'agit, par le biais d'une péri-para-phrase explicite (*expositio*), d'analyser la physique de la lettre, c'est-à-dire le texte même, son lexique, son agencement, sa rhétorique, etc. Il faut ici redire ce que Heidegger a dit tout en éclairant la provenance et les enjeux du vocabulaire de la phénoménologie herméneutique de la vie facticielle qui s'auto-fonde en même temps qu'il s'applique au paradigme que devient le vécu religieux et plus spécifiquement proto-chrétien.

2) Le *sensus*, où l'on se penche sur le contexte historique du texte et son intertextualité (*exploratio*) en examinant aussi bien les conditions dans lesquelles l'*EPR* a

¹¹¹ F. Jacques, *L'arbre du texte et ses possibles*, Paris, Vrin, 2007, p. 334.

¹¹² Cf. M.-O. Goulet (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris, Vrin, 2000.

¹¹³ M.-O. Goulet, « Avant-propos », in M.-O. Goulet (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, p. 6.

¹¹⁴ G. Ebeling, « Hermeneutik », in *RGG*³, pp. 243–262.

été prononcée, c'est-à-dire la date à laquelle elle l'est, les écrits et autres cours entre lesquels elle s'intercale, la correspondance qui la concerne, etc., que la façon dont elle s'inscrit elle-même – non sans protester ni poser ses conditions – dans la continuité d'une histoire que nous croyons être celle de l'herméneutique au sens large, incluant la philosophie comme la théologie, l'exégèse scripturaire comme la théorie de l'interprétation. En bref, on envisage ici l'*historicité* – d'ailleurs revendiquée haut et fort par Heidegger – du texte qui fait l'objet du commentaire.

3) La *sententia*, où l'on développe une approche méta-philosophique, méta-théologique et méta-exégétique – mais toujours historique – du texte commenté (*quaestio*)¹¹⁵. Ici, on n'hésite pas à emprunter des chemins de traverse : faire dialoguer Heidegger avec des auteurs qui lui étaient familiers – ce qui implique de donner la parole à ceux dont il s'inspire mais qu'il ne cite pas, ainsi qu'à ceux qu'il mentionne sans vraiment entendre ce qu'ils disent – *ou* qu'il n'a ni lu ni connu, interroger la cohérence et la pertinence de ses réflexions, questionner les « ambiguïtés » et les « impossibilités » du texte et, surtout, en prolonger l'opérativité en complétant et en approfondissant ce qu'il n'offre que de manière elliptique ou fragmentaire¹¹⁶.

Tout cela peut sembler très scolastique, et tout cela l'est jusqu'à un certain point. Le lecteur aurait pourtant tort de s'en effrayer, car en définitive, nous ne proposons rien d'autre qu'un commentaire qui, pour chaque problème et chaque question qu'il rencontre, c'est-à-dire chaque point historique ou systématique directement ou indirectement soulevé par Heidegger, s'astreint, pour autant que cela soit possible et fécond, à en retracer les *origines*, à en déployer les *significations* et à en indiquer les *prolongements*.

En regard des trois points détaillés, le lecteur devine que notre commentaire ne sera pas une interprétation purement « immanente »¹¹⁷ au texte, comme l'est par exemple la monumentale *Erläuterung von „Sein und Zeit“* de F.-W. von Herrmann. Cependant, nous aspirons bien offrir à notre façon les outils pour un « entretien phénoménologique avec le texte »¹¹⁸, en l'occurrence avec l'*EPR*. Cette dernière sera en effet le point inamovible à partir duquel nous rayonnerons synchroniquement à travers le corpus proto-heideggerien et diachroniquement à travers le corpus protéiforme que le cours heideggerien convoque ou invoque explicitement ou implicitement, plus souvent pour le détruire que pour s'abriter derrière lui. Dans cette tâche, la vieille approche de K. Lehmann s'avère précieuse et reste selon nous d'une redoutable actualité. Elle tient essentiellement dans l'idée selon laquelle une

¹¹⁵ Le préfixe « méta- » s'entend ici au sens d'une philosophie de la philosophie, d'une théologie de la théologie et d'une exégèse de l'exégèse – mais toujours dans l'intention de revenir ensuite aux choses mêmes –, comme Kant parle d'une « métaphysique de la métaphysique » dans sa lettre à Marcus Herz du 11 mai 1781.

¹¹⁶ Ainsi, c'est dans cette branche que se dessinent quelques traits de l'avenir de l'*EPR*. Avenir que nous croyons encore plein de promesses dans la mesure où la recherche n'a sans doute pas épuisé le dixième des possibles ouverts par cette œuvre en philosophie, en théologie, en exégèse et peut-être même ailleurs.

¹¹⁷ F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Bd. I, p. xiv.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. xiii.

« interprétation neuve » des écrits du jeune Heidegger « n'est possible qu'à la condition d'adopter l'éprouvante et aléatoire stratégie des petites avancées »¹¹⁹. Par suite, « nous devons pour ainsi dire re-commencer par le commencement et apprendre à épeler mot par mot et laborieusement les textes de Heidegger. Avec cette tentative, qui consiste à rendre l'œuvre initiale de nouveau lisible – presque de la manière dont on opérerait avec un palimpseste –, nous pourrions plus sûrement ouvrir de nouveaux chemins »¹²⁰.

Derechef sur la particularité *spéculative* du commentaire que nous proposons. Au cœur de celui-ci réside donc l'application scrupuleuse du principe ancestral de l'*exégèse*, au double sens de l'examen du contenu et de l'ensemble de procédures visant à établir les sens d'un texte¹²¹. Mais en amont de cela, le choix de l'exégèse est lui-même susceptible de poser un problème de taille. N'est-ce pas, en effet, envisager la phénoménologie de la religion à partir d'une méthode d'essence plus religieuse que philosophique ?

C'est au moins ce qu'un simple regard sur l'histoire de l'herméneutique peut laisser croire. Il n'y a cependant pas lieu de s'alarmer, car il s'agit très simplement de mettre en application un procédé qui a fait ses preuves : « accéder au centre d'une philosophie par ses marges apparentes, par la non-philosophie qu'elle ressaisit »¹²². Cette approche en forme de paradoxe est à nos yeux la seule qui confère à l'*EPR* une véritable *autonomie philosophique*. Peut-être existe-t-il des raisons plus objectives à cela. L'*EPR* n'est certes pas un traité systématique mais un cours, avec son lot de verbiages et de digressions. Il serait donc facile d'objecter qu'il se prête très mal à la technologie singulière du commentaire, à l'inverse de l'*Ethicae* de Spinoza, de la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel ou de *SZ*. Si nous faisons malgré tout le pari que ce cours a sa logique propre, nous serons alors en mesure de le rapprocher d'autres *operae* qui ont-elles-mêmes fait l'objet de commentaires, y compris celles en partie responsable de l'avènement d'une telle méthode. Pensons à la Bible qui, en apparence, passe difficilement pour un texte intrinsèquement ordonné de manière claire et distincte. S'est-on pour autant privé de la commenter ? Loin de vouloir comparer strictement le texte heideggerien au texte biblique et plus encore d'appeler à sacraliser le premier, nous entendons seulement souligner ce qui fut et reste bon gré mal gré l'enjeu majeur du commentaire dans l'histoire, savoir donner quelque forme et quelque cohérence à un texte qui semble extérieurement en être dépourvu – sans sacrifier à une lecture méticuleuse du texte en question dans ses moindres unités. N'est-ce pas ce qu'Origène s'est efforcé de faire avec l'Évangile de Jean

¹¹⁹ K. Lehmann, « Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger », p. 140.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ En cela, notre esquisse d'un commentaire intégral de l'*EPR* emboîte le pas au travail de J. Greisch qui, partant et parlant de *SZ*, a tenté en son temps de « fournir les clés d'interprétation indispensables à une lecture pensante du texte » ainsi qu'à « amorcer sur un certain nombre de problèmes un débat concernant les “choses mêmes” en question ». Cf. J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. vi.

¹²² P. Ricœur, « Philosophie et prophétisme I », p. 154.

dans un commentaire qui ne comporte pas moins de trente-deux volumes ? Or, pour accomplir une telle prouesse – qu'on peut certes juger fastidieuse mais qu'on ne peut manquer d'admirer –, il lui a fallu partir du principe que rien dans ce livre néotestamentaire n'était absolument vide de signification. Nous n'appliquerons pas ce principe trop strictement, mais nous tenterons de nous en souvenir et de nous y tenir autant que faire se peut, car il est assurément parmi les meilleurs moyens de dépasser l'état actuel des recherches sur l'*EPR*. Nous serons donc moins monomane qu'Origène, proposant tantôt une glose abondante, tantôt une glose clairsemée, tantôt pas de glose du tout, selon le sujet abordé¹²³. Retenons surtout qu'il n'est pas de grand texte qui ne soit un assemblage de fragments et que c'est toujours au commentateur qu'incombe la tâche ardue d'en reconstruire l'unité lorsque cela est possible, ou de lui en inventer une qui se justifie du point de vue herméneutique lorsqu'il n'en a pas. Dans les deux cas, ceci n'est possible qu'à favoriser la mise en exergue des *structures signifiantes* du texte, qu'il s'agit ensuite de mettre en relation. Or, le commentaire semble l'outil privilégié de cette opération en regard de l'attention et de l'acribie qu'il manifeste vis-à-vis de l'objet concerné.

Un dernier mot sur le commentaire. Le lecteur aura compris que celui-ci est guidé par une perspective *épigénétique* d'après laquelle l'*EPR* s'offre essentiellement comme une « phénoménologie de la possibilité »¹²⁴ au sein de laquelle on a trop souvent pris les impensés pour des impensables. Or, cette tendance est contraire au projet qui guide l'approche proto-heideggerienne des textes antiques, médiévaux et modernes : « porter à la lumière ce qui [...] a été oublié par des siècles de commentaire, recouvert par le moutonnement de la glose. Ce qui est caché et oublié, c'est exactement ce que l'auteur ne veut pas dire »¹²⁵. Se pourrait-il que ce que Heidegger ne dit pas dans l'*EPR* soit précisément la *capacité* de sa pensée à muter et à féconder d'autres sphères de vie et de réflexion que la sienne propre ? C'est ce que nous aimerions soutenir. Raison pour laquelle nous avons tourné notre interprétation du jeune Heidegger comme il a tourné celles qu'il propose en son temps des penseurs auxquels il s'affronte en proposant, non le type de commentaire précédemment congédié, c'est-à-dire le « commentaire doxographique prétendument neutre », mais un « commentaire *phénoménologique* qui révèle le texte implicite et "latent" »¹²⁶. Le *Natorp-Bericht* de 1922 formulait cela en des termes plus clairs encore : « Quant à l'interprétation, il convient d'adopter une attitude scept-

¹²³ Techniquement, cela conduit inévitablement à proposer un travail dont l'équilibre entre les parties est périlleux. Mais il nous semble qu'on ne saurait réduire à tout prix les gros chapitres en les amputant d'analyses intéressantes ou, au contraire, gonfler artificiellement les chapitres les plus courts, dans la seule fin d'avoir des chapitres également taillés.

¹²⁴ Cf. F. de Lara, *Phänomenologie der Möglichkeit*, pp. 13–26, pp. 217–227. L'auteur montre ici comment « phénoménologie de la possibilité » et « possibilité de la phénoménologie » se conditionnent mutuellement dans la pensée du jeune Heidegger. Ce qu'il passe en revanche sous silence, c'est la *possibilité essentielle* d'appliquer cette maxime à la phénoménologie de la religion. La phénoménologie des possibilités religieuses de l'existence conditionne la possibilité d'une phénoménologie de la religion ; et inversement : la possibilité d'une phénoménologie de la religion détermine le rayon d'une phénoménologie des possibilités religieuses de l'existence.

¹²⁵ C. Sommer, « Traduire la *lingua heideggeriana* », *Studia Phaenomenologica*, 5, 2005, p. 297.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 298. Sur le terme « latent », l'auteur renvoie à GA19, p. 605.

tique, mais telle qu'elle soit positive, c'est-à-dire visant une appropriation originaire. L'interprétation doit montrer plus clairement ce qui se trouve entre les lignes et dont le texte n'est que l'expression» (NB, 1). Certes, rares sont les traces de scepticisme dans la démarche exposée jusqu'à présent. Il n'empêche que nos justifications méthodologiques visent bien à préparer une telle appropriation originaire. C'est parce que nous nous sommes trouvé «inscrit et littéralement *embarqué* dans le texte, plus précisément dans le lieu dialogique de l'interprétation»¹²⁷, que nous avons été en mesure de consacrer à l'*EPR* autant de pages que d'énergie sans craindre de dépasser la lettre du texte heideggerien.

Une telle crainte est sans fondement dans la mesure où «le corpus de Heidegger n'existe pas "en soi", c'est-à-dire détaché du regard interprétatif de son lecteur [...] Croire qu'on peut interpréter Heidegger par Heidegger [...] est un parfait contresens: de fait, notre "situation herméneutique" *n'est pas* celle de Heidegger»¹²⁸. Conscient de cela, nous n'avons pas interprété Heidegger par Heidegger, mais grâce aux principes herméneutiques élaborés par Heidegger. Dans le premier cas, on reste irrémédiablement enchaîné à une pensée, à tel point qu'on en vient à mimer le texte qu'on examine si mal (ou si bien) qu'il n'en est plus vraiment question. Dans le second, on *transforme* consciemment Heidegger en fonction d'un programme interprétatif élaboré sur la base des possibilités ostensiblement ou secrètement ouvertes par le texte¹²⁹, et on l'assume jusqu'au bout, parvenant dans le meilleur des cas à créer des ponts de réciprocité entre des rives que tout sépare à l'origine. Aussi notre commentaire ne se contente-t-il pas de commenter mécaniquement: il se place aussi bien sous le signe de ce «pari risqué» qui consiste à supposer que «l'intérêt de l'herméneutique de la vie facticielle du jeune Heidegger n'est pas purement historique et généalogique»¹³⁰. Commenter, c'est donc aussi et surtout mettre au jour ce que Nietzsche appelait la «force plastique»¹³¹ du savoir historique émanant du texte commenté comme de celui-là même se constituant à partir du commentaire qu'on en fait.

D) Articulation concrète de l'étude

Matériellement, le choix du commentaire nous laissait plusieurs options dans l'organisation de notre travail. Puisque l'approche synthétique était fermement exclue, une solution radicalement inverse consistait à suivre le déroulement du cours heideggerien à la lettre. A priori, ce n'était pas là une mauvaise idée dans la mesure où l'on reconnaissait qu'en dépit du caractère parfois décousu de ses réflexions, le professeur s'était néanmoins soucié de la progression de sa leçon. Mais on

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 298–299.

¹²⁸ C. Sommer, «Traduire la *lingua heideggeriana*», p. 299.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 302.

¹³⁰ Cf. D. Janicaud, *Heidegger en France*, t. II, Paris, Albin Michel 2001, réédition «Poche», Hachette 2005, «Entretien avec Jean Greisch», p. 184.

¹³¹ F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Lebens*, NW I, p. 251.

s'exposait alors à d'autres dangers, et non des moindres, comme offrir des réflexions parfois trop déliées et de se voir reprocher de n'avoir rien fait pour atténuer dans le commentaire le caractère légitimement répétitif du cours. En conséquence, notre choix s'est porté sur la voie du compromis, c'est-à-dire que nous avons suivi linéairement le propos heideggerien aussi souvent que possible, sans toutefois nous interdire quelques entorses à cette règle. Par exemple en déplaçant d'une page le commentaire d'un alinéa, ou en regroupant les annexes par rapport aux chapitres qu'elles concernent (*Scripta ad...*) et en les traitant dans un ordre consécutif à la fin de chacun d'entre eux plutôt que dans un bloc séparé, ainsi qu'elles ont été publiées. Dans cet arrangement réduit au strict nécessaire, nous avons toujours veillé à ne pas rompre le rythme du discours et à ne pas disloquer l'unité interne des réflexions. Il s'est tout juste agi d'affermir notre propos autant que faire se peut en regard de la méthode, forcément lente et laborieuse, du commentaire, et de ne pas accroître le risque déjà grand de perdre le lecteur dans un domaine dont les horizons s'étendent à perte de vue. Tout en respectant scrupuleusement la division du texte établie par les éditeurs, nous avons modifié les titres attribués aux parties, chapitres et paragraphes choisis par eux aussi souvent qu'ils ne nous semblaient pas correspondre idéalement au contenu. De même, nous avons réintroduit, à la manière de NOB, des petites unités à l'intérieur des paragraphes, auxquelles nous avons assorti des intitulés plus précis encore, qui devraient permettre de s'orienter plus aisément dans le propos et de mieux appréhender son articulation. Et c'est pour que soit toujours perçu le passage précis que nous commentons que la pagination du tome 60 de la *Gesamtausgabe* est constamment reportée en tête des plus petites unités mentionnées – et non pas seulement, donc, après chaque citation dans le corps du texte. Cette pagination fait donc partout office de lemme au sens lexicographique du terme.

La forme peu orthodoxe de ce travail a conduit à multiplier les précautions méthodologiques d'une manière que certains jugeront peut-être exagérée. C'est qu'en dépit des apparences, nous avons pris un risque non négligeable, à savoir donner un commentaire très étendu et très approfondi d'un texte qui ne semble pas en mériter autant. Il n'est pas sûr que nous soyons partout à la hauteur des exigences que nous avons fixées, quoique nous nous soyons efforcé de l'être du début jusqu'à la fin. Que le lecteur qui juge que nous avons ici et là failli à la tâche nous pardonne et ne prenne pas cette longue introduction comme un enchaînement malvenu d'effets d'annonce qui ne seraient pas tenus, mais plutôt comme l'attestation de l'intention qui a présidé à la rédaction de cet ouvrage.

4. Éléments bibliographiques

Cette introduction a déjà fait plusieurs fois mention de la littérature secondaire consacrée à l'*EPR*, amorçant même à certains endroits une critique de celle-ci. Nous en ferons au cours de ce travail un usage très ponctuel pour deux raisons. La première est assez superficielle : cette littérature se compte désormais en dizaines de milliers

de pages rédigées en une bonne quinzaine de langues et dispersées dans plusieurs centaines de livres, chapitres de livres et articles. La seconde est plus profonde : il est assez rare que cette littérature renouvelle ou enrichisse réellement notre compréhension du sujet.

Expliquons-nous en commençant par dire que si l'accélération de l'édition des premiers cours de Freiburg a passablement modifié la donne en désaturant le champ des études heideggeriennes, elle a eu pour contrepartie logique la multiplication vertigineuse de travaux loin de toujours apporter une contribution indispensable à la présentation des significations et des enjeux de la proto-philosophie. Les traductions en sont pour une bonne part responsables, car si elles donnent accès à un corpus dont le non-germaniste était jusque là privé, elles sont loin d'être toutes de qualité et de servir le travail proprement scientifique. Cela vaut en particulier pour l'*EPR*. Si les études la concernant étaient encore rares à la fin des années 1990, leur nombre s'est accru assez soudainement au début du *xxi*^e siècle, qui voit le développement d'une période d'exégèse sauvage. Celle-ci se poursuit aujourd'hui et ne devrait pas manquer d'atteindre l'espace francophone maintenant que la traduction du tome 60 de la *Gesamtausgabe* est enfin disponible. Si ceux-ci ne sont pas ceux dont avons choisi de parler dans les pages qui suivent, disons tout de même de nombre de travaux, en particulier d'articles, qu'ils jouent beaucoup sur la nouveauté des textes et se contentent souvent de synopsis plats et inconsistants. Cela s'explique sans doute par le fait que cette littérature est désormais entrée dans une phase où elle se copie elle-même. Notre étude tente à sa manière de rompre ce cercle vicieux. Elle n'est cependant pas sans s'inspirer de quelques études existantes bien connues ou, au contraire, plus confidentielles. Tout d'abord celles des pionniers dont il a été question plus – O. Pöggeler, K. Lehmann et T. Sheehan. Ils représentent, dans les années 1960–1970, la *première phase de l'interprétation*. Phase certes incontournable, mais à laquelle on ne saurait plus se référer sans la critiquer. Il semble aujourd'hui évident que le réflexe généalogique des auteurs concernés limite leur contribution au sujet. En faisant dépendre l'analyse heideggerienne du christianisme primitif d'un duel qui n'existe pas encore dans la proto-philosophie, en l'occurrence celui qui oppose l'ontique à l'ontologique, ils manquent en partie de sens historique et relèguent l'en-soi de la phénoménologie de la religion à l'arrière-plan¹³². Après les travaux plutôt historiques et biographiques des Bernhard Casper

¹³² Cf. O. Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, p. 209 ; K. Lehmann, « Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger », p. 141, pp. 145–150, pp. 159–161 ; T. Sheehan, « Heidegger's Introduction to the Phenomenology of Religion, 1920–21 », p. 315. En ce qui concerne Pöggeler, notons que son réflexe généalogique s'est accentué avec les années. Récemment, il a insisté pour qu'on relève dans la pensée de Heidegger une ligne qui va de Luther à Hölderlin, sans toutefois négliger les césures qui jalonnent cette ligne. Cf. « Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkönig », *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. I, *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Freiburg/München, Alber, 2004, pp. 185–196 ; et « Heideggers Weg von Luther zu Hölderlin », in N. Fischer & F.-W. von Herrmann (Hg.), *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Hamburg, Meiner, 2007, pp. 167–187.

et Hugo Ott¹³³, entre autres, lors des années 1980, apparaît, autour du début des années 1990, une *seconde phase de l'interprétation*. Nous avons parlé dans un précédent travail (*PR&HT*) et n'y revenons ici que pour compléter et préciser ce qui en a déjà été dit. Le réflexe généalogique y prévaut toujours mais s'y exprime avec davantage de nuances qu'auparavant. Dès 1988, Jeffrey A. Barash s'interroge sur le corpus qui nous occupe dans les termes que voici :

« Force est de constater chez Heidegger un double changement, d'une part dans son interprétation de l'histoire et d'autre part dans son attitude à l'égard de la religion. Cette concomitance est-elle purement accidentelle ou y a-t-il au contraire une relation entre son adoption d'un nouveau point de vue sur l'histoire et ses importants motifs théologiques ? »¹³⁴.

Au terme d'une brillante analyse des relations de Heidegger aux théologies protestantes de son temps, l'auteur conclut prudemment : « bien que certains passages de ses conférences de Freiburg fassent irrésistiblement penser au discours d'un pasteur protestant, le point de vue de Heidegger y reste essentiellement philosophique »¹³⁵. Il s'agit d'une conclusion bien trop mesurée, car si le sens de l'histoire dans la proto-philosophie heideggérienne est – au moins en partie – théologiquement fondé, comment nier que la signification historique porte en elle une dimension théo-logique ?

Dans sa monumentale *Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers* parue en 1990, D. Thöma développe quant à lui l'idée que les cours des années 1920–1921 auraient visé à surmonter l'opposition stérile entre « foi » et « système », déclinaison moderne de l'antique opposition entre « foi » et « savoir »¹³⁶. Et d'ajouter que pour « relever » cette opposition, le jeune Heidegger n'en appelle pas d'abord à la philosophie mais à la « thématique religieuse »¹³⁷. Loin de s'apparenter à une « modernisation de la théologie paulinienne » et de révéler une « dépendance à des prémisses religieuses », sa démarche consisterait seulement à mettre en lumière la « cohésion d'une vie » et de ses « expériences fondatrices »¹³⁸. L'auteur ne se prive cependant d'évoquer l'importance du « passé théologique de la "vie" », et de soutenir ouvertement la thèse d'un « arrière-fond théologique des textes philosophiques de jeunesse », notamment à partir de la terminologie propre à cette époque¹³⁹. Cette lecture n'est pas sans contradictions, mais elle rejoint celle de J. A. Barash en ce qu'elle ouvre des pistes que la première phase de l'interprétation excluait par principe.

¹³³ Cf. B. Casper, « Martin Heidegger und die Theologische Fakultät, 1909–1923 », *Freiburger Diözesan-Archiv*, 100, 1980, pp. 534–541 ; H. Ott, « Der junge Martin Heidegger. Gymnasial-Konviktszeit und Studium », *Freiburger Diözesan-Archiv*, 104, 1984, pp. 315–325 ; *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a. M./New York, Campus, 1988.

¹³⁴ J. A. Barash, *Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, p. 133 ; trad. fr. (mod.), p. 175.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 148 ; trad. fr., pp. 175.

¹³⁶ D. Thöma, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, pp. 146–148.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 148.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 149.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 149–150.

En 1990 toujours, Matthias Jung, futur coéditeur de l'*EPR*, se propose d'étudier la « relation de la pensée de l'être à la foi en Dieu »¹⁴⁰. Le réflexe généalogique est indéniable, mais la première partie de l'étude consacrée exclusivement au jeune Heidegger a le mérite d'explorer les premiers cours de Freiburg pour ce qu'ils sont : un véritable hapax dans la carrière du philosophe. L'auteur affirme ainsi que « le premier et à maints égards le plus marquant des paradigmes » de la phénoménologie du jeune Heidegger est incontestablement « l'expérience proto-chrétienne de la vie »¹⁴¹. Par ailleurs, il ose poser les paradoxes tels qu'on les rencontre dans les textes. Il est en effet remarquable, dit-il, que Heidegger « veuille lui-même s'insinuer dans l'expérience de la foi de telle manière que celle-ci devienne décisive pour la pensée ; mais cela sans pour autant que l'accomplissement de la pensée nécessite la foi »¹⁴². Ici, on peut toutefois se demander comment la pensée peut être mue par l'expérience fondatrice de la foi sans continuer à en dépendre de quelque manière dans son effectuation. La foi ne serait-elle qu'une catapulte ? La rampe de lancement de la phénoménologie de la religion, amenée par la suite à s'éclipser au profit de la phénoménologie seule ?

En 1993 paraît l'étude désormais classique de T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. L'auteur y atteste prudemment l'originalité indiscutable des expériences originaires de la foi et du religieux, comme c'était déjà le cas dans un texte de 1988 qui clarifie la position qu'il adoptera dans son maître-ouvrage¹⁴³. Son point de départ est la fameuse lettre de 1921 à Löwith dans laquelle Heidegger se déclare « théo-logien chrétien »¹⁴⁴. Ceci, dit T. Kisiel, peut signifier deux choses : « d'une part que Heidegger se croit toujours chrétien dans son "souci de soi radical" mais qu'il se veut cependant "athée comme chercheur" ; d'autre part qu'il n'est en aucun cas un théologien, mais plutôt un théo-logien, c'est-à-dire en quête du *logos* de la théologie d'après les normes d'une "scientificité radicale" qui dépasse les réflexions scientifico-théorétiques, autrement dit "philosophiques" et traditionnelles »¹⁴⁵. Or, si l'on admet que le souci de soi radical s'identifie chez Heidegger au souci de ses recherches, rien n'interdit de penser que le souci de ses recherches est théo-logiquement déterminé. L'expression « théo-logien chrétien » peut donc bien être synonyme de « philosophe non-philosophe », mais certainement pas d'« athéiste chrétien »¹⁴⁶. Il n'est tout de même pas anodin que, dans la célèbre lettre de 1919 à Engelbert Krebs, Heidegger, en même temps qu'il ose déclarer sa rupture avec le

¹⁴⁰ M. Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott – Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴² *Ibid.*, p. 44.

¹⁴³ T. Kisiel, « War der frühe Heidegger tatsächlich ein christlicher Theologe? », in A. Gethmann-Siefert (Hg.), *Philosophie und Poesie*, Bd. II, *Spekulation und Erfahrung*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1988, pp. 59–75.

¹⁴⁴ Lettre de Heidegger à Karl Löwith datée du 19 août 1921, in D. Papenfuss & O. Pöggeler (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. II, pp. 29.

¹⁴⁵ T. Kisiel, « War der frühe Heidegger tatsächlich ein christlicher Theologe? », p. 60.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 61.

« système du catholicisme », écrit que son choix d'assumer sa « vocation de philosophe » est à ses yeux un moyen de « justifier [s]on existence et [s]es action devant Dieu lui-même »¹⁴⁷. Cette déclaration est tout sauf une lettre d'excuses qui voudrait arrondir les angles. Elle dit quelque chose d'un positionnement au sein du *no man's land* qui sépare et rapproche à la fois philosophie, théologie et religion. T. Kisiel admet que, jusqu'à la fin des cours sur Paul et Augustin, il y a une « ambivalence » dans la réponse de Heidegger à des questions religieuses, principalement celle de la *foi*, qui semble requise pour accéder à des vérités plus essentielles¹⁴⁸. Il affirme en revanche que l'éloignement d'avec les questions théologico-religieuses date de 1921 et la fréquentation plus assidue des écrits de Franz Overbeck¹⁴⁹. Au moment même où il rédige le *Natorp-Bericht*, premier texte à prôner l'athéisme de la philosophie (NB, 28), Heidegger déclare, dans son cours du WS 1921/1922 sur Aristote : « La philosophie, en son être-question radical par lequel elle s'en remet à elle-même, doit être *a-thée* par principe. C'est justement en vertu de sa tendance fondamentale qu'elle ne doit pas prétendre posséder et déterminer Dieu. Plus elle est radicale, plus elle s'éloigne résolument de Dieu ; c'est donc précisément dans cette opération radicale de l'éloignement même qu'elle est un difficile "auprès" de Lui » (GA61, 197). En marge de la luthéranisation croissante du propos, on relève cette volonté de demeurer difficilement auprès de Dieu, ou de rester auprès de Lui dans la difficulté. Le nouveau scepticisme de Heidegger et la déclaration d'a-théisme de la philosophie ne signent donc pas l'oubli de Dieu mais correspondent plutôt à un repositionnement assez subtil vis-à-vis des traces laissées par sa Parole¹⁵⁰.

L'étude de T. Kisiel est suivie de près par celle d'un autre spécialiste américain. *The Young Heidegger* de John Van Buren paraît en 1994¹⁵¹. Revenant sur le premier prospectus de 1974 d'après lequel « est réservée à une décision ultérieure la question de savoir *si* » – et non pas « quand », fait-il remarquer – « les premiers cours de Freiburg seront eux aussi publiés en tant qu'*addenda* à la seconde section » de la *Gesamtausgabe*, l'auteur formule l'hypothèse que ces écrits représentaient pour Heidegger de « dangereux suppléments » – ce dernier mot étant à prendre au sens derridien de ce qui « supplante la majeure partie de l'auto-interprétation de Heidegger et qui permet de découvrir l'ensemble de son corpus littéraire sous une lumière *différente* »¹⁵². Cette idée-là fait un terreau fertile, même si J. Van Buren n'y fait pas toujours pousser de fines et solides analyses, puisqu'il soutiendra contre

¹⁴⁷ Lettre de Heideggers à Engelbert Krebs datée du 9 janvier 1919, *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. I, pp. 67–68.

¹⁴⁸ T. Kisiel, « War der frühe Heidegger tatsächlich ein christlicher Theologe? », p. 74.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 74 ; également *Genesis*, p. 111 et p. 218.

¹⁵⁰ Cette conclusion est également celle de B. Elliot dans son excellent article « Existential Scepticism and Christian Life in Early Heidegger », *The Heythrop Journal*, 45, 2004, pp. 273–289, ici pp. 285–287.

¹⁵¹ J. Van Buren, *The Young Heidegger. Rumour of the Hidden King*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1994. J. Van Buren lui aussi a d'abord publié des articles sur le sujet à la fin des années 1980.

¹⁵² *Ibid.*, p. 15. Ce n'est qu'en avril 1984 que Hermann Heidegger annonce qu'il publiera les manuscrits concernés.

l'évidence textuelle que la vraie phénoménologie de la religion n'est autre que l'«hétérologie mystique» des années catholiques des années 1910–1916, les cours sur Paul et Augustin devant à ses yeux être rattachés aux recherches annonçant SZ¹⁵³.

Deux ans après l'édition du tome 60 de la *Gesamtausgabe*, Gerhard Ruff publie *Am Ursprung der Zeit*¹⁵⁴. L'étude s'ouvre par une critique des travaux parcourus jusqu'ici, jugés trop dépendants des écrits postérieurs à l'EPR¹⁵⁵. L'auteur commence par renvoyer philosophie et théologie dos à dos avant de partir en quête d'un autre «langage» à la racine historico-temporelle commune de leur discours respectif¹⁵⁶. L'objet de ce langage n'est autre que la *res christiana*, en demande d'une prédication neuve, qui l'oriente vers l'avenir plutôt que de la cantonner au passé. Si G. Ruff n'en dit pas davantage à ce sujet, il reste le premier à envisager de faire fructifier l'héritage du jeune Heidegger en perfectionnant l'appareil conceptuel qu'il nous a laissé, mais surtout en se revendiquant de l'esprit intempestif de sa recherche¹⁵⁷. Ce «climat» est exactement celui que nous avons tenté d'imposer dans notre propre travail, avec l'objectif avoué d'outrepasser le simple stade de l'exposé du contenu de l'EPR.

En 2000 paraît *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir* de J. Greisch¹⁵⁸. Dès l'introduction, l'auteur reconnaît «l'importance cruciale d'une interprétation décidément généalogique»¹⁵⁹. Il précise cependant : «Tout en partageant la même option méthodologique [...] consistant à lire Heidegger “from the start”, il me paraît intéressant d'élargir la perspective interprétative conformément à un triple objectif»¹⁶⁰. Le premier est simultanément didactique et historique : il s'agit de reconstruire les «combats» de Heidegger sur «plusieurs fronts à la fois»¹⁶¹ : néo-kantisme, phénoménologie, philosophie de la vie. J. Greisch en livre une synthèse magistrale, mais l'on s'interroge sur les raisons qui l'ont conduit à se garder de reconstruire les combats menés sur le front théologique. Le second objectif est de suivre les premiers pas de Heidegger au fil de la notion de facticité. Il ne s'agit pas tant de mesurer comment celle-ci évolue dans le seul corpus proto-heideggerien que de montrer comment elle détermine un chemin de la philosophie phénoménologique et herméneutique du xx^e siècle de Husserl à Giorgio Agamben en passant par Landgrebe, Ricœur et J.-L. Marion¹⁶². Cette approche est louable, mais l'on peut

¹⁵³ *Ibid.* pp. 87–113 et pp. 117–122.

¹⁵⁴ G. Ruff, *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten „Freiburger Vorlesungen“*, Berlin, Duncker & Humblot, 1997.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 139–140.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 144–145.

¹⁵⁸ J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919–1923)*, Paris, Cerf, 2000.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 5.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 6.

¹⁶² *Ibid.*

regretter que J. Greisch accentue davantage les échos de la facticité dans la phénoménologie française du « tournant théologique » que les significations qui sont les siennes dans la phénoménologie théo-logique du jeune Heidegger. Le troisième et dernier objectif est plus prospectif : « Au terme de cette enquête, il nous faudra affronter la question la plus difficile et la plus délicate en même temps : celle de l'éventuelle actualité phénoménologique et herméneutique du programme heideggerien »¹⁶³. J. Greisch entend doubler l'optique généalogique d'une « optique actualisante »¹⁶⁴. Nous nous inscrivons ici dans ses pas, à cette différence près que l'actualité du jeune Heidegger pour la théologie et l'exégèse nous intéresse au moins autant, sinon plus, que son actualité pour la phénoménologie et l'herméneutique.

Au début du XXI^e s'ouvre la *troisième et dernière phase de l'interprétation*. Celle-ci s'amorce avec la parution en 2003 d'une étude pratiquement passée inaperçue : *Christentum der Endlichkeit*, de Maria Zaccagnini¹⁶⁵. L'auteur s'y fixe la tâche de reconduire la phénoménologie herméneutique de la religion à ses prises de position vis-à-vis de la théologie de son temps. La mise en œuvre de cette tâche prépare clairement la « possibilité d'un usage théologique de la méthodologie du jeune Heidegger »¹⁶⁶. Les analyses sont parfois « cavalières », et il est en un sens regrettable que l'auteur mette Heidegger en dialogue avec des textes théologiques de loin postérieurs à l'*EPR*. L'ouvrage a malgré tout un immense mérite : il démontre que la lecture heideggerienne de Paul écarte le christianisme comme religion instituée pour s'attacher au *christianisme de la finitude*, cœur de l'expérience chrétienne toutes époques confondues¹⁶⁷. Cette idée permet d'évacuer la confrontation stérile du jeune Heidegger avec un certain christianisme de la gloire, qui est presque toujours la référence des questions adressées à l'*EPR* dans la littérature secondaire ; questions qui ne peuvent donc déboucher nulle part dans la mesure où elles l'interrogent depuis un lieu à l'opposé de l'endroit où elle se situe.

L'année 2005 voit la parution de ce qui est sans doute l'étude la plus profonde et la plus solide étude du genre, à savoir *Heidegger, Aristote, Luther* de C. Sommer¹⁶⁸. Le réflexe généalogique y tient une large place, mais il n'empêche nullement l'auteur de prendre au sérieux les « diverses inflexions » du projet proto-heideggerien avant qu'il ne se fixe dans *SZ*. L'auteur prend pour base de son travail la célèbre déclaration de Heidegger à l'entrée du cours du SS 1923 : « Celui qui m'a accompagné dans mes recherches était le jeune Luther et mon modèle était Aristote » (GA63, 5) :

¹⁶³ *Ibid.*, p. 7.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ M. Zaccagnini, *Christentum der Endlichkeit. Heideggers Vorlesungen „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“*, Münster/Hamburg/London, LIT, 2003.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 9, voir également pp. 183–190.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 64 et p. 153.

¹⁶⁸ C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, PUF, 2005.

«Afin de recomposer le trajet qui part d'une phénoménologie théo-logique s'articulant en phénoménologie de la religiosité proto-chrétienne (1920–1921) pour se compliquer en anthropologie phénoménologique et ontologie herméneutique de la vie facticielle puis en analytique existentielle de l'être-là (1925, 1927), il faut envisager les deux axes croisés et pivotants des recherches du premier Heidegger: l'intérêt déterminant pour l'expérience proto-chrétienne du Nouveau Testament par le truchement de Luther et l'idée d'une destruction réitérative d'Aristote qui en procède»¹⁶⁹.

Aristote et Luther seraient donc les «deux sources majeures» des premiers cours de Freiburg et de Marburg et feraient l'objet d'une «reprise croisée» permettant d'«alimenter [et] [de] constituer l'opération rigoureuse d'une *conceptualisation phénoménologique* de certaines expériences insuffisamment pensées, voire impensées, par la tradition théologico-philosophique»¹⁷⁰. Si l'auteur dit fort bien que le projet de Heidegger dès 1919 se présente comme le «développement d'une conceptualité théo-logique propre au premier christianisme du Nouveau Testament», il insinue toutefois que cela fut davantage un moyen de retrouver un «*Ur-Aristoteles*» qu'une fin en soi¹⁷¹. La raison en est aussi simple que discutable: la période aristotélisante de 1921–1924 ne serait pas seulement le cœur chronologique de la décennie 1919–1929, mais aussi bien son cœur systématique. Cette thèse ne mérite peut-être pas le dernier mot, ne serait-ce que parce qu'elle relègue à l'arrière-plan les deux autres matrices déterminantes dans la formation de la conceptualité proto-heideggerienne (GA63, 5): la «matrice kierkegaardienne», qui constitue le «moteur existentiel du programme heideggerien», et la «matrice husserlienne», qui lui inspire sa «démarche éminemment phénoménologique»¹⁷². Il faudrait ajouter qu'elle ne s'embarrasse que trop peu de l'historicité de la démarche du philosophe, au sens où elle tend à négliger son dialogue, parfois crypté, avec les philosophes et les théologiens de son temps.

Un an plus tard paraît l'*opus* détonnant de Sean J. McGrath, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*¹⁷³. L'auteur se moque ouvertement de «violier la division traditionnelle entre le Heidegger I et le Heidegger II»¹⁷⁴; en quoi sa démarche a de quoi inquiéter l'historien des idées. Il n'en formule pas moins une hypothèse des plus stimulantes prenant son départ en marge des textes:

«L'interprétation idiosyncrasique de l'existence humaine que propose Heidegger n'est pas sans des motivations religieuses qui lui sont propres, en particulier la conviction luthérienne que Dieu est au-delà de notre portée, à tel point que nous ne sommes pas même capables de poser une question adéquate à son propos. La phénoménologie sans Dieu de *SZ* (en réalité une phénoménologie pour l'oubli de Dieu) recouvre une structure ontologique essentielle: la religiosité. Celle-ci doit être soigneusement distinguée de la *religio*, la vertu d'adorer Dieu. La religiosité est ce qui conditionne la possibilité d'être religieux; en tant que telle,

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 17–18.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 18 et p. 26.

¹⁷² *Ibid.*, p. 30 n. 1.

¹⁷³ S. J. McGrath, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy. Phenomenology for the Godforsaken*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2006.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 24.

elle est étroitement liée à la notion scolastique de *potentia obedientialis*, la capacité naturelle à recevoir un acte de grâce. La *religio*, par contraste, est une structure ontique, non pas la forme de notre être-dans-le-monde, mais *une* forme de celui-ci. Je définis provisoirement la religiosité comme un “être-devant-Dieu” (ou le “devant” est simultanément spatial et temporel, donc messianique et mystique), bien que d’autres descriptions soient possibles et même nécessaires»¹⁷⁵.

Réflexion éminemment pertinente, mais dont l’auteur se sert pour rapprocher subrepticement Heidegger de Thomas en faisant se rejoindre *SZ* et la théologie naturelle. Or, eu égard au corpus prioritairement concerné, l’attitude adéquate – et pour le coup fidèle à l’histoire des idées – eût été, nous semble-t-il, d’accentuer au contraire la relation de l’*EPR* à la théologie révélée.

En 2006 toujours, Benjamin D. Crowe publie *Heidegger’s Religious Origins*¹⁷⁶, étude particulièrement attentive au fonds luthérien de la proto-phénoménologie et prenant de ce fait pour guides deux notions-clés étroitement corrélées : la « destruction » et l’« authenticité ». L’auteur s’efforce d’« articuler une compréhension de la “destruction” qui rende justice au travail de Heidegger et le considère comme une tentative de réponse à la situation sociale, politique et culturelle de son temps »¹⁷⁷. C’est aussi là une façon d’insinuer que la destruction resterait d’une redoutable actualité, puisqu’elle permettrait d’atteindre un objectif qui est encore le nôtre aujourd’hui, à savoir « cultiver l’authenticité en tant que possibilité concrète pour des hommes et des femmes »¹⁷⁸. Avancer une telle chose, c’est parier sur le jeune Heidegger comme personne ne l’avait encore fait. L’ambition peut sembler démesurée, et sans doute l’est-elle en grande partie, mais elle a le mérite d’en appeler à épuiser les possibilités de la phénoménologie herméneutique de la religion au lieu de la destiner à la note de bas de page dans les futurs manuels d’histoire de la philosophie. En ce sens, l’apport le plus original de l’auteur est à situer dans la discussion des « origines religieuses » de Heidegger ; thème qui, en dépit des apparences, ne pointe que secondairement vers la dimension « biographique » de l’expression. Il conviendrait de remarquer que

« rien de ce que dit Heidegger n’indique clairement qu’il voulait donner une version formelle ou “neutre” de la foi chrétienne, une version acceptable pour la “simple raison”, à la manière de philosophes antérieurs comme Kant ou Hegel. Au contraire, Heidegger semble avoir rejeté avec force la notion traditionnelle d’“objectivité” comme l’idée attenante selon laquelle il y aurait des vérités éternelles de la raison. Il n’y a donc aucune indication claire de la part de Heidegger laissant à penser que son intérêt pour le christianisme primitif était purement “philosophique” »¹⁷⁹.

Retenons que les critiques adressées par Heidegger à la théologie ne le seraient pas à la foi comme telle, et qu’il n’est donc pas exclu que son travail ait servi ou

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. XIII.

¹⁷⁶ B. D. Crowe, *Heidegger’s Religious Origins. Destruction and Authenticity*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2006.

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 2–3.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 19.

puisse servir une nouvelle « articulation conceptuelle de la foi »¹⁸⁰. Et plus encore cette idée aussi lumineuse qu'audacieuse suivant laquelle la portée expérientielle de la phénoménologie herméneutique de la religion en ferait une « sorte d'homilétique »¹⁸¹. Par où il faut entendre, non que Heidegger pourrait devenir le nouvel emblème de la théologie pastorale, mais que sa proto-philosophie se présente comme un appel à une science facticielle devant servir à sa manière l'édification de l'homme, croyant ou non.

L'année 2007 voit la publication du livre de Pierfrancesco Stagi intitulé *Der faktische Gott*¹⁸². Derrière ce titre hardi et malheureusement jamais élucidé se cache une étude de grande valeur, car jusqu'ici la seule accordant à la phénoménologie herméneutique de la religion toute l'attention qu'elle mérite. En effet, l'auteur se donne le temps de parcourir les textes, qui ne sont jamais réduits aux quelques thèses emblématiques relatives à l'indication formelle, au temps, etc. La différence de résultat est tangible : on a plus expliqué, donc on a mieux compris. Ceci dit, le présupposé de l'étude ne va pas de soi. Il s'enracine dans une interrogation des plus banales : « Quel rôle joue l'expérience religieuse dans l'herméneutique de la facticité ? »¹⁸³. La réponse de l'auteur a de quoi surprendre : « l'expérience religieuse n'est qu'*indirectement* signifiante pour l'herméneutique de la facticité », car après la rupture avec le système du catholicisme en 1919, « il ne peut plus être question d'une influence directe de la *Weltanschauung* chrétienne de Heidegger sur sa philosophie »¹⁸⁴. Mais ne confond-on pas ici indûment l'expérience chrétienne et la vision chrétienne du monde que le philosophe s'est précisément efforcé de distinguer rigoureusement ? Quoi qu'il en soit, s'il est vrai que « l'expérience religieuse aide la philosophie [...] à se forger une vision plus claire de la vie facticielle »¹⁸⁵ et qu'elle le fait mieux que tout autre paradigme, alors il semble indispensable d'admettre son rôle matriciel dans la phénoménologie herméneutique du jeune Heidegger. Ce que l'auteur se refuse donc à faire le plus clair du temps, rabattant l'expérience religieuse sur l'expérience « *tout court* »¹⁸⁶. Il témoigne ainsi d'une attitude *démesurément sceptique*, car si la question n'est effectivement plus aussi simple que celle de savoir si Heidegger croyait ou non, on ne voit pas bien comment affirmer de manière péremptoire « qu'il n'y a pour Heidegger aucune continuité entre la vie facticielle et Dieu le créateur de cette vie »¹⁸⁷. De nombreux indices laissent à penser l'inverse. En résumé, il devrait être possible de montrer que, si « le Dieu *chrétien* "dit autre-

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 21.

¹⁸² P. Stagi, *Der faktische Gott*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 13.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 13 et p. 15.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 23. En français dans le texte.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 293.

ment” le Dieu facticiel»¹⁸⁸, le Dieu facticiel dit autrement, non pas tant le Dieu chrétien, que le Dieu *tout court*.

Clôtureons ce parcours avec le second ouvrage de B. D. Crowe consacré au jeune Heidegger : *Heidegger's Phenomenology of Religion*¹⁸⁹. Nous avons quitté l'auteur sur l'idée que l'*EPR* était pourvue d'un capital homilétique. Cette idée est reprise et développée ici, où il explique que les cours sur la religion pourraient contribuer au *perfectionnement spirituel* de l'homme, non au sens strict de son élévation dans la foi, mais au sens technique d'une *édification de son esprit critique*. Enracinant sa réflexion dans le présent¹⁹⁰, il soutient que la phénoménologie herméneutique serait capable d'apporter une «réponse philosophique méticuleuse au désenchantement du monde»¹⁹¹. C'est beaucoup lui demander, mais n'est-ce pas le meilleur moyen d'en justifier l'analyse quasi-exhaustive et de l'éprouver dans ses moindres possibilités ?

Cet aperçu de la littérature secondaire reste très lacunaire et nous l'assumons. Car par son objet très limité comme par sa méthodologie singulière, notre travail se propose comme l'antithèse la plus parfaite et néanmoins le meilleur complément – du moins nous l'espérons – d'une étude comme *Heidegger et l'hymne du sacré* d'Emilio Brito¹⁹². Plutôt qu'une grande synthèse tenant compte de l'ensemble de l'œuvre et de la quasi-totalité de la littérature qui lui a été consacrée relativement à un sujet donné, nous avons fait le choix d'une diérèse radicale dans les deux ordres, avec l'espoir cependant que cela éclaire ladite synthèse d'un nouveau jour. Maintenant que nous avons justifié le fait d'avoir privilégié les approches les plus originales parmi celles que l'examen de notre corpus restreint a générées, il nous revient de rejoindre le chemin autrefois emprunté par Heidegger, de nous mettre en chemin avec lui en le lisant et de tracer le nôtre en partant de son héritage, quitte à s'en écarter lorsque le sien se heurte à des rochers dogmatiques, se fracasse contre des énigmes religieuses ou se perd dans les sables de sa biographie.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 303. L'auteur cite Ricœur («Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu», in *Lectures 3*).

¹⁸⁹ B. D. Crowe, *Heidegger's Phenomenology of Religion. Realism and Cultural Criticism*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2007.

¹⁹⁰ B. D. Crowe, *Heidegger's Phenomenology of Religion*, p. 10.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 2.

¹⁹² E. Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven, Peeters, 1999.

PREMIÈRE PARTIE

PROBLÈMES DE MÉTHODE

ENVOI

La première partie du cours du WS 1920/1921 comporte quatre chapitres visant à dégager les grands paramètres méthodiques de l'examen de la religiosité proto-chrétienne livrée dans les cinq chapitres de la seconde partie. Il s'agit donc d'exhiber les fondements *philosophiques* spécifiques d'une approche renouvelée de la religion. Pour justifier son approche et pour en marquer toute l'originalité, Heidegger, au seuil du WS 1920/1921, semble ne pas renier ce qu'il soutenait déjà auparavant, à savoir que « l'attitude phénoménologique » relève d'une certaine « *nécessité* face au vécu religieux » (GA60, 319) et que « l'analyse <phénoménologique> radicale » est la seule « *thérapie* » ou l'unique « *salut* » de la philosophie face à la religion (GA60, 325). Parmi toutes les approches disponibles, elle seule, à ses yeux du moins, permet de retrouver le caractère originaire de la vie religieuse et d'apprécier correctement la manière dont celle-ci peut encore faire sens pour nous aujourd'hui. La phénoménologie sauve des errances résultant des incursions philosophiques classiques dans la sphère religieuse, parce qu'elle est en définitive la seule tentative de pénétrer cette sphère à partir de quelque chose qui transcende la philosophie elle-même dans son acception traditionnelle. Ce quelque chose n'est ni une position théorique, ni une croyance. Contre toute attente, il se révèle être de l'ordre d'un *affect*. Nous faisons référence à l'*humilité*, comprise comme l'*Einstellung* idéale du phénoménologue¹. Tout à la fois caution philosophique et caution théologico-religieuse de l'entreprise heideggerienne, cette humilité – n'excluant pas l'audace – dépasse pourtant les rôles qui lui sont reconnus au sein des domaines précités. Elle n'est pas une simple qualité d'esprit mais une véritable *hexis* exigeant du penseur d'adopter, eu égard à leur valeur fondatrice, leur historicité supérieure et leurs significations inépuisables, une certaine déférence vis-à-vis de l'expérience religieuse

¹ Concernant l'humilité chez le jeune Heidegger, dont les sources sont indéniablement religieuses (NT, Augustin, Bernard, Eckhart, Thérèse d'Avila, Luther, Thomas a Kempis, etc.), voir avant tout les correspondances avec Elisabeth Blochmann (HBB), Elisabeth Husserl (cf. T. Kisiel, *Genesis*, p. 112) et Elfride Petri-Heidegger (HEB).

et de son monde. C'est la condition indispensable d'une analyse phénoménologique de la religion qui se respecte et qui, se respectant, respecte également les particularités de la vie qu'elle étudie.

CHAPITRE I

DE L'EXPÉRIENCE DE LA VIE

FACTICIELLE À LA PHILOSOPHIE ET

RETOUR

§ 1. LA SPÉCIFICITÉ DE LA PHILOSOPHIE

1. L'insécurité comme particularité des concepts philosophiques

^[3] Il y a une indéniable « particularité des concepts philosophiques » (GA60, 3), et c'est d'elle que l'analyse doit partir, car c'est elle qui fait son unicité. « Dans les sciences positives, les concepts sont déterminés par leur intégration ordonnée dans un ensemble objectif ou matériel, et plus cet ensemble est défini, mieux les concepts sont connus. Les concepts philosophiques sont en revanche oscillants, vagues, multiples et fluctuants, comme cela se vérifie dans la variation des points de vue philosophiques » (GA60, 3). On trouve dans cette description une première raison de prendre le parti de la philosophie plutôt que celui de la science, ou plutôt d'une autre science. La philosophie n'est pas cloisonnée mais ouverte sur tout, attachée à rien d'autre qu'elle-même et donc libre. Cette liberté se paie : elle se voit souvent reprocher d'être imprécise, confuse, nébuleuse. Mais la philosophie n'abandonnerait son nomadisme pour rien au monde. La délimitation des concepts dont elle use est un moyen et non une fin. Elle se refuse à figer sa méthodologie comme sa terminologie, estimant que cela reviendrait à figer du même coup son objet. Or, ce qui l'intéresse, c'est de suivre cet objet dans sa mobilité fondamentale, ce qui implique de ne pas le considérer comme un banal « objet » (*Objekt*), non plus seulement comme un « objet » (*Gegenstand*), mais comme un « phénomène » (*Phänomen*) – quand bien sûr il se révèle en être un (GA60, 35–36). Il s'ensuit que les concepts philosophiques véhiculent une certaine « insécurité » (*Unsicherheit*), qu'ils sèment partout où ils sont employés (GA60, 3).

L'insécurité caractéristique des concepts philosophiques est prédonnée, inscrite à même les concepts philosophiques et non ajoutée au terme de l'analyse. Il appartient « au sens même des concepts philosophiques qu'ils demeurent incertains. La possibilité d'accéder aux concepts philosophiques est entièrement différente de

celle qui permet d'accéder aux concepts scientifiques» (GA60, 3). Dire que l'insécurité est immanente au sens des concepts, c'est d'abord et avant tout faire dépendre ces derniers d'un phénomène qui les précède et les conditionne, en l'occurrence l'instabilité du sol dont ils jaillissent et l'imprévisibilité qui lui est consubstantielle. Cette idée vise à montrer qu'il peut et doit exister une plénitude du concept philosophique opposée à la vacuité du concept scientifique. Le remplissement a priori du concept philosophique doit être strictement distingué du remplissement a posteriori du concept scientifique. Cela veut-il dire que le concept philosophique possède un sens originel tandis que le concept scientifique en serait privé ? La question est plutôt de savoir d'où provient le sens originel du concept philosophique et ce qu'il dit que le concept scientifique, lui, ne dit pas. La philosophie ne reçoit pas son sens d'un « complexe matériel objectif formaté dans lequel ses concepts pourraient venir s'intégrer afin de recevoir leur détermination » (GA60, 3). La philosophie est autonome : outre qu'elle se propose ses propres objets, elle se donne à elle-même sa propre loi et son propre sens ; aux antipodes de ce qu'on observe avec la science, parfaitement hétéronome, c'est-à-dire recevant sa loi et son sens des objets, extérieurs à elle, qui justifient son existence. Pour autant, la philosophie n'est pas une discipline qui se contenterait de réfléchir son propre dispositif. Elle n'est pas renfermée sur elle-même mais ouverte sur le monde de la vie conçu comme son *locus naturalis*. Au commencement, il y a la vie facticelle. La vie facticelle dans son indétermination. La philosophie hérite naturellement de cette indétermination et doit rester fidèle à la vie facticelle. Ce que la vie facticelle demande de la philosophie qui se donne pour tâche de la comprendre, c'est de se laisser instruire par ses phénomènes plutôt que de les instruire. Cela ne veut pas dire que la philosophie serait incapable de prendre position ou qu'elle devrait s'en abstenir, mais que chaque prise de position respecte le phénomène considéré, et donc que chaque concept philosophique est déterminé, pour ainsi dire, « casuistiquement ». Pour la philosophie, il en résulte notamment qu'elle ne pourra jouer pleinement son rôle qu'à développer une pensée *situationnelle*. Nous y reviendrons.

Il y a ainsi « une différence principielle entre science et philosophie » (GA60, 3). « C'est une thèse provisionnelle, qui se confirmera au cours de notre observation – il tient simplement à la nécessité d'une formulation langagière que cela soit une thèse, une proposition », ajoute le philosophe (GA60, 3–4). Contrairement aux apparences, cette distinction entre science et philosophie ne va pas de soi. Depuis la dissertation sur le jugement de 1913 jusqu'au cours du SS 1920, Heidegger ne se retient jamais d'associer science et philosophie, même si, bien entendu, cette conjonction est toujours placée sous le sceau d'une conception entièrement nouvelle de la scientificité de la philosophie et de la teneur philosophique de la science.

Il suffit de penser à « l'idée de philosophie comme archi-science » et à la circularité qui la caractérise en tant que la science primordiale se présuppose toujours elle-même (GA56/57, 15–17) ; une circularité qui demande à être « relevée » de telle manière qu'elle se laisse enfin voir dans sa nécessité et sa légalité essentielle (GA56/57, 16). Pensons également au cours du SS 1919 : Heidegger s'y montre parfaitement à l'aise avec les terminologies de Dilthey et Windelband, qui n'ont que trop souvent le mot *Wissenschaft* au bout de la plume, tout en précisant que les deux

penseurs sont allés jusqu'à penser la philosophie comme « science fondamentale » mais jamais comme archi-science (GA56/57, 164–168)¹. Et que dire du cours du WS 1919/1920 (GA58), où la philosophie phénoménologique devient « science originaire de la vie en soi » et où sont développés, non pas seulement le « sens de l'idée d'archi-science » (§ 1) et la problématique des « sols d'expérience de la science » (§ 15c), mais également les questions de la science comme « cohésion expressive de la vie facticielle » (§ 11) et « logique concrète d'un domaine de choses » (§ 16). Sans oublier la tentative, au cours du SS 1920, de séparer la « philosophie scientifique » de la « philosophie des visions du monde »² en se prévalant du plus célèbre mot d'ordre de la phénoménologie husserlienne, « l'idée de "*philosophie comme science rigoureuse*" » (GA59, 9).

Que s'est-il donc passé pour que s'opère dans l'esprit de Heidegger une disjonction terminologique si nette entre science et philosophie dès lors qu'une phénoménologie *de la religion* entre en jeu ? Tant que la philosophie phénoménologique n'avait affaire qu'à elle-même, elle pouvait continuer de se comprendre comme originairement scientifique. Mais maintenant qu'elle est amenée à sortir d'elle-même, à explorer son dehors, il semble qu'elle ne puisse plus revendiquer aussi facilement ce qualificatif. Il y a donc *tournant* et peut-être même *rupture* dans la considération heideggérienne des rapports entre science et philosophie. La communauté entre philosophie et science n'est que de façade. Il est de coutume de penser que la rationalité et les fins cognitives de la philosophie suffisent à l'identifier à une science, mais il n'en est rien. Au-delà des ressemblances superficielles, science et philosophie diffèrent fondamentalement dans ce à quoi elles conduisent : deux « comprendre » qui n'ont rien à voir l'un avec l'autre ou si peu (GA60, 4). La dimension herméneutique est le critère discriminant et déterminant. Seule la notion de *compréhension*, dont la définition ne cesse de s'enrichir et de se préciser tout au long de la période des premiers cours de Freiburg et singulièrement à l'intérieur du cours du WS 1920/1921, permet d'éviter la confusion ruineuse entre science et philosophie, car elle seule permet de juger ce qui est effectivement accompli à partir de chacun de ces deux domaines.

C'est parce que la philosophie se prend trop souvent pour une science qu'elle cherche son point de départ au-dessus de l'expérience vécue, à la manière dont Troeltsch, dans un autre contexte et suivant Schleiermacher, a soutenu que la théologie philosophique prenait son départ au-dessus du christianisme. Bien qu'ils aient tous deux soutenu le contraire, Windelband et Rickert ont toujours préféré le « procédé "nomothétique" » (Windelband) ou « méthode généralisante » (Rickert), qui résulte d'un désintéret pour l'individuel au profit du « genre » ou de la « loi », c'est-à-

¹ À cet endroit (GA56/57, pp. 164–168), Heidegger évoque la distinction diltheyenne entre *Natur- et Geisteswissenschaften*, ainsi que la distinction windelbandienne entre *Gesetzes- et Ereigniswissenschaften*.

² Voir à ce sujet les *Anmerkungen* sur la *Psychologie* de Jaspers de 1919–1921 (GA9, pp. 1–44). Dans la correspondance avec Rickert (HRB, p. 51–52), le livre de Jaspers est présenté comme le symbole du malaise qui envahit l'époque et qui justifie de revenir à une « philosophie scientifique ». Jaspers ne sait ni « voir » ni « interpréter » ; ce que peut donc, par opposition, la philosophie *authentiquement* scientifique.

dire l'universel»³, au «procédé “idiographique” ou “méthode individualisante”», qui «consiste à viser la saisie d'un événement absolument singulier – c'est-à-dire de ce qui ne s'est *jamais* produit *nulle part auparavant*»⁴. Censé mener de l'être au devoir-être⁵, le point de vue «*supra*-individuel» revendiqué par Rickert n'est pas authentiquement philosophique car, poussé à ses conséquences extrêmes, il établit l'inutilité même du philosophe et de son philosopher. En l'adoptant, on débouche en effet sur une science d'objet sans sujet – ou alors un sujet exclusivement «connaissant», *erkennendes Subjekt*⁶, et non *vivant* –; science qui n'a plus guère à voir avec la philosophie et peut-être même une philosophie au sens propre du terme. Il demeure bien, dans l'esprit de Heidegger, une communauté entre philosophie et science, mais seulement lorsqu'elles sont toutes deux entendues en un sens absolu. Toutefois, ce sens n'est plus tant celui qui vante l'idée de philosophie comme science que celui qui revendique l'idée suivant laquelle la science authentique ne peut être autre que philosophique.

Le véritable motif de l'éloignement d'avec le concept de science se rencontre d'après nous dans une lettre à Rickert datée du 15 mars 1921. Discutant la question de savoir si les «sciences de l'esprit» sont les «seules sciences philosophiques», Heidegger y revient précisément sur l'introduction méthodique de son *EPR*:

«À vrai dire, je vois les problèmes en rapport avec la question de la formation des concepts en philosophie, particulièrement en philosophie de la religion. Pour aller de l'avant ici, seule une connaissance intime et une parenté véritable avec les phénomènes eux-mêmes peuvent être d'un quelconque secours» (HRB, 54–55).

Ce sont les phénomènes religieux eux-mêmes qui ont pressé Heidegger de dissocier science et philosophie et de faire reposer la formation des concepts de la phénoménologie de la religion sur l'idée de philosophie comme science *de la religion* – voire comme science *de la foi* (GA60, 310) – et non comme *sola scientia*, c'est-à-dire comme science neutre et indifférenciée, pouvant facilement se dégrader en une vision du monde⁷.

³E. Dufour, *Les néokantiens*, Paris, Vrin, 2003, p. 127, vers H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [1899], p. 12, p. 75. Heidegger (GA56/57, pp. 166–168) renvoie à W. Windelband, «Geschichte und Naturwissenschaft», in *Präludiven*, Bd. II, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1914, pp. 142–145.

⁴E. Dufour, *Les néokantiens*, p. 127, vers H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [1899], p. 90.

⁵H. Rickert, «La conscience en général», pp. 167–169.

⁶*Ibid.*, pp. 174–175.

⁷En ce sens, il n'a pas totalement abandonné ses vues de 1916–1919 sur la nécessité de se positionner au plus près de la sphère religieuse; non à la limite de l'identification ou de l'absorption, mais au seuil de la dimension herméneutique de la donation religieuse originaire (GA60, pp. 304–305, 312). Le phénoménologue ne cherche pas à bénéficier de la «donation “absolue” authentique» (GA60, p. 312) qui est celle de l'homme religieux, mais à rejoindre le comprendre co-donné dans et avec cette donation.

2. Philosophie contre Weltanschauung

^[4] Heidegger constate rhétoriquement : « On fait de nécessité – l’incapacité de créations positives – vertu. On ne peut adresser à la philosophie le reproche de tourner continuellement dans les questions préliminaires que si l’on emprunte l’étalon de son appréciation à l’idée des sciences, et si l’on attend d’elle la résolution de problèmes concrets et l’édification d’une vision du monde » (GA60, 4). Est visé l’usage abusif – de Dilthey à Jaspers en passant par les néo-kantiens – du concept de *Weltanschauung*, dont la critique inaugurale remonte à l’introduction du KNS de 1919. Heidegger y renvoyait dos à dos l’idée de l’établissement d’une vision du monde comme tâche de la philosophie et l’idée de la philosophie comme base d’une vision du monde scientifique (GA56/67, 7–10). Il y a une incompatibilité fondamentale entre philosophie et *Weltanschauung*, car il n’y a tout simplement aucune « connexion » originelle entre elles ; quand l’histoire de la philosophie dit le contraire ou le laisse entendre, elle ment (GA56/57, 11).

C’est bien parce que Heidegger procède, dans le cours du KNS comme dans le nôtre, à une « séparation radicale », qu’il peut « désavouer toutes les conceptions de la philosophie admises jusque-là » (GA56/57, 11). Cela n’entraîne pas la disparition du *Weltanschauungsproblem* en tant que tel, mais au moins la radicalisation de sa « problématicité » (GA56/57, 12). La notion de vision du monde est maintenant prise « en général et comme telle – et non pas sous cette détermination-ci ou celle-là » (GA56/57, 12). Au lieu de viser la « formation » d’une vision du monde, la philosophie se tourne désormais vers la question problématique de son essence et de son interprétation à partir d’une cohésion significative débordant toute détermination particulière (GA56/57, 12).

En résumé, tous ceux qui espèrent, demandent ou projettent l’instauration d’une *Weltanschauung* – notion que notre philosophe compare à une « pièce de monnaie usée » (GA9, 23) – à partir de la philosophie, n’ont rien compris aux enjeux de la pensée contemporaine et n’ont donc pas leur place dans l’arène philosophique. De son côté, Heidegger cherche une « attitude fondamentale critique » qui prenne toute *Weltanschauung* établie à rebours en s’instituant comme le sol originaire de la pensée, auquel toute réflexion ultérieure devra rester attachée (GA9, 6). Il est encore prudent sur la nature d’une telle attitude, conscient qu’il est facile de la confondre avec ses avatars issus de visions du monde déguisées en philosophies pontifiantes. En d’autres termes, cette « attitude critique fondamentale » est toujours « en danger de méprise, ou plutôt de se précipiter dans des voies qui ne sont pas expressément visées, d’accentuer et de faire ressortir des tendances qui ne font pas partie du lot » (GA9, 6). Une préoccupation semblable est exprimée dans une lettre à Rickert datée du 27 août 1920, où il est simultanément question de Jaspers et du rapport entre le théorique et le religieux :

« Et peut-être que toute appréciation philosophique fera du tort au livre de Jaspers, puisqu’il ne rentre pas du tout dans cette dimension – de fait si, mais pas en ayant une conscience claire et explicite des problèmes. Ainsi, rien que des concepts comme “attitude”, “image du monde”, “forces intellectuelles” restent déterminés de manière vague sur le plan philos-

ophique. C'est déjà une question difficile de savoir si le comportement religieux ou éthique peut être caractérisé comme "attitude" – ou si le fait de parler d'une attitude religieuse ne signifie pas déjà une théorisation induite» (HRB, 51–52)⁸.

Ces prises de précaution traduisent un même souci : on ne saurait négliger d'être prudent dans la méthodologie qu'on adopte, dans la terminologie avec laquelle on procède et dans les buts qu'on se fixe. On ne devrait jamais s'engager dans une entreprise philosophique sans avoir préalablement déterminé avec précision la nature de son sol et de ses fondations, sans prendre la peine d'envisager la portée interprétative des concepts au moyen desquels on travaille, et sans annoncer la couleur de ses ambitions. Travailler à éclaircir et à expliciter les préconceptions et les précompréhensions de l'analyse : telle est l'étape numéro un, qui préserve l'entreprise philosophique de toute dérive pseudo-scientifique.

Pour clore l'examen de ce premier paragraphe, disons, en reprenant un concept forgé par Heribert Boeder, que la philosophie telle que l'introduit ici Heidegger se distingue par son caractère *logotechnique*, au sens où elle déconstruit plus qu'elle n'argumente⁹. Se démarquant difficilement et pourtant ostensiblement de toutes les sciences sans exception, elle vise clairement à faire sédition, à jeter le trouble et l'agitation dans les mondes pensés comme dans les mondes vécus. Elle propage son insécurité partout où elle passe, non pour le plaisir d'observer la « détresse » se propager, mais pour susciter l'appropriation de ce qu'elle déstructure et sa rétrocession au monde sous un jour nouveau, susceptible d'engendrer chez les plus courageux une dynamique d'être authentique (GA60, 5).

⁸ Nous mentionnons en note l'épineuse question de savoir si la critique heideggérienne de la notion de *Weltanschauung* dans son rapport à la démarche philosophique et à sa fondation, peut, en deçà de Jaspers, être assimilée à une critique de Dilthey (cf. notamment DGS II), dans la mesure où ce dernier valorise cette notion et qu'il est incontestablement l'une des sources de Jaspers. À ce propos, citons cette formule équivoque de Heidegger dans une lettre à Rickert (HRB, pp. 49–50) : « Jaspers n'est pas conscient de l'ampleur de la tâche, qui lui impose une fondation radicale de sa propre manière de voir et d'interpréter. D'un autre côté, nul ne voudra l'imiter sur beaucoup de points, et je voudrais dire que, à plusieurs égards, ce que Dilthey avait toujours imaginé s'est réalisé ». Ici, outre HJB et HRB, cf. J.-C. Gens, « La "communauté de combat" entre Heidegger et Jaspers », pp. 227–228.

⁹ Cf. H. Boeder, *Seditions: Heidegger and the Limit of Modernity*, trans. M. Brainard, New York, SUNY Press, 1997, p. 318 : « la logotechnique ne fait qu'indiquer l'endroit où l'on doit chercher [...] Ici, la tâche de la pensée ne peut être que celle-ci : éduquer l'oreille à ce qui est dit [...] Trop longtemps prostrée, non dans un sommeil dogmatique mais dans un vacarme critique, la pensée ne comprend plus sa propre parole ». La philosophie doit dépasser son moment critique, devenu infécond. Cela passe par une *destruction* – que Boeder appelle *Ab-arbeitung*, déstructuration – de la science (philosophique) ratiocinante et un retour aux fondements même du discours philosophique, où réside sa rationalité propre et originelle.

§ 2. L'INTITULÉ DU COURS : SA MODULATION ET SES IMPLICATIONS

1. Des intitulés conceptuels

^[5] Heidegger veut mettre ses étudiants à l'épreuve de la patience d'un concept nouveau de philosophie. Pour ce faire, il entend travailler sur la compréhension de l'intitulé du cours : « Introduction à la phénoménologie de la religion ». C'est à dessein qu'il projette une « clarification des mots » qui composent cet intitulé (GA60, 5). Selon qu'on accentue l'un au profit ou au détriment des deux autres, l'entreprise peut recouvrir un sens entièrement différent. Mais il ne suffit pas de prendre chaque mot de l'intitulé, « introduction », « phénoménologie » et « religion », et de faire jouer l'hyperbole pour savoir ce qu'il se passe lorsque l'un ou l'autre domine. Le sens ne varie pas dans l'association et l'intonation des mots, mais dans les échanges de relations, de teneurs et d'accomplissements possibles qu'ils peuvent susciter. Ainsi, le vrai problème n'est pas de savoir si les couples « introduction » et « phénoménologie », « introduction » et « religion », « phénoménologie » et « religion » ou « introduction » et « religion » sont nominalement liés ou comment ils peuvent l'être. Il n'en va pas d'une simple « affaire d'explication sémantique » (GA59, 33). La « plurivocité » masque toujours la « pluridirectionnalité des significations intentionnelles » (GA59, 33). Aussi, l'intérêt de définir un sens provisionnel pour chacun des termes de l'intitulé est de déterminer *où* et *comment* l'analyse *peut* et *veut* se mouvoir. S'agit-il d'une *introduction* à la phénoménologie de la religion, d'une introduction à la *phénoménologie* de la religion, ou bien d'une introduction à la *phénoménologie de la religion* ? Il importe davantage de voir que Heidegger tient préalablement les trois termes pour des « concepts » dont les précompréhensions doivent être tirées au clair (GA60, 5). Toutefois, il ne s'y essaie guère ici même, probablement car il considère avoir traité cette question en profondeur au semestre précédent :

« Ce qu'on qualifie comme “simple explication de mot” et maniement de “simples significations” forme une tâche et une visée qui présupposent une situation riche et justement accessible à coup sûr, dans laquelle seules des situations concrètes doivent pouvoir filtrer [...] Il ne s'agit pas d'une appréhension aveugle de significations qui s'imposeraient par hasard, non plus d'une simple annexion technique de l'une de ces significations à une configuration sémantique préformée. Le danger certain – il n'est précisément pas évité tout le temps et partout en phénoménologie, et l'on s'y laisse d'autant plus souvent prendre qu'on y est tenté – consiste à “arracher” les mots à leur “contexte” [...] » (GA59, 34).

En d'autres termes, la détermination des domaines et des effectivités de sens des mots « introduction », « phénoménologie » et « religion » ne peut jamais être détachée de l'expérience concrète et située, qui seule *donne* le sens ou les sens des mots – et Heidegger de préciser que les « situations concrètes ne doivent pas être confondues avec de vulgaires “points de vue” » (GA59, 34). C'est la manière dont la vie s'interprète toujours déjà elle-même qui sera à même de nous dire ce que peuvent ou ne peuvent pas signifier les mots « introduction », « phénoménologie » et « religion ». Ces mots, nous ne nous contentons pas de les penser et de les lire ; nous

nous vivons et nous comprenons en eux dès lors que nous les prononçons. Mais comment ? C'est tout l'enjeu de cette introduction de le découvrir en déterminant la « préfiguration » (*Vorzeichnung*) qui se dégage des expériences fondatrices que nous en faisons (GA59, 35). Il sera par conséquent exigé du phénoménologue qu'il dissocie au sein même de son expérience en première personne et en seconde personne ce qui relève de l'auto- ou de l'hétéro-donation brute et ce qui relève de l'auto- ou de l'hétéro-donation critique, précédé d'une certaine prise de distance. Toutefois, on se demandera à bon droit si cette dernière n'est pas d'emblée limitée dans son opérativité ? C'est en effet une gageure de penser que l'attitude phénoménologique peut cultiver sa résistance à tout ce qui menace d'en gauchir les nobles intentions sans quitter la vie un instant pour autant. Ici, le philosophe et phénoménologue ne peut espérer s'en sortir sans la *destruction* conçue comme un puissant un correctif aux tendances naturelles de l'attitude :

« la destruction phénoménologique – pièce maîtresse du philosopher phénoménologique – n'est donc pas sans direction ; elle n'appréhende pas incidemment la signification des mots, pour l'expliquer avec d'autres mots appréhendés. Elle n'est pas une démolition, mais un déconstruction "dirigée" » (GA59, 35).

Cela revient à dire que, dans le cadre précis qui est celui de la religion, l'advenue d'un sens infini dans un complexe de sens finis ne saurait trouver une explication ultime par et dans la phénoménologie à elle toute seule. La mesure de l'interprétation, s'il s'en trouve une, sera alors constituée par la notion d'« historique » qui fait elle-même « problème » (GA60, 5) – comme cela se révélera clairement dans la suite de l'introduction. Ainsi, la phénoménologie s'en tiendra aux manifestations historiques, au sens des structures de la vie religieuse *traçables* et *interprétables* parce que ramenées pour la plupart aux expressions d'un christianisme de la finitude.

Opérer ainsi ne revient pas à expulser Dieu hors du tableau de la situation herméneutique, pas plus qu'à nier le caractère de grâce qu'il infuse à toute vie qui s'engendre en lui et se tient devant lui (HBB, 14). Il s'agit plus simplement d'épingler les prérogatives de la phénoménologie de la religion et des concepts qui sont les siens. Heidegger écrivait en 1916 à Elfride Petri-Heidegger : « tout "concept" a sa limite, doit l'avoir s'il veut "concevoir" – s'il veut palper – et tout contact est déjà commencement de la destruction – du déchirement » (HEB, 45). La phénoménologie *ne peut pas tout*. Il en va donc des *limites* de la phénoménologie, plus particulièrement de la phénoménologie *de la religion*. Celles-ci sont doubles. Elles sont immanentes et conceptuelles d'une part, en ce que la phénoménologie herméneutique, si elle est capable de développer une approche tout à la fois cohérente, pertinente et féconde, ne saurait en aucun cas se proclamer « méthode ultime » et indépassable d'analyse de la religion – ce qui en ferait une dogmatique. Elles sont transcendantes et intuitives d'autre part, en ce que le comprendre phénoménologico-herméneutique, aussi extensif et tranchant soit-il, ne peut prétendre apercevoir l'ensemble des subtilités de la vie religieuse, mais aussi en ce que Heidegger ne ressent nullement le besoin de procéder à l'*Ausschaltung* de la transcendance divine. Nous y reviendrons.

Repartons justement de Husserl. Non du § 58 mais d'une note au § 79 des *Ideen I*. Le maître y parle de Dieu comme d'un « concept-limite nécessaire dans les discussions épistémologiques ». Bien que Heidegger se détache très nettement du contexte *erkenntnistheoretisch* de cette remarque, Dieu semble bien demeurer *mutatis mutandis* un concept-limite de sa propre phénoménologie. Il faut le dire à la place de Heidegger qui, de toute évidence, fait silence sur le sujet. Ce silence nous semble traduire une espèce de malaise qui, cette fois, n'est pas un malaise provoqué mais un malaise subi, encore que le philosophe s'astreigne à en dissimuler les signes. Élaborer une phénoménologie de la religion à partir d'une herméneutique de la facticité implique de dire tout ce dont une telle entreprise est capable et tout ce qu'elle doit se donner les moyens d'accomplir. Idéalement, cela exigerait également d'en marquer les limites – car elle en a, c'est certain. Or, ce n'est pas ce qui se passe dans notre cours, où Heidegger ne désigne pas clairement l'endroit où la phénoménologie va devoir s'arrêter, de gré ou de force. Sans être réellement menacé, le projet d'ensemble se trouve comme pris à son propre piège : celui de l'insécurité. Il est symptomatique que, dans la suite du paragraphe, Heidegger accentue successivement les termes d'« introduction » et de « phénoménologie », mais évite sciemment de déplacer le curseur sur celui de « religion » (GA60, 5–8). Les moments venus, il nous incombera de prendre le relais de son interprétation et d'interroger la portée de cet impensé.

2. Qu'est-ce qu'une introduction ?

^[5] Une « "introduction" à une science » comprend généralement : « a) la délimitation du domaine matériel ou domaine de choses ; b) la doctrine du traitement méthodique du domaine de choses (on peut regrouper a et b : établissement du concept, du but et de la tâche de la science) ; c) la considération historique des tentatives précédentes de poser et de résoudre les tâches scientifiques » (GA60, 5). La délimitation du domaine matériel ou du domaine de choses participe d'une introduction en ce qu'il faut bien déterminer *ce* sur quoi va porter l'analyse scientifique. La science en son sens classique – non phénoménologique – ne fonctionne certes pas sans objet : elle est toujours « science de ». Il sera toutefois défendu d'affirmer que ses objets sont des objets intentionnels, moins encore des vécus intentionnels. Si elle a bien affaire à l'expérience, et pas seulement au sens de l'expérimentation, elle ne remonte pourtant jamais à l'expérience de la vie facticielle. Pourquoi donc ? Parce que la doctrine du traitement méthodique qui dirige son exploration est viciée dans son fondement.

Prenons des sciences comme la biologie ou la psychologie, toutes deux préoccupées par le phénomène de la vie. Force est de constater qu'aucune de leurs analyses n'est guidée par une méthode projetant de voir la vie et de la comprendre *comme telle*, c'est-à-dire *telle qu'elle est vécue et dans sa signification propre*. Au contraire, il est toujours question de la vie telle qu'elle s'arrange dans un complexe plus vaste qu'elle-même et telle qu'elle signifie pour autre chose qu'elle-même. Biologie et

psychologie restent ainsi prisonnières du schéma réducteur sujet-objet et des concepts désincarnés qu'il impose. Nous parlons ici de concepts qui ne sont pas nés et n'ont pas grandi dans et avec la vie, mais qui lui ont été rétro-appliqués à partir de constructions théorétiques. Ces concepts veulent capturer la vie, la découper et la ranger dans des tiroirs dont elle ne sortira plus (GA59, 105–106). Pour ne s'en tenir qu'à la psychologie, un terrain que Heidegger a étudié à fond, disons que son matériau de base, la « sphère des phénomènes psychiques », est le bon, mais que ce à quoi elle le soumet s'apparente à une agression caractérisée (GA58, 42). Cette sphère est d'emblée « présupposée classifiable » (GA58, 243). Conséquence : « De la sphère de vécu dans un sens authentique, des figures de la vie, il n'est plus question ; la vie vivante est annihilée » et ne demeure que « l'obscurité du sens » (GA58, 243, 244, 90–92). Évitant la « voie de l'objectivation », le « connaître originel » que développe la phénoménologie doit, lui, être capable de « prélever des vécus directement dans la vie facticelle, sans faire le détour par la voie de la psychologie » (GA58, 243).

Continuons de réfléchir à la psychologie, car elle est un bon exemple du rôle que tiennent les tentatives historiques dans le développement de l'introduction à une science. En elle, « l'histoire des tentatives, celles visant l'acquisition de cohésions expressives théorético-scientifiques, est riche et embrouillée » (GA58, 87). À tel point qu'elle en vient à créer une « confusion irrésolue » dans « la détermination, la signification et la position » de la psychologie « par rapport aux autres sciences » (GA58, 87)¹⁰. Heidegger explique comment, en psychologie par exemple mais ce doit être le cas ailleurs, le problème de la dispute pour une méthode historique vient se surajouter au problème de la dispute pour telle ou telle psychologie expérimentale (GA58, 87). Cela ne suffit pas que la vie originelle soit perdue de vue ; il faut encore que les querelles d'autorité la fassent sombrer un peu plus dans l'oubli.

En résumé, la portée d'une « introduction » telle que l'entendent généralement sciences de la nature et sciences de l'esprit est bien trop limitée, confuse, voire trompeuse, pour convenir à ce que Heidegger entend proposer dans le cadre de son « introduction à la phénoménologie de la religion » (GA60, 6)¹¹. S'il s'interdit fermement de reprendre les schémas classiques, c'est qu'ils sont impropres à donner ce qu'il y a de plus philosophique dans la philosophie. Remarquons d'ailleurs que le cours du WS 1920/1921 est la première *Einleitung* véritable que donne Heidegger dans sa carrière d'enseignant et de philosophe¹². Aucun des intitulés des cours

¹⁰ Cf. GA58, pp. 89–90, où Heidegger retrace dans ses très grandes lignes l'histoire de cette confusion psychologisante quant au « soi » chez Démocrite, Platon, Aristote, les stoïciens, le christianisme et, dans les sciences de la nature, chez Kepler, Galilée et Newton.

¹¹ Sans doute ne serait-il pas inutile de chercher en quoi Heidegger a pu être déçu par une introduction parmi les plus célèbres de son temps et de surcroît censée figurer parmi les plus significatives pour son propre projet, en l'occurrence l'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* de Dilthey, probablement trop historiographique à ses yeux et d'ailleurs jamais achevée.

¹² C'est aussi la toute dernière, puisque aucun autre cours ou écrit ne porte le même titre et ne travaille dans le même sens. Ici, on ne se contente pas d'« importer » (*einführen*) la recherche phénoménologique, mais on s'interroge sur les moyens de la « commencer » (*einleiten*) et d'y « entrer » (*einleiten*). Heidegger a proposé, au SS 1919, une *Einführung* à la phénoménologie en lien avec les *Meditationes* de Descartes. Ce séminaire n'est pas publié à ce jour, mais il serait intéressant de voir

phères des années 1920 ne contient le mot *Einleitung*. Jamais le terme, dans ce qu'il implique pour l'exercice même de la philosophie, n'avait été développé de la manière dont il l'est au seuil de la phénoménologie de la religion. Désormais, il apparaît qu'on « reconnaît un philosophe à son introduction à la philosophie » (GA60, 6).

Dans le moment suivant de sa réflexion, Heidegger s'éloigne en apparence du thème de l'introduction pour retourner vers celui du rapport entre sciences et philosophie. En disant que les « sciences proviennent historiquement de la philosophie » (GA60, 6), il prend le risque d'attiser les polémiques. Cela se laisse-t-il vérifier historiquement ? La biologie, la chimie, l'histoire de la littérature, mais également la psychologie, la mathématique, la philologie et la théologie sont-elles vraiment des émanations, des produits dérivés de la philosophie (GA60, 6) ? Jusqu'à un certain point sans doute, dans la mesure où la plupart d'entre elles, sans en être toujours dignes, se réclament d'un *logos* dont on peut dire qu'il possède indéniablement un caractère philosophique. Mais c'est tout de même autre chose de suggérer que l'essence même du *logos* est ou ne serait *que* philosophique.

Ceci étant, Heidegger ne semble pas s'attacher à déterminer la nature exacte d'une *prôtè philosophia*. Il lui importe davantage de pointer un état de fait scandaleux, paralysant la philosophie. En situant *comme on le fait* l'origine des sciences dans la philosophie, on fait dépendre les sciences de la philosophie et l'on considère implicitement la philosophie comme la science par excellence, une sorte de *prôtè epistème*. Le préjudice est alors double. On disqualifie la philosophie une première fois en la considérant *seulement* comme science porteuse ; on la disqualifie une seconde fois en insinuant que l'autonomisation progressive des sciences positives ne fait que pointer son obsolescence (GA60, 6)¹³.

Le penseur précise encore que, non seulement les sciences proviennent historiquement de la philosophie, mais que c'est également le cas de leur « sens » (GA60, 6). Il y a comme une manœuvre visant à détacher le sens des sciences des sciences elles-mêmes. Pourquoi donc ? Cela n'est pas entièrement clair, mais gageons que c'est une façon de mettre en exergue le sol d'expérience dont nous parlions plus haut. Seule la notion de « sens » (*Sinn*) permet de discriminer cela qui, dans les sciences, est éventuellement encore fidèle au « sens originel » (*Ursinn*) de la philosophie et qui est encore digne d'être sauvé. La dissociation formelle-phénoménologique des sciences, de leurs productions et de leurs sens, représente donc le moyen de récupérer, par-delà la rétroprojection de l'histoire scientifique, ce qu'il y a de proprement philosophique dans certaines disciplines (GA60, 6). Là où il y a du sens, il doit y avoir du philosophique, même si celui-ci est recouvert par une épaisse pellicule de fausses interprétations et de confusions. Comment pourrait-il en être autrement puisque le sens est toujours relié à un *logos*, seul capable de l'engendrer ?

comment il se présente dans la mesure où Descartes se voyait comme un champion du commencement ou du recommencement de la démarche philosophique.

¹³ Les commencements de cette conception, de même que ses développements, ne sont ni datés ni détaillés. Heidegger évoque un moment donné où tout aurait basculé, mais ne donne aucune précision. C'est peut-être que ce moment ne peut être placé sur l'axe régulier du temps et de l'histoire.

Bien entendu, cette discussion n'a de sens que si l'on en vient à la question essentielle : « Qu'appelle-t-on *philosophie* ? » (GA60, 6). Aussitôt posée, cette question en appelle une autre, connexe, celle de « l'essence de la philosophie » (GA60, 7). Cette double question n'est pas soulevée au hasard. Ce n'est pas seulement qu'elle met en jeu et en relation les notions éminemment phénoménologiques d'essence et de philosophie, mais plus fondamentalement que cette *Einleitungsfrage* a déjà été posée, avec plus ou moins de succès, par les prédécesseurs de Heidegger (GA60, 7).

Disons un mot de l'essai de Dilthey justement intitulé *Das Wesen der Philosophie* (1907). A priori, il cumule un certain nombre de problèmes. Tout d'abord, il fait une trop grande place à l'histoire de la philosophie. Dilthey a bien sûr le mérite d'en questionner les fondements. Il le fait cependant à partir d'un présupposé pour le moins discutable, à savoir que les « faits » (*Tatsachen*) seraient la matière première de tous types d'histoire. Si ces faits sont souvent assimilés à des vécus, ceux-ci comptent pourtant moins que la manière dont ils sont ordonnés. Il émane ainsi de l'analyse diltheyenne un positivisme hautement discutable (DGS V, 360–361). Son rejet du transcendantalisme dogmatique procède d'une intention louable : montrer que la recherche des conditions sous lesquelles une conscience est à même de connaître barre finalement l'accès à l'expérience comme telle. En d'autres termes que la recherche des conditions de l'expérience empêche la thématization de cette même expérience. Cependant, il aboutit injustement à faire primer la téléologie du fait-vécu concerné sur son essence, et plus encore à faire correspondre l'essence de la philosophie à l'incarnation d'une série de fonctions téléologiquement reliées à un contexte (DGS V, 413). La philosophie ne s'en trouve-t-elle pas dépersonnalisée et dépossédée de l'autonomie dans laquelle elle est pourtant censée se fonder ? En résumé, Dilthey se révèle encore trop dépendant de la norme scientifique en philosophie (DGS V, 406–413) et n'a donc pas compris « l'histoire de la philosophie de manière réellement philosophique » (GA60, 7). « Pour la philosophie, écrit Heidegger, le fait qu'elle soit toujours à nouveau contrainte de clarifier sa propre essence n'est une défaillance que si l'idée de science est prise comme norme » (GA60, 7). Ce qui, donc, n'était encore que trop le cas chez Dilthey, que nous tenons pour l'interlocuteur privilégié et cependant masqué de Heidegger dans le contexte de cette question précise de l'essence de la philosophie.

3. Auto-compréhension de la philosophie, auto-position du philosophe

^[7] Heidegger enchaîne avec une série de questions devant permettre aux étudiants de se situer correctement dans la tradition philosophique et de voir en quoi les différents essais pour déterminer l'essence de la philosophie se sont soldés par autant d'échecs, même si certains systèmes ont parfois vu ou touché le graal sans pour autant parvenir à se l'approprier. Ces questions tournent toutes autour du « motif

originel de la philosophie» (GA60, 7). Où réside-t-il ? Par quels « moyens conceptuels et cognitifs » se l'approprier une fois retrouvés (GA70, 7) ? Ces moyens sont-ils eux-mêmes originels, c'est-à-dire philosophiques et non « empruntés à d'autres idéaux et notamment aux idéaux scientifiques » (GA60, 7) ? Poser de telles questions ne revient pas uniquement à favoriser une lecture critique de l'histoire de la philosophie, mais également à juger par soi-même de l'originalité et de la rupture que représente la conception de la philosophie et de son histoire introduite par Heidegger. Aussi s'agit-il tant d'aiguiser son sens critique vis-à-vis de l'histoire de la philosophie – c'est-à-dire d'apprendre les secrets de sa destruction puis de sa réappropriation, dans l'espoir de contrer ceux qui, sciemment ou non, la réduisent à un « beau discours ou une activité d'enregistrement » (GA60, 8) – que de montrer comment l'introduction à la philosophie offerte ici renverse cette même histoire afin d'entraîner la philosophie à s'auto-comprendre en même temps qu'elle se vit et se réalise effectivement et, ce faisant, atteste d'aventures et de péripéties qui lui sont absolument propres (GA60, 8).

Heidegger nous semble en somme appeler subrepticement ses étudiants à *comparer* ce qu'il est en train de leur exposer avec ce qu'ils savent par ailleurs. Ils devraient alors s'apercevoir que le motif originel de sa philosophie diffère principalement de celui des pensées qui l'ont précédé. D'abord, elle ne cherche ni Dieu, ni le savoir absolu, ni les limites de la connaissance, ni le sens téléologique de l'histoire, non plus une classification des systèmes, un ensemble de valeurs universelles ou une éthique adéquate à son temps. Ce qu'elle cherche en premier lieu, c'est la compréhension de sa propre tâche et de sa propre essence au travers d'une enquête sur le monde de la vie conforme à l'expérience qu'un individu lambda peut en faire. Ensuite, ses moyens cognitifs et conceptuels, quoiqu'ils proviennent pour une large part de la phénoménologie husserlienne, n'ont cependant rien de scientifique en un sens dogmatique et ne sauraient donc respecter l'approche husserlienne au détriment de la vie facticielle elle-même. Enfin, répétons que le motif de la philosophie phénoménologique développée par le jeune Heidegger est manifestement originel en ce qu'il est sa propre forme de vie et son propre idéal (GA60, 8).

Dans le cadre d'une phénoménologie de la religion, il se pose bien sûr la question de savoir si cette forme de vie et cet idéal ne peuvent pas coïncider avec des formes de vie et des idéaux religieux. C'était sporadiquement le cas entre 1916 et 1919, mais cela ne l'est plus en 1920. Nous serons toutefois amenés à remarquer que les moyens cognitifs et conceptuels employés ne sont pas sans entretenir un rapport ambigu à l'endroit de ceux mis en œuvre par certaines théologies. S'agit-il d'une dérive, voire d'une perte d'originarité pour la philosophie ? Seulement dans le cas où ces moyens théologiques prendraient le pas sur les moyens philosophiques et détermineraient à leur place le motif de l'analyse. Or, ce n'est pas ce qui se produit dans les réflexions que nous analyserons. Dans le principe, la philosophie heideggérienne ne s'interdit aucun recours ni aucun détour pour autant que ceux-ci ne deviennent pas prédominants dans sa manière de se comprendre et ne la privent pas du sens requis pour procéder à l'accomplissement de la tâche qu'elle a définie par et pour elle-même.

Nous avons compris que les « preuves et les définitions scientifiques » ne pouvaient servir « l'auto-compréhension de la philosophie » (GA60, 8). Nous apprenons maintenant que le remède à la maladie scientifique n'est autre qu'une forme supérieure de réflexivité, un retour sensé du « philosophe » sur lui-même (GA60, 8). Comment faire toutefois pour éviter que ce retour ne vire au solipsisme ? Il suffira d'établir une *connexion ontologique* entre le philosophe et son objet, c'est-à-dire entre le philosophe et la vie facticielle elle-même. Comprenons bien que la vie facticielle n'est pas l'*objet* de la philosophie au sens où le tout de la nature est par exemple l'objet des sciences de la nature.

Ce qui fait la particularité du philosophe, c'est qu'il provient lui-même de son objet. La consubstantialité du philosophe et de la vie facticielle est une découverte tout à fait neuve et pour le moins extraordinaire. Au lieu de faire du philosophe une activité séparée prenant son départ au-dessus de la vie, Heidegger le ramène dans l'orbe du monde de la vie. Le philosophe est lui-même une expérience de la vie facticielle, et il est donc soumis aux mêmes fluctuations et aux mêmes oscillations que cette expérience. Aussi sa méthode et son essence ne sont-elles pas, comme dans les sciences, caractérisées par la fixité ou bien arrimées à quelque loi positive (GA60, 8). L'expérience du philosophe est originellement un vivre la facticité plus immanent que toute méthode. Précisons qu'on ne saurait pour autant parler de dépendance ou de conditionnement dans un sens péjoratif du philosophe à l'expérience de la vie facticielle. Le constat de leur profonde intrication ne marque pas l'impossibilité de l'indépendance du philosophe mais au contraire la condition de possibilité de la reconnaissance de sa liberté. Si philosophe et expérience ne font qu'un, alors le premier reste à tout moment effectivement libre de se déterminer comme il l'entend.

§ 3. LE DÉCHIFFREMENT DE L'EXPÉRIENCE DE LA VIE FACTICIELLE

1. Le concept (de) « facticiel »

¹⁹⁾ La fin du second paragraphe a permis d'introduire la notion « fondamentale » d'« expérience de la vie facticielle » (GA60, 8). Il faut désormais montrer en quoi elle est le réquisit insurpassable de la considération du philosophe comme de celle de tout type de vécu :

« Qu'appelle-t-on "expérience de la vie facticielle" ? "Expérience" désigne : 1. l'activité expérimentielle, 2. ce qui est expérimenté à travers cette activité. Nous utilisons cependant à dessein l'expression dans sa double signification, car c'est précisément le fait que le soi qui fait l'expérience et ce qui est expérimenté ne se déchirent pas qui exprime l'essentiel de l'expérience de la vie facticielle. "Faire l'expérience" ne veut pas dire "prendre connaissance", mais se confronter au fait que les figures de ce qui est expérimenté *s'imposent à nous*. L'expression a aussi bien un sens passif qu'un sens actif. "Facticiel" ne signifie ni naturellement-réel, ni causalement-déterminé, ni réel au sens d'une chose. Le concept "facticiel" [*Der Begriff „faktisch“*] ne doit pas être compris à partir de présupposés théorético-

cognitifs spécifiques ; il ne devient compréhensible qu'en regard du concept d'«historique»
» (GA60, 9).

La définition de l'expérience de la vie facticielle proposée se veut la plus complète possible. Commençons par noter la duplicité de sens de l'expérience. L'«expérience» est d'abord l'accomplissement de l'expérience, ensuite la teneur de cette même expérience. Si elle est d'abord effectuation, c'est parce que le comprendre originel laisse apparaître une «domination du *sens d'accomplissement*» (GA58, 261). Cette domination s'origine dans la «*spontanéité*» de la vie, qui dicte son sens – comme signification et comme d'orientation – à l'existence avant toute autre détermination (GA58, 260–261). L'expérience en son sens actif est donc ce qui forme ou informe l'expérience en son sens passif, ou la teneur de cette expérience, autrement dit ce qui est expérimenté (GA60, 304–305 ; GA58, 261). La domination du sens d'accomplissement de l'expérience de la vie facticielle, de sa dimension active, ne doit cependant pas masquer que son action est en lien étroit avec le contenu. Pour respecter l'intégrité de l'expérience, mieux vaut parler de «teneur» (GA58, 248–249). Le sens de la teneur de l'expérience a partie liée avec le monde. Non plus d'abord en ce que l'expérience est toujours accomplissement dans le monde, mais en ce qu'elle est toujours en même temps accomplissement intrinsèquement mondain et mondanéisant. Les deux faces active et passive de l'expérience possèdent donc le monde en commun. Deux faces qui sont elles-mêmes reliées par une sorte de plan caché qui permet de faire tenir le tout et sert en quelque sorte de balancier. Nous faisons référence au sens référentiel ou relationnel dont nous aurons à reparler, comme de l'ensemble de cette configuration tripartite.

Pour l'instant, retenons que «se confronter» à et «s'affirmer» adéquatement – tout à la fois activement et passivement – vis-à-vis de la vie facticielle et en elle exige d'abord de ne pas se faire une fausse idée du «“facticiel”» (GA60, 9). Il est étonnant que Heidegger introduise cette notion en termes de *concept*. Si le concept désigne certes ici quelque chose qui se rapporte avant tout au soi, à la vie du soi et au monde soi, l'expression *Der Begriff „faktisch“* laisse tout de même perplexe. Aussi l'approche initialement conceptuelle du facticiel nous semble-t-elle viser en premier lieu à dire ou à déterminer ce que le concept concerné *n'est pas*.

1) Le facticiel n'est pas une réalité naturelle, car la réalité qu'il prédique se situe en deçà de la nature. Heidegger n'a rien contre la nature, l'état de nature ou l'attitude naturelle. Mais s'y tenir revient à s'enfermer dans un domaine matériel ou domaine de choses alors même que le but est de rejoindre un sol d'expérience (GA58, 92). C'est le cas avec la psychologie philosophique qui, en rapprochant le facticiel du naturel, s'est vue contrainte d'endosser une méthode empruntée aux sciences de la nature afin d'envisager cette nouvelle entité (GA58, 90–92, cf. également 89, 92, 216).

2) La même psychologie a par ailleurs tenté de faire du facticiel une réalité cho-sale. Son inclination à tout objectiver et tout généraliser l'a conduite à une *réification* inacceptable de la vie (GA58, 188). La détermination du «*psychique* comme objectivité réifiée» fait automatiquement disparaître les caractères – ou les catégories – d'ipséité et de mondanéité pourtant indispensables à la définition de la

vie facticielle ainsi qu'à son interprétation. En résumé, penser la vie facticielle à partir de et comme réalité chosale ne peut pas et ne pourra jamais conduire à « l'expérience fondatrice du monde du soi » (GA58, 223).

3) Enfin, le facticiel n'est pas non plus causalement déterminé. Ici, ce sont des tendances plus dures et moins philosophiques de la psychologie qui sont visées. Il pourrait s'agir du courant très influent de l'*Assoziationspsychologie*. La « loi d'association » est présentée par notre philosophe de la manière suivante : c'est « la rencontre ou la conjonction facticielle de deux sensations [qui] provoque une situation dans laquelle la réapparition de la première sensation entraîne automatiquement celle de la seconde » ; c'est là une loi causale typique » (GA58, 215). Il va de soi que le facticiel au sens où l'entend Heidegger n'a rien à voir avec ce genre de loi, car il n'est en rien semblable à une sensation, à l'origine d'une sensation ou bien le résultat d'une sensation dans son acception classique privilégiée ici¹⁴.

Ce qu'*est* le facticiel maintenant. Commençons par rappeler que ce que Heidegger nomme ici le « concept “facticiel” », appliqué à l'expérience de la vie, a précédé dans son esprit la formation du concept de facticité (GA60, 9). T. Kisiel en a livré une généalogie qui a permis de montrer que le « *locus classicus* du terme est dans le “hiatus irrationalis” post-kantien entre l'a posteriori et l'a priori, où la *facticité* est couplée à la *logicité* puis séparée de cette dernière, spécifiquement chez Fichte »¹⁵. Cette même généalogie l'a par ailleurs conduit à préciser qu'« après l'avoir discuté dans sa signification néo-kantienne, Heidegger s'est approprié le terme à la fin du cours SS 1920 pour se référer à la réalité première de l'expérience de la vie facticielle, déjà chargée de sa propre “logicité” herméneutique ; faisant ainsi s'effondrer la distinction post-kantienne »¹⁶.

Le rapport à Fichte, directement et par le truchement de Lask et des autres néo-kantiens, a été étudié en profondeur¹⁷, ce qui nous dispensera d'y revenir trop longuement ici. En revanche, il n'est pas inutile de formuler quelques remarques à propos du précieux survol historico-philologique de la notion que donne T. Kisiel dans une étude désormais classique : « L'émergence du champ conceptuel de la

¹⁴ Notons en passant que ces trois tendances typiques dans la considération scientifique du facticiel achèvent un mouvement de *dévitualisation* auquel il s'agit justement de mettre un terme. Ce mouvement, qui se distingue paradoxalement par sa capacité à pétrifier la situation, est parmi ceux qui imposent le « primat du théorique » (GA56/57, pp. 84–83). Or, ce primat est une véritable « suprématie » : il doit être brisé et le courant remonté jusqu'au domaine originaire du pré-théorique (GA56/57, p. 59).

¹⁵ T. Kisiel, *Genesis*, pp. 496–497. Cf. également T. Kisiel, « Edition und Übersetzung: Unterwegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen », in O. Pöggeler & D. Papenfuss (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. III, Frankfurt a. M., Klostermann, 1992, p. 93.

¹⁶ T. Kisiel, *Genesis*, p. 497.

¹⁷ Cf. A. Denker, « Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophischen Anfänge Heideggers », *Fichte-Studien*, 13, 1997, pp. 35–49 ; repris comme « The Young Heidegger and Fichte », in T. Rockmore (ed.), *Heidegger, German Idealism & Neo-Kantianism*, New York, Humanity Books, 2000, pp. 103–122.

facticité dans l'œuvre de jeunesse de Heidegger»¹⁸. Partant de l'usage de Kant et de l'idéalisme allemand, le spécialiste s'arrête tout particulièrement sur la fin du XIX^e et sur les usages de la notion qui ont probablement influencé le jeune Heidegger au moins autant que Fichte. Que ce soit chez Dilthey, Husserl, Rickert ou Natorp¹⁹, le terme *Faktizität* est le plus souvent synonyme de *Tatsächlichkeit*, de fait ou d'état de fait, et ce dans un sens fortement épistémologique. Un usage que notre philosophe ne pouvait que reprocher lorsqu'il décide d'adopter la notion dans sa phénoménologie herméneutique de la vie.

Mais l'appropriation heideggérienne se détermine au moins de deux manières vis-à-vis de la *Begriffsgeschichte* du terme *Faktizität*: a) contre l'idée de Natorp selon laquelle c'est seulement dans une éthique – de surcroît théorique, travaillée théoriquement – que la détermination de l'individuel facticiel devient un problème dominant; b) pour la mention hapaxique, dans l'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* de Dilthey, de la facticité en tant que «réalité originelle vivante», au même titre que l'histoire ou que la volonté²⁰. Avec cette dernière conception, nous approchons du centre nerveux du facticiel. En effet, ce que Heidegger a reconnu et identifié grâce à Dilthey, c'est l'identité, encore brumeuse, entre le facticiel et l'historique. Dans le paragraphe que nous étudions, cette identité n'est pas affirmée comme telle, mais il est tout de même précisé que le facticiel ne devient compréhensible que dans la mesure où il est relié au concept de l'«historique» (GA60, 9). Or, nous savons que l'historique se trouve en germe dans l'*Habilitationsschrift* et plus encore dans la conférence inaugurale de 1915 *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (GA1, 425); deux œuvres-clés de la période durant laquelle Heidegger est le plus profondément et positivement influencé par Dilthey²¹.

La compréhension du facticiel en tant qu'historique s'éveille donc en premier lieu à travers la lecture de ce dernier. Pensons à la thématization du *soi*, considéré comme le trait d'union entre le facticiel et l'historique chez l'un comme chez l'autre penseur. Par ce chemin, nous rejoignons également la problématique de l'«historicité immanente à la vie», formule dictée par Heidegger pendant la dernière heure du cours du KNS, mais non reprise dans la version publiée²². Cela dit, il est sans doute plus capital encore de noter que la première vraie rencontre du facticiel et de l'historique dans la pensée du jeune Heidegger s'accomplit sous l'égide de la vie religieuse. O. Pöggeler le suggérerait déjà dans la postface à la seconde édition de son maître-ouvrage : que la vie facticelle soit historique, Heidegger l'a vraiment réalisé

¹⁸T. Kisiel, «Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers», *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986–1987, pp. 91–120.

¹⁹Cf. W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905) ; E. Husserl, *LU I* (1900) ; H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892) ; P. Natorp, *Sozialpädagogik* (1899).

²⁰T. Kisiel, «Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers», pp. 93–94. T. Kisiel renvoie au *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems* (Berlin, Reuther & Reichard, 1918) de Natorp ainsi qu'à DGS I, p. 141.

²¹Cf. l'introduction de G. Fagniez à la conférence de 1915 dans *Philosophie*, 103, 2009, pp. 3–11.

²²T. Kisiel, *Genesis*, p. 55.

en enquêtant sur le christianisme primitif²³. Si tel est le cas, c'est précisément grâce à Dilthey. En effet, dans le renvoi de T. Kiesel au seul passage de l'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* où le terme « facticité » est placé à côté de celui d'« historique » et qualifié de « réalité originelle », il n'est pas précisé que Dilthey s'exprime à propos de la vie religieuse et de son autonomie (DGS I, 141). Certes, la vie religieuse ne se voit attribuer ici aucune exclusivité. Elle n'en garde pas moins une certaine primauté.

Est-ce la conscience de l'ambiguïté du rôle matriciel de la vie religieuse qui pousse Heidegger à préciser au terme de notre passage que l'expérience de la vie facticelle est une « zone de danger » (GA60, 9)? Officiellement, c'en est une car c'est là que se jouent les ambitions de la science. Mais ne peut-on pas penser que c'est là également que se jouent ou devraient se jouer les ambitions de la religion authentiquement vécue, comprise et interprétée par une phénoménologie théologique ?

2. Science et vision du monde : entre Husserl et Dilthey

¹⁹⁾ La définition du facticel, la mention de son rapport constitutif à l'historique et la prise à revers de ses mésinterprétations permettent de revenir sur l'analyse comparative entre science et philosophie. L'idée exprimée est toujours la même : science et philosophie sont principalement différentes (GA60, 9). Il est somme toute impossible de les comparer strictement, puisqu'il n'existe aucun étalon adéquat. Pourtant, « tous les grands philosophes, écrit Heidegger, ont voulu élever la philosophie au rang de science » (GA60, 9). Comment y voir autre chose que « l'aveu d'une défaillance », dans la mesure où cette aspiration même traduit que la philosophie n'est pas son propre modèle (GA60, 9)? Certains ont cru que le critère de la « rigueur » (*Strenge*) permettrait de juger du niveau scientifique de la philosophie (GA60, 9–10). N'est-ce pas davantage le niveau philosophique de la science qui devrait retenir toutes les attentions? Tel est l'avis de Heidegger, qui critique par là même la façon dont le critère de la rigueur fut placé au-delà de la science comme de la philosophie, à la manière d'une idée régulatrice (GA60, 9–10). La rigueur est autre chose qu'une idée. Elle est un concept possédant une qualité identique au concept (de) facticel dont nous avons parlé plus haut : celle de concerner le soi qui s'y applique avant tout autre chose. En cette qualité même de *concept ipséisé*, le « sens originel de la rigueur ne peut être que philosophique et non scientifique » (GA60, 9–10), car la science ne pense pas – comme la philosophie – son propre effort à l'écart de ce qu'il implique en termes de connaissance ajoutée.

Il est évident que Heidegger s'explique ici avec Husserl qui, dans le *Logos-Aufsatz* de 1911, en appelle à la tradition socratique-platonicienne ainsi qu'à Descartes pour illustrer ce que doit être la « volonté pleinement consciente d'une science rigoureuse » qu'il entend ranimer (HLA, 292). Notre penseur n'a rien à

²³O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, ²1983, p. 327 n.

redire lorsque son maître dénonce dans la philosophie romantique un « affaiblissement ou une dénaturation de l'instinct de constitution d'une science philosophique rigoureuse » (HLA, 292). Après s'en être inspiré, lui-même en est venu à rejeter la « pulsion » (*Trieb*) anti-scientifique qui a poussé une bonne partie de sa génération à se réfugier dans une espèce d'irrationalisme (GA58, 24 ; GA59, 23–29). La philosophie n'a certes rien à voir avec ce genre de *Schwärmerei*. Il n'en demeure pas moins que Husserl a fondé sa propre phénoménologie sur l'idéal ou l'idée scientifique de rigueur bien davantage que sur son concept proprement philosophique. C'est qu'il attribuait à la philosophie des « besoins théorétiques » exigeant d'être satisfaits sans reste (HLA, 289). Heidegger, lui, pensait fermement que la philosophie devait au contraire se débarrasser de l'illusion d'avoir de tels besoins.

Gardons-nous d'interpréter trop strictement l'idée husserlienne d'après laquelle la philosophie doit être pensée comme *scientia* dans la mesure où celle-ci, amenée à devenir la « plus haute de toutes les sciences », n'est pas censée frayer éternellement avec toutes mais plutôt les dominer d'en haut (HLA, 298)²⁴. Reconnaissons malgré tout que la critique heideggérienne continue de concerner Husserl pour cette raison bien simple que celui-ci n'accorde pas le moindre rôle à l'historicité du philosophe, pourtant le marqueur déterminant de la rigueur philosophique, sa reconnaissance reflétant la manière la plus juste de prendre toute la mesure d'une pensée et du lieu d'où elle s'exprime²⁵. C'est que l'énigme philosophique par excellence n'est pas la connaissance de la *mathesis*, mais la connaissance de la vie, et donc la vie elle-même :

« La rigueur de la science philosophique n'est pas la même que dans la science mathématique, elle n'est pas la rigueur d'une argumentation contraignante. Mais la philosophie n'est pas de ce fait moins rigoureuse que la mathématique ; d'ailleurs la rigueur mathématique n'a précisément rien de la rigueur au sens absolu. – Rigueur de l'expression philosophique signifie : concentration sur l'authenticité dans les liens vitaux au sein la vie concrète elle-même » (GA58, 251)

Cette concentration est celle qui fait défaut à Husserl, qui divisait la sienne entre les choses mêmes et la constitution d'un discours ultime à leur propos. Mais c'est également celle qui manque en partie à Dilthey, qui ne s'avancait vers la vie que derrière un bouclier théorique. Ces deux auteurs, qui furent sans doute les deux guides les plus déterminants de Heidegger dans son chemin vers sa propre pensée,

²⁴ *Scientia* plutôt que *sophia*. Cf. W. Biemel, « Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie », in W. Biemel, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, *Schriften zur Philosophie*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1999, p. 86. Husserl critique les « courants de sagesse » (*Weisheitsstreben*) en HLA, p. 331.

²⁵ En marge de cette discussion, on peut également se demander si la critique heideggérienne ne sert pas à défendre Dilthey contre quelques-unes attaques de Husserl dans le *Logos-Aufsatz*. Notre penseur ne remet pas en cause la lutte de son maître en phénoménologie contre l'historicisme qui dégénère en relativisme historique. Il reconnaît cependant à Dilthey le mérite d'avoir effleuré ce que Husserl n'a pas même entrevu (du moins jusqu'à une certaine date fort tardive), à savoir l'historique, qui est donc le ressort implicite de la critique de l'idée de philosophie comme science rigoureuse. Nous reviendrons plus loin sur ce dialogue triangulaire, dont les néo-kantiens ne sont pas absents.

partagent donc une velléité de classification et de hiérarchisation qui les a conduits l'un comme l'autre à rapprocher science et philosophie autour de l'idée d'une rigueur commune²⁶. Et ces deux auteurs sont aussi bien ceux que Heidegger nous semble renvoyer dos à dos dans le passage suivant de son cours :

«L'effort constant de la philosophie pour déterminer son propre concept appartient à son motif authentique. En revanche, la philosophie scientifique est dans l'impossibilité de récuser le reproche d'en rester éternellement à des prolégomènes "épistémologiques". La philosophie doit être libérée de sa "sécularisation" en une science, mais aussi en une doctrine scientifique des visions de monde. La relation de descendance de la science vis-à-vis de la philosophie doit être positivement déterminée. Aujourd'hui, on adopte le plus souvent le point de vue du compromis : la philosophie serait une science particulière cependant que sa tendance générale viserait à présenter une vision du monde. Mais, dans cette affaire, les concepts de "science" et de "vision du monde" restent vagues et inexpliqués. Comment parvenir à l'auto-compréhension de la philosophie ? » (GA60, 10).

Notons d'abord que l'effort de la philosophie pour conquérir son propre concept n'équivaut pas à une philosophie de la philosophie au sens où l'entendent Husserl comme Dilthey ; une philosophie de la philosophie rendue nécessaire par la volonté d'obtenir une connaissance universelle absolue, qui ne devait partir du soi que pour mieux le dépasser et le replacer dans un ensemble plus décisif que lui ; une philosophie de la philosophie qui les a conduits à demeurer dans l'antichambre de la philosophie qu'est la problématique de la fondation de la science ou, mieux, de l'a priori. L'effort de la philosophie pour conquérir son propre concept implique qu'elle se décentre d'elle-même pour laisser apparaître l'*ipse philosophus* et qu'elle s'interdise de le laisser disparaître à nouveau derrière une idée de philosophie dans l'exacte mesure où toute idée de philosophie en dépend absolument.

Demandons-nous ensuite en quel sens peut-on rendre Husserl et Dilthey responsables d'une «sécularisation» (*Säkularisierung*) de la philosophie à deux visages ou deux niveaux – en science et en doctrine scientifique des visions du monde ? Heidegger ne déplore pas le fait que la philosophie ait perdu l'empreinte religieuse dont elle fut marquée pendant des siècles, mais plutôt la disparition de l'«ésotérisme» qui l'a parfois caractérisée et qui avait le pouvoir d'en faire un champ séparé, inviolable et privilégié. Non par son contact avec la divinité *per se*, mais par son lien direct aux raisons profondes de l'existence et son désir de se comprendre à la lumière de sa pratique du monde de la vie plutôt qu'à l'aune d'une théorie des lois régissant l'apparition et l'interaction des objets dans cette même *Lebenswelt*. La sécularisation évoquée est ainsi synonyme de la perte de la «spécificité» (*Eigentümlichkeit*) de la philosophie et de ses concepts (GA60, 3).

Faisons enfin remarquer que l'idée sous-jacente à la critique heideggérienne suivant laquelle la philosophie aurait montré, à certains moments-clés de son histoire, sa véritable nature ou son essence et serait parvenue à se penser autrement que comme la quête d'une science ultime ou d'une vision du monde englobante, en

²⁶ Ici, Heidegger apporte en quelque sorte une première réponse critique – et néanmoins constructive – à la question qu'il posera clairement au SS 1925 : «Dilthey et Husserl se sont-ils vraiment rencontrés en perçant chacun de leur côté leur tunnel dans le massif de la philosophie ? » (GA20, p. 30).

l'occurrence comme une méditation sur l'expérience de la vie facticelle, prend le contre-pied total de ce que Husserl déclare au début du *Logos-Aufsatz* de 1911 : « depuis ses tout premiers commencements, la philosophie a toujours prétendu être une science rigoureuse », mais « à aucune époque de son développement la philosophie n'a pu satisfaire cette prétention d'être une science rigoureuse, pas même pendant la période moderne, qui avec toute la diversité de ses orientations philosophiques, progresse, depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, en une marche essentiellement unifiée » (HLA, 289). Ici, l'approche husserlienne et l'approche heideggerienne divergent sur deux points fondamentaux : quant au critère censé déterminer le devoir-être de la philosophie d'une part, quant à son histoire elle-même d'autre part. Ces deux points sont étroitement corrélés, car il n'est pas d'*idée de la philosophie* sans une certaine *idée de l'histoire de la philosophie* et sans une certaine *philosophie de l'histoire*.

C'est est peu dire qu'une claire conscience de ce lien fait défaut dans la pensée husserlienne, du moins dans celle que Heidegger est en mesure de connaître au seuil des années 1920. Cette carence peut et doit être rapprochée du strict rejet de l'historisme, approche d'emblée dégradée au rang d'« historicisme », terme popularisé par Rickert que Husserl tient pour équivalent d'un « relativisme historique » (HLA, 323–341)²⁷. Heidegger montrera que, moyennant sa destruction préalable, l'historisme relève par certains aspects d'une analyse de la conscience. Son maître ne pouvait l'admettre, convaincu que la région-conscience n'avait rien à voir avec les « faits » de la vie empirique (HLA, 323). Bien que Husserl s'en soit défendu (DHB, 123), nous savons que cette conviction ressortissait en même temps à une critique voilée de Dilthey. Mais, à son tour, ce dernier a pointé une limite essentielle de l'idée husserlienne de philosophie en se demandant si celle-ci était vraiment autre chose qu'un « nouvel avatar de la quête platonicienne d'invariable » (DGS V, cxii). Heidegger rejettera bientôt toute la philosophie scientifique de son époque dans des termes similaires pour avoir éludé avec plus ou moins d'habileté l'historicité de la conscience. Il n'en reste pas moins qu'il reconnaît à la critique husserlienne de Dilthey une certaine justesse : une philosophie qui entend retrouver son essence ne saurait s'éparpiller dans une vision du monde au risque de la diluer davantage encore qu'elle ne l'est déjà.

Cette critique, qui ne concerne pas seulement Dilthey mais encore les néo-kantiens de Heidelberg ainsi que Jaspers, occupe tout le premier paragraphe du cours du KNS de 1919 ainsi qu'une bonne partie des *Anmerkungen* de 1919–1921. Ici et là, elle est moins radicale que ce qu'on en dit généralement, du moins lorsqu'elle concerne directement Dilthey. La raison générale en est que la *Weltanschauungsphilosophie* diltheyenne est à l'origine une « philosophie de la vie » (*Lebensphilosophie*) dont les intuitions et les percées furent déterminantes dans l'hétéro-détermination – car il y en a nécessairement une part – de la

²⁷ Cf. H. Rickert, « Geschichtsphilosophie », in W. Windelband (Hg.), *Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, Heidelberg, Winter, 1907 pp. 321–420.

phénoménologie herméneutique mise en œuvre par le jeune Heidegger²⁸. La raison particulière et corollaire en est que l'idée diltheyenne de *Weltanschauung* n'est pas aussi figée qu'on ne cesse de le répéter dans l'exacte mesure où sa « racine ultime » n'est autre que la « vie » (DGS VIII, 78–79). Certes, cette vie n'est pas encore qualifiée de facticelle, mais nous vérifions cependant que Dilthey n'a pas totalement biffé l'origine vivante et vitale de toute *Weltanschauung*.

Le problème est que cette vie devient rapidement la prémisse d'une « déduction scientifique » qui ne peut que nous en éloigner (GA60, 10). Comme pris de vertige devant la vie comme telle, Dilthey s'est efforcé d'en « rassembler » les manifestations ou les expressions en un « savoir objectif et universel », en d'autres termes de procéder à son « objectivation » (DGS VII, 79). Cette objectivation devait ensuite devenir la base d'une intégration des expressions conflictuelles de la vie historique dans un système à la fois pluraliste et cohérent grâce à la méthode comparative²⁹. Or, Heidegger a vu bien avant Gadamer que la tendance de Dilthey à la typologisation était une « fuite facile face au problème de l'historicisme »³⁰. En témoigne la manière dont l'antinomie des visions du monde rebondit finalement sur le terrain de la conscience historique³¹. Pour les besoins du système, Dilthey est en quelque sorte conduit à voir une « répétition » d'expériences se ressemblant où il n'en est point (DGS VIII, 79, 81).

Pour clore cette confrontation triangulaire entre Husserl, Dilthey et Heidegger, il n'est pas inutile de déplacer la discussion sur le terrain théologico-religieux. Au début de sa *Weltanschauungslehre*, Dilthey écrit que, si elle veut prendre toute la mesure de la conscience historique, « la philosophie devrait une fois pour toutes se débarrasser de son aversion trompeuse pour la théologie [...] afin d'exhumer leur vraie connexion <située> dans le fait qu'elles proviennent toutes deux de la même

²⁸ Et il faudrait encore étudier la question de la nature « phénoménologique » d'une partie de la pensée diltheyenne. Cf. J.-C. Gens, *La pensée herméneutique de Dilthey*, pp. 87–136, en part. pp. 103–113. Pour ne retenir qu'un exemple plus directement lié au jeune Heidegger : lorsque Dilthey explique avec ses propres mots que de l'entrelacement entre intuition de la vie et intuition du monde émerge l'« expression de la vitalité de la vie », et que la « relation de cette expression à la vie comme telle n'est pas celle de la pensée à d'autres états spirituels, mais de la vie à la conscience de la vie, à ce qui est vécu, expérimenté, aperçu dans sa totalité, dans le lien de la vie propre au monde » (DGS VIII, p. 17), il recueille aisément l'assentiment de Heidegger. En revanche, ce dernier ne pouvait guère accepter que Dilthey caractérise par la suite ce « vivre propre », qui a certainement constitué l'un des modèles important de ce qu'il appellera la *vie du soi*, comme quelque chose de « téléologiquement structuré » (DGS VIII, p. 18). Cette détermination supplémentaire est précisément de celles qui visent à créer une correspondance artificielle entre *Lebensphilosophie* et *Weltanschauungsphilosophie*, ou à faire de la seconde le prolongement naturel comme logique de la première.

²⁹ J. Grondin, « La solution de Dilthey au problème du relativisme historique », *Revue internationale de philosophie*, 57, 2003, p. 475. J. Grondin note que c'est d'ailleurs ce qui fait de Dilthey le « plus grand représentant de l'*Aufklärung* au sein de l'historicisme, mais peut-être aussi le dernier hégélien ». Par où sa « destruction des présuppositions de l'antinomie de la conscience historique » ne fut pas assez radicale.

³⁰ Cf. H.-G. Gadamer, « Die Philosophie und ihre Geschichte », in F. Ueberweg (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Basel, Schwabe, 1998, p. xviii.

³¹ J. Grondin, « La solution de Dilthey au problème du relativisme historique », p. 475.

intuition humaine vitale et vivante du monde et de la vie» (DGS VIII, 14)³². D'après cette remarque, il apparaît que Dilthey ne contesterait pas l'idée que philosophie et théologie peuvent sur un certain plan partager le même *logos*. Et par un hasard qui n'en est peut-être pas un, nous trouvons dans une lettre de Husserl à Dilthey les moyens de prolonger cette réflexion en direction de la religion :

«La théorie phénoménologique de la religion exige donc, ou encore *est* selon sa partie principale, exactement ce que *vous exigez* toujours à nouveau, retour à la *vie intérieure*, aux "formes de vie" qui parviennent à une compréhension effective avant tout en revivant les motivations intérieures. Ce revivre et ce comprendre est la conscience intuitive concrète à partir de laquelle nous créons la religion comme unité idéale, ou encore pouvons et devons porter à la clarté et à une exhibition fondatrice les différences entre la prétendue religion et celle qui est effectivement valable, et les connexions d'essences lui appartenant. L'historique-facticiel [*das Historisch-Faktische*] sert ici d'exemple lorsque nous sommes orientés vers le pur idéal. Mais si nous jugeons le fait historique lui-même du point de vue de sa validité, on peut dire que : ce comportement religieux facticiel [*faktische religiöse Verhalten*] est le véritable, car *en général*, pour des raisons idéales, est légitime un comportement religieux dont la valeur réside dans un contenu de motivation de *tel* genre en rapport à des "présupposés" de *tel genre*» (DHB, 124–125).

Ici, nous voyons à la fois tout ce que la réflexion heideggerienne sur la religion doit à Husserl comme à Dilthey – le retour à l'intériorité de la vie, l'attachement aux expressions concrètes de la conscience intuitive, l'association visionnaire entre le facticiel, l'historique et le religieux – et tout ce qui l'a conduit à se séparer d'eux – l'idée de la religion comme unité idéale et repère axiologique. Sans négliger qu'il y a indiscutablement davantage de subtilités et plus de différences entre les théories de la religion développées respectivement par Husserl et Dilthey que cet extrait de lettre n'en présente, relevons ce qui retint probablement Heidegger de se limiter à leurs tentatives. À savoir ce geste, injustifié à tous points de vue, par lequel ils imposent à l'expérience vécue de la religion une téléologie qui lui est parfaitement étrangère. Et notons enfin qu'ils n'opèrent pas différemment avec la philosophie. Ce pourrait être un argument en faveur d'un rapprochement entre philosophie d'une part et théologie et religion d'autre part. Mais à quoi bon tenter ce rapprochement à partir d'un plan qui, en vérité, ne les concerne en aucune façon ? Pour Heidegger, le recoupement possible se situe dans un usage particulier du *logos*, et certainement pas dans le *télos* d'un usage soi-disant général de ce même *logos*. Nous y reviendrons en d'autres circonstances. C'est peut-être la raison pour laquelle, dans notre cours, Heidegger refuse d'attribuer un « objet » – qui serait alors synonyme de *finalité* – à la philosophie et stigmatise comme une sorte de « recours à une intuition mystique », qui n'a pas sa place ici en tant qu'il écrête dangereusement le problème, ceux qui cherchent à tout prix à lui en imposer un (GA60, 10).

³²Deux remarques ici : 1) nous traduisons *Lebens- und Weltanschauung* par « intuition de la vie et du monde » et non par « vision du monde et de la vie » car, ici, Dilthey ne nous semble pas parler des *Weltanschauungen* déjà typologisées, mais de ce qu'il croit être à leur origine, c'est-à-dire une certaine intuition, *Anschauung* ; 2) précisons que dans le présent contexte, Dilthey estime que l'« art » (*Kunst*), en particulier la « poésie » (*Dichtung*), provient lui aussi de la même source que la philosophie et la théologie.

3. Contra *Natorp*

^[10] Après avoir renvoyé Husserl et Dilthey dos à dos, Heidegger va s'engager de suite dans une nouvelle polémique. «Le point de départ du chemin vers la philosophie» n'est pas quelque but prétendument placé au-devant de l'existence, mais l'«*expérience de la vie facticielle*» (GA60, 10). Problème: «il semble que la philosophie nous fasse à nouveau sortir de l'expérience de la vie facticielle. En effet, ce chemin ne conduit en un sens que *devant* la philosophie et non *jusqu'à* elle» (GA60, 10). Cette aporie peut-elle être surmontée? Puis-je rester auprès de l'expérience de la vie facticielle et cependant philosopher constructivement, ou dois-je me résoudre à admettre que, dès lors que je philosophe, je ne peux faire autrement que de m'en détacher? En réalité, cette alternative ne concerne que la philosophie qui se présuppose au-dessus de la vie, c'est-à-dire la pensée qui ne reconnaît point le philosophe comme une modalité possible de l'expérience de la vie facticielle parmi d'autres modalités.

Parce que nous peinons à nous découvrir dans le cas contraire, Heidegger prône un «retournement du chemin» (GA60, 10). En théorie, ce chemin devrait nous mener de l'expérience de la vie facticielle dans la philosophie. Mais comme nous avons trop longtemps délaissé la vie pour reconnaître que le philosophe en est partie intégrante et pour y ancrer notre activité philosophique, nous emprunterons ce chemin dans le sens qui nous mène de la philosophie, qui nous est devenue en quelque sorte plus familière que la vie, à l'expérience de la vie facticielle, dans l'espoir d'apercevoir en définitive qu'on n'a pas quitté la sphère de la philosophie pour celle de la vie, mais qu'on a retrouvé la sphère de la philosophie dans celle de la vie. Ce retournement (*Umwendung*) n'est pas aussi «simple» que «diriger la connaissance vers d'autres objets»; comme s'il suffisait de réorienter sa philosophie vers la vie plutôt que vers la connaissance (GA60, 10). Pour être opératoire, il exige quelque chose de bien plus «radical», en l'occurrence une «*conversion* authentique» (*eigentliche Umwandlung*) de l'*ipse philosophus* (GA60, 10). Il s'agit là d'un véritable renversement copernicien, car je ne pars plus d'une situation idéale mais d'une situation facticielle. Je ne philosophe plus selon les canons de telle science ou telle vision du monde, mais selon ce que l'expérience de la vie facticielle seule – mienne, tienne ou tierce – *me donne à comprendre*. Je ne me hisse pas à une synthèse théorique toute faite, mais reviens à l'expérience de la vie facticielle elle-même, dont le comment continue, dans une sorte de cercle herméneutique vertueux, de nourrir perpétuellement mon *Erlebnis* de la philosophie.

Pour Heidegger, cette conversion distingue fondamentalement la philosophie comme phénoménologie herméneutique de la philosophie comme psychologie générale telle qu'on la rencontre dans le «néo-kantisme» de Marburg, en particulier celui de Natorp (GA60, 10–11). Puisqu'il n'est guère envisageable ni utile de retracer la confrontation de Heidegger avec ce dernier de manière exhaustive dans

le contexte du présent travail³³, nous renvoyons aux travaux qui font le point sur le sujet et nous limitons ici au point qui fait l'objet d'un litige explicite en proposant un détour par le cours du KNS.

Dans le passage du cours du WS 1920/1921 qui nous occupe, l'argument restitué et la terminologie critiquée indiquent clairement que Heidegger se réfère à l'articulation entre sujet et objet dans la pensée natorpienne et plus particulièrement dans l'*Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* de 1912 (GA60, 11)³⁴. Pour Natorp, nous le savons, rien n'est jamais donné à la conscience immédiatement. Nous n'avons pas d'intuition originaire de la chose même mais pouvons seulement connaître des objets, autrement dit des donnés médiatisés par les visées, scientifiques ou autres, au moyen desquelles nous nous y rapportons. Il y a donc toujours déjà un processus d'«objectivation», c'est-à-dire une conversion du vécu originaire ou immédiat en conceptualité (NAP, 196). Pour Natorp, cette médiation ou cette construction du vécu immédiat au travers de la conceptualité est par ailleurs nécessaire pour le rendre utilisable par la pensée (GA56/57, 102). Mais la tâche du philosophe est loin de se limiter à entériner ce constat. Elle est aussi de remonter ce processus initial d'objectivation par un processus inverse et complémentaire de «subjectivation» (NAP, chap. VIII). La subjectivation sert à *reconstruire* comme totalité concrète un vécu originaire que l'objectivation nous présente comme totalité abstraite. En d'autres termes, la subjectivation doit permettre de reconstituer le plus précisément possible le «sens intégral du subjectif» tel qu'il est donné avant toute science ou toute analyse (NAP, 70, 192).

Si l'objectivation semble posséder un caractère passif et la subjectivation un caractère actif, Natorp ne voit aucune contradiction entre les deux processus. Bien au

³³ Cf. avant tout J. Stolzenberg, *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994 ; puis C. v. Wolzogen, «“Es gibt”. Heidegger und Natorps “praktische Philosophie”», in A. Gethmann-Siefert & O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, pp. 313–337 ; T. Kisiel, *Genesis*, pp. 130–134 ; J. Van Buren, *The Young Heidegger*, part. p. 155, p. 257, pp. 307–313 ; J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, pp. 129–131, pp. 145–149 ; A. Xolocotzi, *Der Umgang als „Zugang“*. *Der hermeneutisch-phänomenologische „Zugang“ zum faktischen Leben in den frühen Freiburger Vorlesungen Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002, pp. 189–193 ; F. de Lara, *Phänomenologie der Möglichkeit*, pp. 164–174 ; S.-J. Arrien, «Natorp et Heidegger: une science originaire est-elle possible ?», in S. Jollivet & C. Romano (éds.), *Heidegger en dialogue (1912–1930)*, Paris, Vrin, 2009, pp. 111–129 ; D. Zahavi, «Comment examiner la subjectivité ? À propos de la réflexion : Natorp et Heidegger», in S.-J. Arrien & S. Camilleri (éds.), *Le jeune Heidegger (1909–1926)*, Paris, Vrin, 2011, pp. 95–118.

³⁴ Dès novembre 1913, il écrit à Rickert que nombre de ses lectures – K. Marbe, Natorp, Husserl, Lipps, etc. – lui ont fait entrevoir l'importance de la «question de la psychologie en tant que science et [de] son rapport à la philosophie» (HRB, pp. 13–14). Aussi n'est-il pas étonnant qu'il en soit venu à proposer au WS 1919/1920 une série d'exercices sur l'*Allgemeine Psychologie* de Natorp, non publiés à ce jour. T. Kisiel («Das Entstehen des Begriffsfeldes “Faktizität” im Frühwerk Heideggers», p. 94 n. 16 et p. 97 n. 23) dit avoir retrouvé dans le *Nachlass* de Heidegger un travail de F.-J. Brecht rendu à l'occasion de ces exercices. Heidegger mentionne lui-même ces exercices dans une lettre à Rickert (HRB, p. 48).

contraire. Ils dépendent en fait foncièrement l'un de l'autre (*NAP*, 62, 71). L'objectivation est la condition nécessaire de la subjectivation subséquente : sans elle, la subjectivation ne pourrait donner de *connaître* ce qui se trouve dans la conscience et qui ne peut donc être saisi que *logiquement*, avant qu'on pense à retrouver son sens concret et complet (GA59, 100 ; GA56/57, 105). Il s'ensuit qu'il n'y a pas le chemin de l'objectivation et celui de la subjectivation mais un même chemin que nous empruntons successivement dans les deux sens : connaître et reconnaître, et reconnaître et reconnaître, etc. (GA60, 11). À l'infini (*NAP*, 77 sq.). Heidegger nous livre le meilleur résumé de ce qu'il nous faut retenir sur ce point :

« 1. la *correspondance exacte* entre la tâche de l'objectivation et celle de la subjectivation ;
 2. le caractère *fondateur* de l'*objectivation pour* la subjectivation. En d'autres termes, on ne peut pas reconstruire ce qui n'a pas d'abord été construit (*NAP*, 200). Objectivation et subjectivation ne désignent alors rien d'autre que deux directions différentes du chemin de la connaissance : de la manifestation à l'objet et de l'objet à la manifestation [...] Le processus de l'objectivation a son but lointain et infini dans l'unité de l'objectivité, qui est unité de la légalité de la conscience. Et la loi de cette légalité est justement le but infini de la voie de la connaissance opposée, à savoir la subjectivation [...] Dans le principe, seule la légalité de la méthode de l'objectivation et de la subjectivation, les deux directions de la connaissance, est absolue » (GA56/57, 105–106).

Les termes soulignés laissent entrevoir le type de reproche qui se profile. La critique heideggérienne est tournée vers une dimension intenable de la psychologie natorpienne, en l'occurrence son « exploitation scientifique de la sphère du vécu » (GA56/57, 107). La difficulté vient de ce que la méthode de la reconstruction n'accomplit pas ce qu'elle est censée accomplir dans la mesure où, quoiqu'en dise Natorp, elle est elle-même une objectivation (GA56/57, 107). Elle l'est en vertu de la « continuité » qui lie et corréle objectivation et subjectivation et qui tient de l'unité originelle de la conscience vécue autant – sinon plus – que de la méthode³⁵ ; en sorte que la « reconstruction est forcément construction – et être constructif, cela est le propre de l'objectivation – et en tant que tel cela est théorétique » (GA56/57, 107). Il faut ainsi se convertir à la phénoménologie, car elle seule propose une ipséisation qui ne relève pas de l'objectivation et ménage donc un accès vers le domaine originnaire de la conscience ou la sphère du vécu originnaire. La phénoménologie ne détache pas l'« ob-jet » – comme ce-qui-se-tient-devant – de l'« objet » (*Objekt*) pour le « rétrocéder à un sujet » renonçant *par principe* à élucider le phénomène du – *se* – connaître qui préside à leur interrelation (GA60, 11). De manière toute différente, la phénoménologie, se libérant de la dichotomie entre le sujet et l'objet, rattache le penser à l'expérience en mettant au jour l'« intuition herméneutique » qui permet de naviguer entre les deux sans jamais quitter de la sphère du vécu propre (GA56/57, 116). Or, nous allons voir immédiatement que cette intuition herméneutique, « dépourvue de toute position théorético-objectivante et transcendante », ressortit principalement au fait que notre vécu possède toujours déjà le « caractère de monde » (GA56/57, 117). Et ce qui le montre n'est pas la *reconstruction* mais la *destruction* : tel est le sens de l'« authentique conversion » exigée ici par Heidegger.

³⁵ Pour Natorp, voir *NAP*, p. 38, 82210–213, 221–228 et 319.

4. Effondrement du schéma sujet-objet, émergence d'un monde ambiant

^[11] L'évocation du processus bicéphale de l'objectivation et de la subjectivation vise à montrer que Natorp a totalement manqué l'expérience de la vie facticelle et le sens qui est le sien. Heidegger entend pour sa part exhumer cette expérience « tout à fait particulière », car c'est « *en elle* que se profile un chemin vers la philosophie » et « *en elle* que s'accomplit aussi le retournement qui conduit à la philosophie » (GA60, 11). Nous retrouvons la relation d'inclusion que nous pointions plus haut et qui manquait chez Natorp. Après s'être montré destructif, Heidegger s'affiche ici plus constructif en avançant que la « difficulté » de saisir l'existence de cette relation d'inclusion comme son caractère déterminant pour la refondation de la philosophie exige d'indiquer la « caractéristique *vorläufig* du phénomène de la vie facticelle » (GA60, 11). En usant de cet adjectif souligné, notre penseur fait manifestement signe vers cette propriété de la vie facticelle d'anticiper – ce qui est une forme de comprendre ou de pré-comprendre – des *possibilités d'existence*. Et tout aussi bien vers le fait qu'il y a quelque chose d'épiphanique dans l'expérience de la vie facticelle. En elle s'ouvre des possibilités imprévues : celle de philosopher sur un sol originaire en est une, privilégiée, parmi d'autres, comme celle de faire une certaine rencontre avec Dieu – nous nous en expliquerons plus loin.

Pour l'instant, Heidegger se contente de mettre en avant que la caractéristique anticipante de l'« expérience de la vie » en fait quelque chose de « plus que la simple expérience de la prise de connaissance » (GA60, 11). Pour s'en convaincre, il suffit de considérer notre rapport à la réalité non plus sous l'angle d'une rencontre cognitive entre un sujet et ce qui se tient devant lui, mais « sous le point de vue de la teneur de l'expérience » : alors « ce qui est vécu » (*das Erlebte*) apparaît comme « “monde” » et non plus comme objet (GA60, 11). Il s'ensuit que l'expérience de la vie n'est pas réductible au fait de s'avancer vers les choses pour les connaître mais s'offre comme la « totalité du positionnement actif et passif de l'homme face au monde » (GA60, 11).

Seule une phénoménologie qui a rompu avec toute théorie de la connaissance est en mesure de voir cela. Car une telle phénoménologie n'est absolument plus tenue par le schéma sujet-objet. Le sens du sujet n'est plus d'être une entité déterminée théoriquement pour connaître. Il est désormais d'être un « soi » toujours déjà *in mundo* en quête de compréhension de soi. De même, le sens d'un objet n'est plus d'être une entité déterminée théoriquement pour être connue. Il est désormais d'être un monde qui toujours déjà entoure le soi et forme son lieu primaire de vie et de compréhension. « Le “monde” est ce dans quoi on peut *vivre* », dit Heidegger ; qui précise a contrario cette évidence oubliée entre parenthèses : « on ne peut pas vivre dans un objet » (GA60, 11). Notons bien que c'est aussi la raison pour laquelle les *Lebensphilosophen* qui continuent de prendre la vie comme un « fait » objectif ne parviennent pas à comprendre cette vie dans sa relation au monde qui la porte et l'entoure. En sorte que dans l'expression *das Erlebte als Welt*, le « comme » est fondamentalement herméneutique et non apophantique (GA60, 11).

À partir de là, Heidegger peut introduire le terme-clé de « monde ambiant » (*Umwelt*) pour désigner la sphère au cœur de laquelle l'expérience de la vie facticelle se structure pour ainsi dire spontanément (GA60, 11). Relevons d'emblée que le philosophe caractérise ici l'*Umwelt* également comme « milieu », et faisons remarquer que ce terme appartient au lexique diltheyen où il a lui-même le sens de « monde » (GA60, 11 ; DGS VIII, 12–16). Cela dit, Heidegger ne le reprend pas sans en adapter la signification. Chez Dilthey le *Milieu* est caractérisé comme « monde externe » (*Aussenwelt*), comme ce qui est « différent du soi » ou « autre que le soi et objectif », et qui est appelé à rencontrer le « sujet » pour créer des connexions nouvelles de vie et de sens (DGS V, 16).

Chez Heidegger, le « milieu » ou « monde ambiant » est par opposition un monde qui se confond avec le soi et qui transcende toute subjectivité et toute objectivité en ce qu'il fait signe vers la racine de la vie, soit ce lieu originel où le soi et le monde se découvrent entrelacés et mutuellement déterminés. Comme son nom l'indique, le monde ambiant est ainsi le monde où le soi se trouve toujours déjà situé et où se manifestent *d'elles-mêmes* des connexions de vie et de sens, à partir de ce que le soi rencontre avant toute saisie conceptuelle (GA60, 11). Peut-être que ce qu'en dit *ici* Heidegger, en l'occurrence que ce monde ambiant « ne contient pas seulement les choses matérielles, mais aussi les données objectives idéales, les sciences, l'art, etc. » (GA60, 11), ne dit pas assez clairement en quoi le soi est fondamentalement concerné par lui. Le fameux exemple de la « chaire » (*Kathedr*) dans le cours du KNS en donne un meilleur aperçu (GA56/57, 70–73). Résumons-le. Je vois la chaire dans l'auditoire. Lorsqu'on m'interroge sur ce que je vois, trois réponses possibles :

- 1) une surface brune et anguleuse ;
- 2) deux coffres différents emboîtés l'un dans l'autre ;
- 3) je vois la chaire à laquelle je dois parler, qui est aussi la chaire à laquelle vous vous attendez à ce que je parle, etc.

Seule cette dernière réponse est à la fois a-théorique et herméneutique en ce qu'elle réinscrit la chaire dans le monde ambiant qui la porte et sur le fond duquel je la perçois et la pré-comprends immédiatement comme une *practica pars* de mon propre monde.

Ceci étant, le monde ambiant n'est pas le seul monde, ou plutôt, il n'est pas le seul aspect ou la seule dimension du monde : « Dans ce monde ambiant se tient également le *monde commun* [*Mitwelt*], c'est-à-dire les autres hommes dans une caractérisation facticelle spécifique : comme étudiant, professeur, parent, supérieur, etc. – et *non* comme spécimen du genre scientifique-naturel *homo sapiens* ou autre. Enfin, dans l'expérience de la vie facticelle se tient également le je-moi-soi [*Ich-Selbst*], le monde propre [*Selbstwelt*] » (GA60, 11). Nous retrouvons ici la célèbre configuration triadique du monde de la vie. Il est à peine besoin de rappeler qu'elle est déjà esquissée dans certains textes et certains cours des semestres précédents. Pensons notamment aux *Anmerkungen* sur Karl Jaspers (GA9, 35) ainsi qu'au § 10 des *Grundprobleme* de 1919/1920 (GA58, 43–46) où, s'appuyant sur des « historiques » ou des « situations » (un cours de Max Weber, une édition de la *Critique de*

la raison pure, etc.), Heidegger s'emploie à démontrer l'intrication de ces mondes ou de ces rayons du monde. Il reprend ici cette idée telle qu'il l'avait présentée au § 7c des *Grundprobleme* :

«notre *monde ambiant* – paysages, contrées, villes et déserts; notre *monde commun* – parents, fratrie, connaissances, supérieurs, enseignants, élèves, officiers, étrangers, l'homme avec la canne, la dame là-bas avec un élégant chapeau, la petite fille avec la poupée; notre *monde propre* – en tant que tout cela *me* concerne de telle ou telle manière et que ma vie confère à cela ma rythmique personnelle» (GA58, 33).

Cette triple caractérisation apparaît presque comme trop simple. On est tenté de se demander si Heidegger ne cède pas au réflexe typologique ou typologisant qu'il reproche à Dilthey. En fait, ce serait le cas s'il affirmait que cette tripartition suffisait à enclencher le processus du comprendre et à fabriquer des visions du monde. Or, ce n'est pas du tout ce qui se passe ici. Ce qui compte, ce sont les caractères de sens inhérents à chacun de ces mondes et la diversité des connexions qu'ils tissent les uns avec les autres au sein de l'exister.

Arrêtons-nous pour formuler trois remarques importantes à ce sujet :

1) la distinction des mondes possède une fonction anti-réifiante : il s'agit à nouveau de faire littéralement éclater le schéma sujet-objet en une pluralité d'horizons intentionnels, pluralité qui est celle de la vie authentiquement vécue elle-même ;

2) si Heidegger ne parle pas ici de la centration du monde de la vie sur le monde du soi, celle-là même dont le paradigme historique le plus influent s'est donné dans le christianisme (GA58, 61), ce n'est que reculer pour mieux sauter, puisque la seconde partie du cours y est en grande partie consacrée ;

3) notre cours du WS 1920/1921 situe de manière plutôt remarquable le monde commun et le monde propre *dans* le monde ambiant ; ce qui fait se demander si, à l'instar du monde propre, celui-ci n'a pas également un privilège d'un type quelconque – et soulignons en passant que si tel est bien le cas, alors le monde commun est un peu le perdant de l'histoire. Ne nous risquons pas à deviner dès ici ce que pourrait être la nature du privilège dont jouirait le monde ambiant et préférons réitérer ce qui semble acquis, à savoir que le caractère englobant de l'*Umwelt* en fait ce monde qui accueille plus facilement la *Selbstwelt* et la *Mitwelt* que celles-ci n'intègrent pleinement l'*Umwelt* et ses mille facettes. C'est précisément ce qui semble se confirmer dans le passage suivant :

«Pour autant qu'il soit possible que je puisse être absorbé dans l'art ou dans la science, de telle manière que je vive pleinement en eux, l'art et la science doivent être désignés comme d'*authentiques mondes de la vie*. Mais même dans ce cas, ils sont vécus à la manière du monde ambiant» (GA60, 11).

Ici, trois choses doivent être soulignées. Premièrement, un *Selbst* sera difficilement scientifique et artistique et religieux en même temps. C'est probablement la raison pour laquelle un monde propre est toujours situé dans un monde ambiant, mais tous les mondes ambiants – ou toutes les facettes du monde ambiant – ne se retrouvent pas dans le monde propre. De même, le monde commun, enchevêtrement de mondes propres, occupe toujours un espace déterminé du monde ambiant. Deuxièmement, qualifier la science et l'art d'«*authentiques mondes de la vie*» –

lorsqu'il est possible de vivre pleinement en eux – revient à identifier partiellement *Umwelt* et *Lebenswelt*. Troisièmement, la question se pose de savoir ce qu'il en est de la religion. Pourquoi celle-ci n'est-elle pas citée ici à côté de l'art et de la science, alors que cela est fréquemment le cas dans les autres cours de la même époque ? Que la religion puisse elle aussi constituer un authentique monde de la vie dont l'expérience est elle-même toujours et simultanément celle d'un monde ambiant, c'est ce qu'ont montré les travaux préparatoires sur la phénoménologie de la conscience religieuse (GA60, 331, 336). Comment donc expliquer son absence ? Serait-ce que la meilleure façon d'en parler est de l'inscrire dans une explication du monde propre plutôt que du monde ambiant ou du monde commun ? C'est ce que laissent à penser nombre de fragments des cours de 1919–1920. Toutefois, l'affaire est peut-être plus compliquée³⁶.

Repartons de notre cours. Dans le développement que nous suivons, l'essentiel semble de ne disloquer les trois mondes ou les trois plans du monde de la vie sous aucun prétexte, à moins de retomber dans un schéma épistémologique et de ne considérer la vie qu'en surface. Il faut s'interdire absolument de « démarquer abruptement les phénomènes les uns des autres et de les considérer comme des configurations isolées » (GA60, 11). Cela ne ressortirait ni plus ni moins qu'à une « défiguration, un dérapage dans la théorie de la connaissance » (GA60, 11). Heidegger va jusqu'à dire qu'employer la *distinction* des trois mondes pour en proposer une « stratification » et une « hiérarchisation » de nature « épistémologico-théorique » s'apparenterait à une forme de « viol » (GA60, 11–12). En bref, il convient de tout faire pour éviter le travers qui consiste à ordonner ces mondes et à les scinder en de petites unités qui seraient assimilables à autant de régions de connaissance.

Concernant le monde de la vie religieuse, il semble clair que, contrairement à ce qui était encore le cas dans les années 1916–1919, Heidegger n'en fait plus un monde *ad hoc* au sens strict. Il a certes des particularités – comme celle d'engendrer une vie du soi des plus riches et des plus intenses – et peut toujours être qualifié comme un authentique monde de la vie, mais il convient désormais d'en épingler plus franchement la caractéristique *umweltlich*. Pourquoi donc ? Parce qu'à défaut de le faire, ce monde de la vie religieuse court le risque de se voir confisqué par une épistémologie spécifique – philosophique ou théologique ou autre – qui s'arrogerait alors inévitablement le privilège de la mise au jour et de l'interprétation de son sens. C'est donc en quelque sorte une manière de protéger l'intégrité du monde de la vie religieuse des assauts de la science que d'insister sur le fait qu'il coïncide effectivement avec une configuration du monde ambiant parmi d'autres configurations du monde ambiant. Le statut du monde de la vie religieuse n'en demeure pas moins problématique, car sa caractéristique *umweltlich* ne dit encore rien de précis sur ses rapports au monde de la vie profane. Comment négliger le risque qu'il s'y mélange au point de perdre son identité ? Comment juguler le danger de la sécularisation tout

³⁶Outre la seconde partie de notre cours du WS 1920/1921, voir surtout celui du WS 1919/1920 (GA58, p. 33, 35, 37, 41–42, 56, 61, 67–68, 89, 204, 208, 261), et encore celui du SS 1920 (GA59, pp. 76–77 et p. 111).

court – et non plus en science – qui menace le monde de la vie religieuse d'enfermement dans une vision du monde controuvée qui ne peut que le dégrader ? Suffit-il encore de le dissimuler et de le fondre dans le monde ambiant ? Rien n'est moins sûr. Car si le monde ambiant met le monde de la vie religieuse à l'abri de la science, il tend à voiler la possibilité d'en « vivre entièrement » (GA60, 11). Reste qu'en pleine introduction à sa phénoménologie de la religion, Heidegger se refuse à citer l'exemple du monde de la vie religieuse et renonce même à « s'exprimer sur le rapport qu'il peut y avoir entre les mondes de la vie » (GA60, 12). Aucun risque ne justifie un tel silence. Attendons cependant la seconde partie du cours avant d'exprimer un jugement ferme et définitif sur ce point.

5. De l'indifférence à l'autosuffisance et de celle-ci à la signifiante

^[12] De retour au texte, relevons que sa stratégie consiste à mettre au-dessus de la question du rapport possible entre les différents monde de la vie le problème de ce à quoi nous pouvons avoir accès à travers eux : « La chose essentielle, dit Heidegger, est que ces mondes de la vie nous rendent l'expérience de la vie facticielle *accessible* » (GA60, 12). Comment donc ? En nous présentant dans leurs expressions un certain nombre de prises à partir desquelles nous devenons en mesure de caractériser le « *comment* de l'expérience de ces mondes » (GA60, 12). S'interroger ainsi ne revient pas uniquement à dépasser le constat de l'existence de ces mondes, c'est encore déjouer la tentation de les catégoriser avant même d'avoir examiné comment ils expriment une certaine expérience de la vie facticielle, c'est-à-dire comment le soi s'y rapporte concrètement. En d'autres termes, c'est « s'interroger sur le *sens référentiel* de la vie » (GA60, 12). Et quand Heidegger précise que caractériser le comment des mondes de la vie, c'est-à-dire caractériser le sens référentiel de l'expérience de la vie facticielle qui s'y accomplit, est la *seule* chose que nous pouvons faire (GA60, 12), il dit en réalité que c'est la seule chose que la *philosophie* soit *en droit* de faire.

Il est facile de s'en convaincre en considérant la thématique de l'accès (*Zugang*) telle qu'elle se déploie de manière dispersée dans les cours des semestres précédents³⁷. L'accès philosophique à l'expérience de la vie facticielle revient toujours à « former » ce que le monde ambiant présente encore de manière inchoative. L'accès philosophique à l'expérience de la vie facticielle est donc toujours une manière de se relier à elle afin de voir et de comprendre comment elle-même est reliée au monde. Ce qui intéresse Heidegger n'est pas la référence pour la référence mais pour ce qu'elle indique du mode d'accomplissement de l'expérience de la vie fac-

³⁷ Cf. A. Xolocotzi, *Der Umgang als „Zugang“*. *Der hermeneutisch-phänomenologische „Zugang“ zum faktischen Leben in den frühen Freiburger Vorlesungen Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002.

ticielle dans le monde, c'est-à-dire de son comment (GA59, 62–63). En résumé, il s'agit de suivre les renvois signifiants montrés par le sens référentiel jusqu'à atteindre le sens d'accomplissement (*Vollzugssinn*) de l'expérience de la vie facticelle, soit sa manière de former le monde de la vie comme de se laisser informer par lui ou de l'habiter. Notons que cette démarche postule déjà une intentionnalité, sinon renversée, du moins repolarisée, dans la mesure où le questionnement de l'instance corrélatrice qu'est le sens référentiel témoigne que le fait même pour l'expérience de la vie facticelle de se relier au monde est déjà un certain type d'accomplissement.

Ce que Heidegger cherche à mettre en évidence de manière quelque peu laborieuse, c'est que la particularité de la philosophie est précisément de donner du relief aux différents *régimes* ou aux différents *modes* sur lesquels l'expérience de la vie facticelle se relie au monde de la vie et s'y accomplit. Ceux-ci disent le *comment* du vivre. Ce comment n'est certes jamais manquant, mais il reste la plupart du temps inaperçu, recouvert par la teneur du vivre qui occupe pour ainsi dire tout l'espace de la conscience. En déclarant que la double question de « savoir si le *comment*, la référence, détermine *ce* qui est expérimenté, la *teneur*, et comment celle-ci peut être caractérisée, est problématique » (GA60, 12), Heidegger est probablement déjà en train de méditer le cas particulier du vécu religieux. Car en ce dernier, comme en d'autres sans doute mais de manière plus exemplaire, tout se joue d'abord dans la manière de se relier à Dieu – qui n'est d'ailleurs pas une simple opération mentale mais se révèle au contraire comme la réalisation d'une vocation engageant l'existence tout entière. Toutefois, le vécu religieux serait alors l'exception confirmant la règle de ce qui se déroule dans le vécu moyen au centre du fragment que nous commentons. Nous lisons en effet :

« L'expérience de la vie facticelle met tout son poids dans la *teneur*, le *comment* ne fait au mieux que s'intégrer dans cette teneur. C'est dans la teneur que se déroule toute variation de la vie. Au cours d'une journée facticellement vécue, je m'occupe de choses très différentes, mais dans le cadre facticel de la vie, les divers *comment* de ma réaction face à cette pluralité ne me viennent absolument pas à l'esprit ; dans le meilleur des cas, je croise ce comment dans la teneur même, dont je fais l'expérience » (GA60, 12).

Dans le cas du vécu moyen, le comment n'est donc pas du tout accentué mais au contraire pris dans le tourbillon du quotidien. Bien qu'il le soit sans doute davantage dans le vécu religieux dans la mesure où l'expérience de la vie facticelle concentre tous ses efforts sur les moyens d'accéder à quelque chose qui ne lui est pas donné d'emblée mais doit être conquis, la tâche de la philosophie reste dans un cas comme dans l'autre, non seulement de faire venir ce comment à l'expression, mais encore d'en examiner de près la dynamique comme l'articulation spécifique à la teneur ; teneur qui ne saurait être évacuée purement et simplement de l'ensemble situationnel. Il s'agit en somme de tirer l'expérience de la vie facticelle hors de son « *indifférence* à l'égard du mode de l'expérimenter » (GA60, 12). Mais cette indifférence est donc plus ou moins prononcée selon le contexte. Heidegger ne laisse donc pas de distinguer implicitement le vécu moyen du vécu religieux ou d'un autre impliquant une concentration semblable.

Nous le vérifions sans peine dans la proposition selon laquelle « il ne vient jamais à l'idée de l'expérience de la vie facticielle que quelque chose puisse lui demeurer inaccessible » (GA60, 12). Il est évident qu'il n'en va pas ainsi dans le vécu religieux, où la réunion à Dieu est avant tout une possibilité relevant d'une promesse dont la réalisation, parce qu'elle est placée dans l'avenir, demeure tout à fait incertaine. Tandis que le vécu moyen témoigne d'une situation où « l'expérimenter facticiel assure pour ainsi dire tous les services » et où les « différences et les changements d'accent résident entièrement dans la teneur même » (GA60, 12), le vécu religieux en présente une passablement différente, où l'expérimenter facticiel fait un choix : celui de rassembler ses forces à obtenir ce qu'il n'a pas déjà mais dont il pressent néanmoins le caractère vital pour son devenir. Heidegger ne dit pas cela ici, mais nous pouvons le déduire *ex negativo* de sa description du vécu moyen. Il ne faudrait cependant pas s'imaginer que ce dernier incarnerait le modèle de la médiocrité, tandis que le vécu religieux illustrerait pour sa part l'excellence indépassable. La chose est en réalité plus compliquée cela. Ces deux types de vécu ou ces deux vécus-types peuvent et doivent être distingués sur le plan spéculatif ou phénoménologique, mais il s'avère dans les faits qu'il s'agit souvent d'un seul et même vécu qui actualise plus ou moins sa capacité à se cliver. La manière dont le monde de la vie religieuse est nécessairement expérimenté à un moment ou à une autre sous la guise d'un monde ambiant témoigne de cette intrication. Cette dernière se laisse toutefois vérifier par d'autres voies complémentaires.

Le vécu religieux est certes moins indifférent à l'égard de son propre comment, c'est-à-dire du mode sur lequel il aspire à s'accomplir en fonction de ce qui lui échappe précisément car il lui échappe encore, mais il est indifférent tout de même. Comme le vécu moyen, il l'est malgré tout à l'égard de son sens référentiel même, qu'il peine à conceptualiser adéquatement – encore que, bien sûr, ce ne soit pas là ce qu'on lui demande. Et, contrairement au vécu moyen cette fois, il l'est à l'égard de la teneur, dont il tend à négliger qu'elle possède un sens essentiel, qui est de nous rendre disponibles ce monde auquel nous sommes fatalement arrimés tant que nous vivons, quand bien même nous n'aurions d'yeux que pour ce qui pourrait lui succéder. Quel que soit son objet, ne voyons dans cette indifférence aucune limite ou aucune carence à proprement parler. La philosophie a certes pour mission de la manifester. Dans le meilleur des cas, elle peut même contribuer à ce que tout être en prenne conscience au moins partiellement afin de lutter efficacement contre la tendance à la déchéance qu'elle excite au fond de lui. Cela dit, l'indifférence n'en reste pas moins la différence de l'existant, en d'autres termes une caractéristique de la vie en général.

C'est l'idée que Heidegger nous semble suggérer en écrivant que « cette indifférence fonde ainsi l'*autosuffisance* (*Selbstgenügsamkeit*) de l'expérience facticielle de la vie » (GA60, 12). Comme on le sait, cette notion fait son apparition dans les *Grundprobleme* du WS 1919/1920³⁸. Heidegger s'y interroge déjà sur la vie, et

³⁸ En introduisant cette notion, Heidegger précise (GA58, p. 30) qu'elle est tellement englobante qu'on a pu la prendre pour l'exact contraire de ce qu'elle devrait signifier. Simmel l'aurait par exemple déclinée comme une expression du défaut de la vie, de l'incapacité de l'existence à se

c'est en cherchant à la définir dans sa « typique la plus générale » qu'il en vient à mettre au jour l'« aspect fondamental » de cette vie qu'est son « autosuffisance » (GA58, 27, 30). Cette dernière est caractérisée dès l'origine comme une « forme de remplissement » de la vie, où le terme « forme » signifie le « mode de l'orientation propre de la vie » (GA58, 31). Il s'agit en fait de voir comment la vie, tout en étant ouverte à l'événement susceptible d'en réorienter les tendances et dans certains cas de la transformer, possède la propriété essentielle de s'entretenir elle-même. En d'autres termes, la vie

« n'a structurellement aucun besoin de sortir ou de se dévisser d'elle-même pour conduire ses tendances authentiques au remplissement. Elle se parle toujours à elle-même dans son propre "langage". Elle se pose elle-même des tâches et des exigences qui toujours demeurent exclusivement dans son propre rayon, en sorte que si elle cherche à dépasser ses limitations, ses imperfections et à réaliser ainsi les perspectives qui s'offrent à elle, ce n'est encore et seulement que "dans" le caractère fondamental que désigne son autosuffisance la plus propre ainsi que dans les formes qu'elle prend » (GA58, 31).

Cette description nous donne de saisir comment la vie est capable de *s'avoir elle-même* sans avoir à devenir autre chose qu'elle-même, à renier ce qu'elle est – ce qu'elle est et qu'elle peut d'ailleurs seulement être, quel que soit le chemin qu'il lui faut emprunter pour être éventuellement amenée à se découvrir auto-suffisante. Elle indique encore que la vie se réfère à elle-même dans une certaine forme d'immanence. Cette immanence n'est toutefois pas radicale, au sens où l'autosuffisance de la vie ne stigmatise pas le monde ou n'appelle pas à faire une croix sur lui. Elle a au contraire besoin du monde pour « répercuter ses effets », c'est-à-dire d'un lieu pour s'accomplir (GA58, 35). Prenons cette précision comme une occasion de faire un nouveau détour par le monde de la vie religieuse et de poser une question. L'autosuffisance de la vie condamne-t-elle toute recherche d'une transcendance à n'être qu'une vaine chimère ? Demandé autrement : le fait que la vie ait en elle-même tout ce dont elle a besoin pour fonctionner invalide-t-il par avance la quête du divin ? Nous sommes d'abord tentés de le penser lorsque Heidegger nie qu'une

contenter de toutes les possibilités à sa disposition. Le philosophe ne cite aucun texte. Sans doute fait-il référence à G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche: ein Vortragszyklus*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1907, ²1920, pp. 83–84. Le cas échéant, il aura vu que Simmel ne condamne cependant pas le phénomène de la *Selbstgenügsamkeit* mais le prend plutôt en exemple du « caractère limité de notre vie » (GA58, p. 30). Heidegger à son tour ne semble pas nier que l'autosuffisance marque une limite de la vie, mais il y voit une limite interne davantage qu'une limite externe. Quant à Schopenhauer, qui aurait lui-même interprété la *Selbstgenügsamkeit* de travers, en suggérant, d'après les mots de Heidegger, que « La vie serait une affaire qui ne rentrerait pas dans ses frais » (GA58, p. 30), nous l'interprétons, une fois n'est pas coutume, à partir des écrits postérieurs (SZ, p. 289 ; *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, p.136 ; *Nietzsche*, Bd. II, Pfullingen, Neske, 1961, p. 92), où elle sera reprise presque telle quelle. Le mot de Schopenhauer n'est pas faux car la vie finirait par rentrer dans ses frais, mais parce que la vie n'est en aucun cas une affaire. En réalité, Heidegger mécomprend le mot de Schopenhauer, car il ne l'a sans doute pas lu dans son contexte, où le philosophe de la volonté refuse que la vie se réduise à une affaire qui ne rentrerait pas dans ses frais. Cf. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält*, Hg. v. J. Frauenstädt, Leipzig, Brockhaus, 1859, p. 655 sq.

forme déterminée de religion, une vision spécifique du monde ou une activité artistique puisse donner un sens à la vie (GA58, 41–42). L'ingénieux pourrait appeler à distinguer entre religion morte et religion vivante, bonne vision du monde et mauvaise vision du monde, activité artistique créatrice et activité artistique plagiaire – ou faire d'autres distinctions du même genre. Heidegger dit pourtant que cela n'y changerait «principiellement rien» (GA58, 42). Peut-être n'est-il pas entièrement dans son droit de décourager l'ingénieux ainsi. Car, pour autant que *ce* qui est vécu n'est pas sans incidence sur la *manière* de le vivre, il compte de savoir si nous parlons par exemple d'une prière solitaire dans le silence d'une chapelle syrienne découverte incidemment ou des célébrations habituelles clôturant le chapitre hebdomadaire des Dominicains de Montpellier. En retour, il est nécessaire de lire entre les lignes heideggériennes. La religion peut – en venir à – donner le sens de la vie, c'est-à-dire épouser son rythme, voire le lui dicter, mais seulement dans la mesure où elle ne lui commande pas d'aller chercher ailleurs qu'en elle-même la réponse aux questions ultimes qu'elle se pose (GA58, 42). Ce serait un mensonge de lui faire croire qu'elle ne pourrait combler ses manques qu'en se bradant elle-même. Il en résulte que chercher Dieu n'entre pas nécessairement en contradiction avec la reconnaissance du fait de l'autosuffisance de la vie si et seulement si Dieu s'y loge déjà. Il sera alors possible d'objecter qu'on peut ne rencontrer la foi que tardivement. Sera-t-on alors forcé de dire (ou de faire croire) que Dieu était dans la vie et dans ma vie avant moi ? Non. Il suffira de dire que si la vie peut fonctionner en circuit fermé, elle n'en demeure pas moins ouverte au nouveau qui peut très bien être Dieu ou l'appel de Dieu. Ceci étant, si et lorsqu'elle décide d'y répondre, Dieu, à titre de possibilité ou d'effectivité, fait partie intégrante de la vie, de ce que ma vie vit, au même titre que ce bureau sur lequel j'écris, ce poème appris hier ou vous lecteurs qui découvrez mon travail. «Dieu» a dès lors pour moi un «caractère vivant», est «ce que» je vis et dont je ne sors plus (GA58, 35).

Il peut sembler étonnant que Dieu soit projeté dans ma vie plutôt que moi dans la sienne. Ce schéma nous préserve pourtant de toute métaphysique. Et nous pourrions vérifier par la suite que la raison en est aussi que Heidegger ne dit rien au sujet d'une vie qu'il pourrait y avoir après la vie. Non qu'il en nie l'existence, mais la vie présente donne largement assez à penser. Sans compter que tous les efforts de Paul par exemple pour viser la parousie se heurtent naturellement aux limites de sa vie, qui donnent le sens même de sa christianité. Il en ressort que l'honnête homme comme l'honnête philosophe ne peut jamais vivre et penser qu'un christianisme de la finitude.

Tout cela est donc le fait de l'autosuffisance de l'expérience facticielle de la vie, mais surtout de l'indifférence qui la fonde, qui la travaille et qui «décide même en elle des choses suprêmes» (GA60, 12). Cette indifférence, nous l'avons vu, est indéradicable. Il revient toutefois au philosophe de la faire passer du rang de notion opératoire au rang de notion thématique. Or, à l'occasion de cet exercice se manifeste un nouvel aspect de la vie :

«Si nous prêtons attention à l'indifférence particulière de l'expérimenter facticiel vis-à-vis de tout vie facticielle, un sens transversal déterminé du monde ambiant, du monde commun et du monde propre nous apparaît clairement : tout ce qui est expérimenté dans l'expérience de la vie facticielle porte le caractère de la signifiante» (GA60, 12–13).

Dans son indifférence même, l'autosuffisance de la vie s'éclate en différentes tendances ou orientations qui président à son intentionnalité spécifique et qui forment autant de configurations du monde dans lesquelles elle s'accomplit (GA58, 34). Ainsi la vie se réalise-t-elle tantôt davantage dans la *Selbstwelt*, la *Mitwelt* ou l'*Umwelt*, sans jamais pour autant que les deux autres disparaissent. Ce qu'il est intéressant de remarquer est que le rattachement à chacun des angles du monde de la vie fait émerger un sens à chaque fois différent, ou qu'un même sens se module selon qu'il se déplace dans un coin et se place de ce fait à une certaine distance des deux autres. Ces paramètres peuvent donc varier, mais l'émergence d'une signification ressortit, elle, à une constante dans tous types de vécu. Cette émergence nous apprend ou confirme principalement deux choses. *Premièrement* que la vie n'est pas semblable à une machine munie d'un système mécanique d'auto-remplissement, pas plus d'ailleurs qu'un « enchevêtrement de fluctuations obscures, un sombre principe de force, un fléau illimité qui dévore tout » : la vie « *n'est ce qu'elle est qu'en tant que figure concrète dotée d'un sens* » (GA58, 148). *Deuxièmement* que « *chaque homme porte en lui un fonds de compréhensivité et d'accessibilité immédiates* » (GA58, 34).

Cette découverte d'une disposition originelle de la vie à se comprendre sur un mode non théorique dans son monde est capitale, car elle sera en quelque sorte le terreau d'une démarche philosophique renouvelée. En effet, la phénoménologie herméneutique n'aura pas de tâche plus importante que celle d'éclairer cette auto-compréhension primaire puis de la complexifier sans s'extraire de la vie au mouvement de laquelle elle participe. Il faut toutefois se garder de penser que la découverte de la signification suffirait à dérouler d'un seul coup l'ensemble de la démarche philosophique. Elle « ne tranche encore rien du point de vue épistémologique ou gnoséologique, dit Heidegger, que ce soit dans le sens d'un réalisme ou d'un idéalisme » (GA60, 13). En effet, dire que la vie signifie diversement et possède une aptitude inhérente à s'approprier les significances qu'elle engendre ne nous dit pas encore si ces significances peuvent subsister indépendamment d'elle ou non et comment nous devons les penser. Heidegger prétend se situer en amont de ce débat entre réalisme et idéalisme ou tracer une voie entre les deux, car le monde n'est pas moins nécessaire que moi ou le moi moins nécessaire que le monde pour qu'une signification émerge. Et pour cause : ce n'est que dans ma relation au monde que quelque chose comme une signification se révèle possible, et seule cette relation lui donne le relief ou l'épaisseur qui permet au philosophe de la repérer et de s'y rapporter. Il faut donc pour l'instant en rester à l'analyse suivante :

« C'est sous ce mode de la signification, qui détermine la teneur de l'expérimenter lui-même, que j'expérimente toutes mes situations de vie facticielle. Cela devient clair lorsque je me demande comment je fais l'expérience de *moi-même* dans l'expérience de la vie facticielle : – pas de théories ! » (GA60, 13)

Outre que Heidegger invite le philosophe à se rapporter de manière non théorique à lui-même afin de vérifier l'existence de ce fonds de signification qui anime l'expérience de la vie – ce qui est significatif de la teneur comme du style de sa démarche interrogative –, nous voyons que l'exploration du monde propre s'impose

déjà comme le point de départ le plus sûr de qui veut ne rien manquer de l'odyssée du sens de l'existence.

6. Du « soi » : problématisation historique et exploration liminaire

^[13] Le *soi* va donc constituer la pierre angulaire de la phénoménologie herméneutique de l'expérience de la vie facticielle. Cette dernière fait-elle vraiment preuve d'originalité en se déterminant de la sorte ? La réponse à cette question doit être nuancée. Heidegger n'est certes pas le premier philosophe qui articule sa pensée sur la notion de « soi » (*Selbst*). Et il le sait. Cela ne l'empêche pas de critiquer ses prédécesseurs en bloc : « La plupart du temps on privilégie seulement des concepts du psychique déjà tournés par le théorétique, mais le soi n'est lui jamais problématisé » (GA60, 13). Entendons : *jamais problématisé phénoménologiquement*, comme quelque chose autour duquel se déploie un monde propre doté de significances et de connexions propres. Si l'on n'a aucun mal à admettre que « des concepts tels que : “âme”, “connexions d'actes” ou “conscience transcendantale” » et des « problèmes tels que celui du “rapport âme-corps” » ne jouent « aucun rôle » pour la phénoménologie herméneutique, il est légitime de se demander si et comment celle-ci pourrait faire l'économie de la problématisation du *Selbst* dans la philosophie diltheyenne de la vie, qui n'est pas toujours dépendante des antiquités philosophiques citées plus haut. Certes, le soi fait chez Dilthey l'objet d'une réflexion géniale et néanmoins assez lâche conceptuellement parlant. Exemple : lorsqu'il pense la conscience historique, le maître de Heidegger en herméneutique pense toujours « auto-réflexion », *Selbst-besinnung*, et donc reprise théorique – par exemple « littéraire » – du vécu. Ainsi, l'analyse se place d'emblée au second niveau sans même voir qu'il y en a un premier, qui n'est pas celui de la synthèse entre une conscience s'auto-interprétant et un horizon historique universel (DGS VII, 250), mais celui du commerce originel du soi avec le monde de la vie qui est le lieu de sa propre histoire qui le concerne en priorité. Heidegger y insiste :

« Dans la vie facticielle, je ne fais l'expérience de moi-même ni comme d'une connexion de vécus, ni comme d'un conglomérat d'actes et de processus ; et pas même une fois comme quelque je-objet dans un sens très circonscrit. Je fais au contraire l'expérience de moi-même dans ce que j'accomplis, ce que j'éprouve, ce qui vient à mon encounter, dans mes états de dépression et d'exaltation entre autres. Je ne fais moi-même pas même l'expérience de mon Je séparé, mais je suis toujours avec lui astreint au monde ambiant. Ce “s'expérimenter-soi-même” n'est pas une “réflexion” théorique, ni une “perception interne” ou autre chose de ce genre, mais l'expérience du monde propre » (GA60, 13).

Nous voyons ici très clairement comment Heidegger s'emploie à se dégager simultanément de Dilthey, Natorp et Husserl. Du premier, il a donc selon nous la plus grande peine à se libérer pour cette simple raison que tout le dispositif conceptuel déployé par Dilthey pour examiner le soi « provient du concret » : il repose en

effet sur le constat qu'on ne trouve jamais le « soi » sans le « milieu » dans lequel il vit et se déploie (GA59, 158).

En d'autres termes, Heidegger doit reconnaître que la catégorie privilégiée par Dilthey pour penser le *Selbst*, en l'occurrence celle de l'*Erlebnis*, implique déjà le monde et même une astreinte certaine au monde³⁹. Cela se vérifie notamment dans les analyses de la « perception interne » que propose Dilthey (DGS, 195–227). Cependant, il est problématique que le monde reste pour ce dernier conçu comme le lieu d'une objectivation nécessaire du soi, mais aussi que la perception interne se caractérise principalement par une « intellectualité » ou « conceptualité » prétendument immanente : cette perception interne serait en effet strictement inséparable de ses « processus logiques » (GA59, 161–162). C'est ce qui conduit Dilthey à concevoir de manière erronée la « relation de corrélation entre le soi et le milieu » en termes « théorétiques » (GA59, 158).

Il faut donc parler d'un *paradoxe Dilthey*, et surtout du caractère paradoxal de sa terminologie. Comment peut-on forger et manier avec autant d'aisance des notions réellement tranchantes et parfaites pour la phénoménologie herméneutique – monde propre (*Eigenwelt*), connexion de sens (*Sinnzusammenhang*), connexion d'effet (*Wirkungszusammenhang*), milieu (*Milieu*), expérience de la vie (*Lebenserfahrung*), explicitation (*Auslegung*), vivre (*Erleben*), expression (*Ausdruck*), etc. – et continuer parallèlement d'utiliser un vocabulaire aussi archaïque – représentation (*Vorstellung*), volonté (*Wille*), âme (*Seele*), vision du monde (*Weltanschauung*), etc. ? Cette question, un peu étrange pour l'historien de la philosophie qui possède désormais un recul non négligeable, est celle que Heidegger, à la jonction de deux époques, s'est nécessairement posée en exploitant l'œuvre en général et la contribution à la problématisation du soi en particulier. À lire Dilthey et Heidegger en vis-à-vis, on est donc doublement frappé. Il est indéniable qu'une partie importante de la terminologie heideggérienne est directement empruntée à Dilthey ou dérivée de ses expressions – alors que, dans le même temps, la terminologie néo-kantienne est presque systématiquement combattue et peu de ses termes subsistent positivement. Mais en lisant les textes heideggériens des années 1920, on prend la mesure de la radicalisation que subit cette terminologie diltheyenne. Son sens a été tantôt approfondi, tantôt modifié, tantôt subverti, etc. En bref, le soi est le type même d'une notion provenant de Dilthey mais presque entièrement refondée. Sur plusieurs plans concernant la pensée du *Selbst*, ce dernier s'est arrêté en chemin. Toutefois, Heidegger ne craint pas de dire qu'à condition de ressaisir – détruire – le problème du vécu dans toute sa force et toute sa profondeur, nous pouvons voir dans les travaux de Dilthey des « points de départ » et dans l'impulsion de sa recherche une précieuse « initiation » (GA59, 162).

Intéressons-nous maintenant à Natorp, d'avec qui la séparation, sur la question du soi, qui est par ailleurs liée à toutes les autres, est plus franche. Heidegger s'étonne en effet de ce que Natorp, en toute fidélité néanmoins à l'idée que tout

³⁹ Et de ce point de vue Heidegger (GA59, p. 158) ne peut que louer les *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glauben an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht* de 1890 (cf. DGS V, pp. 90–138).

vivre est nécessairement médiatisé, juge d'emblée que le seul « je » vivant, c'est-à-dire le seul « je » bénéficiant d'une véritable actualité, est en réalité le « je » pensant (GA59, 109–111). Et toute sa réflexion sur la connexion de vécu procède de là : il est bien plus essentiel d'exalter le statut de « supposition » de ce qui s'appelle « je », « moi », « soi » ou « conscience », que de chercher à le penser en et comme « “situation phénoménologique” »⁴⁰. Nous trouvons ici l'expression du fameux *primat de la méthode* revendiqué par Natorp comme par tous les néo-kantiens de Marburg. Or, celui-ci expulse violemment du champ analytique la question de savoir comment la cohésion de vécu se forme et comment le soi prend possession de soi avant tout acte théorique (GA59, 114–115). Il n'y a pour Natorp de *Ich* ou de vie individuelle concrète que celle de l'esprit ou *psyché* qui se détend par ailleurs dans un contexte supra-temporel caractéristique de l'archi-pensée ou de l'archi-logique (GA59, 122 ; *NAP*, 260)⁴¹.

En résumé, la pensée du soi reste chez Natorp enfermée dans le problème de l'a priori : pour connaître le soi, on ne peut que revenir, reconstruire théoriquement ce qui a déjà été construit par et dans une série d'actes, sinon déjà théoriques, du moins réflexifs au sens d'un retour médiatisé sur soi. Il serait certes possible de pointer le fait que cette construction ne s'opère pas en vase clos puisqu'il y a précisément médiatisation, et donc un certain rapport au monde. Mais dans ce processus le monde ou le vecteur de médiatisation ou d'objectivation n'est jamais approprié par le soi. Ce dernier hérite donc en dernière instance d'un rôle ou d'une place « secondaire » : il n'est plus que l'image de l'assemblage de ses contenus ou objectivations, en sorte qu'on peut désormais seulement le penser à partir du tout, alors qu'il conviendrait au contraire d'expliquer le tout à partir de lui (GA59, 123, 164, 168). Il appert ainsi que, chez Natorp, non seulement le « “je” n'est pas le problème de la psychologie », mais « il n'est pas un problème du tout » : il sert de prétexte, au titre de « fondement du problème » qui n'est pas lui-même mais celui de la *constitution* (GA59, 123, 131–137). Pour Natorp comme pour Dilthey, « l'existence actuelle ne devient jamais un problème possible » ; ce qui s'explique par le fait que le « motif originel de la philosophie est oublié et n'est pas repris dans la tâche de la philosophie », qui implique tout juste de satisfaire sa tendance à se faire *connaissance* ou *vision du monde* (GA59, 170).

Disons encore un mot de Husserl, car dans notre fragment, Heidegger semble désolidariser partiellement son cas de celui de Dilthey et Natorp. Dans le cours du SS 1920, Husserl fait encore contrepoids, au sens où sa problématisation phénoménologique de « je » contraste nettement avec les réflexions de Dilthey et Natorp à ce sujet. Dans notre cours, il devient à son tour une cible privilégiée. C'est du moins ce que nous pensons pouvoir déduire de la façon dont Heidegger stigmatise la notion

⁴⁰ Et Natorp, en disant cela, s'oppose à Husserl. Voir notamment *NAP*, p. 38 sq. et p. 85. Heidegger discute ce statut de supposition ou de présupposition en GA59, p. 123.

⁴¹ Heidegger critique la manœuvre par laquelle Natorp fait passer de l'abstrait pour du concret à plusieurs reprises dans le cours de SS 1920. Voir par exemple GA59, p. 135.

de «je-objet»⁴². Parmi toutes les théories de l'*Ich* qu'il sera amené à développer, c'est sans doute là l'une des plus extrêmes sur le plan épistémologique. Il y a certes un écart considérable entre elle et celle de Natorp, le «je» de ce dernier n'ayant aucun moyen d'avoir immédiatement accès à lui-même comme à une évidence première et absolue. Il n'en reste pas moins que l'un et l'autre partagent l'idée que l'accès à ce «je» est inenvisageable autrement que par un acte de *réflexion*. Cette dernière est en effet le principe méthodique continu du traitement husserlien de la question de la subjectivité. À travers la réflexion, la conscience se rapporte à elle-même, se réfléchit elle-même et accède ainsi à son évidence. En un sens, Husserl exclut que le vrai «je» puisse apparaître dans la sphère du vécu à moins de s'être déjà réfléchi. Il en va tout autrement chez Heidegger, pour sa part convaincu que le soi peut très bien se manifester à soi dans le monde ambiant avant tout acte théorique. L'apparition du soi n'est donc en aucune manière médiatisée par une perception interne de nature réflexive qui le ferait se rapporter à soi comme à son propre objet dans le dessein de valider son existence. Heidegger ne détruit pas le principe de l'intentionnalité de la conscience en tant que tel et encore moins celui de son auto-référentialité. Il fustige néanmoins le principe d'une intentionnalité dont toutes les directions mèneraient à quelque chose comme un objet. Le soi est bien intentionnel, mais orienté vers un monde dans lequel il est toujours déjà situé. C'est ainsi qu'il se vise lui-même. Il n'est nul besoin de s'objectiver et d'objectiver le monde spontanément puis théoriquement pour *se* découvrir et *se* comprendre en lui. Il est clair que lorsque Heidegger souligne que je ne fais l'expérience de moi-même que dans ce que j'accomplis, ce que j'éprouve, ce qui vient à mon encounter, dans mes états de dépression et d'exaltation, il anticipe ou se révèle proche de certains aspects de la phénoménologie génétique que développera Husserl par la suite, laquelle accorde bien plus de place à l'affect – et par là même au caractère mondain du soi – que ce n'était le cas auparavant. Mais, outre que cette nouvelle direction est encore largement en chantier au moment où Heidegger dicte son cours, sa démarche vis-à-vis du soi demeurera toujours trop intellectualiste pour son élève.

Nous avons vu que la problématisation et l'exploration liminaire du soi livrées par Heidegger ont essentiellement consisté à détruire, non sans quelque difficulté, toute une gamme d'analyses qui ne considèrent pas prioritairement le soi *per se* et suivant sa relation d'immanence réciproque avec le monde qui est d'abord et avant tout le sien. Le philosophe y a toutefois bien gagné une détermination positive du soi, détermination par ailleurs capitale pour la tâche qu'il s'est fixée :

« Cette expérience de soi [*Selbsterfahrung*] est le seul point de départ possible pour une psychologie philosophique, pour autant qu'on soit en mesure d'en mettre une en place. Vouloir retourner au facticiel depuis des théories psychologiques est une entreprise erronée, parce que toutes ces théories ne sont pas du tout motivées philosophiquement » (GA60, 13).

Dans cette dernière phrase, Heidegger ne conclut pas qu'il est inutile de procéder à une destruction de Dilthey, Natorp et Husserl, mais se contente de dire qu'ils ont

⁴² Cf. HUA IV, pp. 93–97 ; HUA VI, pp. 106–107 ; HUA VIII, p. 11 et p. 71 *sq.* Scheler n'est peut-être pas très loin derrière Husserl sur ce point. Cf. MSGW II, pp. 391–395.

échoué pour cette simple raison qu'ils sont partis de la théorie vers la vie plutôt que l'inverse. La destruction concernée vise à retourner cette tendance, c'est-à-dire à « amener le monde propre au cœur de la problématique » philosophique (GA59, 169). Car en définitive : « l'authentique psychologie se tient en connexion avec le monde propre ; le psychologique n'est rien d'autre que l'explication de l'expérience du monde propre » (GA59, 162). Comme nous allons le voir immédiatement, cela ne signifie nullement qu'il faille tirer un trait sur la question de la connaissance. C'est plus simplement qu'on ne saurait réduire l'examen de cette dernière à la tâche d'unifier une multiplicité de contenus autour d'un pôle :

« On pourrait très bien objecter : mais je fais pourtant aussi facticiellement l'expérience de moi-même sans réflexion particulière : *comment* je me sens ; je sais que *je me* suis comporté maintenant de façon malencontreuse, etc. Mais ce *comment* lui non plus n'est pas un mode élaboré du comportement envers quelque chose, mais une signifiante empreinte du monde ambiant, facticiellement arrimée au monde ambiant. Le facticiel dont on prend connaissance n'a pas le caractère d'un objet mais celui d'une signifiante, qui cependant peut en venir à prendre la forme d'une connexion d'objets » (GA60, 13–14).

Heidegger décide donc de jouer la signifiante contre l'objet afin de montrer que ce que je rencontre dans le monde, y compris moi-même, ne me concerne jamais de prime abord théoriquement mais existentiellement, comme ce à travers quoi j'ai la possibilité de m'accomplir et de me comprendre sur le champ.

§ 4. AUTOUR DE LA PRISE DE CONNAISSANCE

Le § 3 se refermait sur une déclaration qui, sous l'apparence d'un aveu d'impuissance, représente en fait une manière d'orienter l'enquête dans une nouvelle direction :

« Il n'y a aucun moyen d'espérer que tout cela nous soit immédiatement compréhensible. Il faut bien plutôt se résoudre à l'idée que ces choses ne deviendront accessibles que dans le processus continu et constant du philosopher se développant toujours à nouveaux frais. Il ne s'agit ici que d'atteindre le point de départ pour la compréhension de la philosophie elle-même » (GA60, 13–14).

C'est là selon nous une manière subtile de retrouver la question de la connaissance qui pouvait sembler enterrée, et de le faire en intronisant officiellement une notion qui n'était jusque-là apparue que furtivement : la « prise de connaissance » (*Kenntnisnahme*). La problématique qui est la sienne n'est pas nouvelle, puisque Heidegger lui avait déjà consacré deux paragraphes un an auparavant dans les *Grundprobleme* (GA58, 110–128). Nous pouvons dans un premier temps la présenter au moyen de la proposition suivante, parfaitement compréhensible par tous : il n'est pas d'expérience de la vie facticielle sans un degré minimum de conscience de ce qui est vécu, c'est-à-dire sans une pointe de pensée correspondant à ce qu'on désigne ici par « prise de connaissance ». En disant cela, Heidegger entend d'abord neutraliser ceux qui pourraient lui objecter qu'en choisissant de partir de la vie et de faire porter ses analyses sur elle, la phénoménologie herméneutique se serait installée dans l'irrationnel et ne pourrait ni ne voudrait plus en sortir. Nous

avons déjà pu observer que l'analytique de l'expérience de la vie facticielle n'a rien d'une mystique errante sans lien à la tâche de la philosophie qui, pour le dire de manière très générale, est de donner sens au vécu. Il convient désormais d'être plus explicite. La phénoménologie herméneutique n'abandonne pas toute prétention à la connaissance, mais seulement le modèle classique du connaître, fondé sur la théorétisation presque sauvage du donné. Elle lui préfère – et se penche sur – le connaître propre à l'expérience de la vie facticielle, le « connaître facticiel », qui est un connaître fondamentalement expérientiel (GA60, 14). En allant de la vie vers la connaissance plutôt que l'inverse, ce type de connaître prend donc à revers la grande majorité des types qui l'ont précédé, en sorte qu'il demande une contre-analyse serrée des modèles théorétiques de prise de connaissance antérieurs, en particulier ceux développés par la philosophie transcendantale contemporaine, étant entendu que celle-ci prolonge une tradition qui va de Platon à l'idéalisme allemand en passant par Descartes et par Kant.

1. Critique de l'intentionnalité objectivante

[14] Examinons en premier lieu la pensée husserlienne du noème, puisque Heidegger semble y faire écho en évoquant le type de prise de connaissance pour lequel « ce qui est connu » (*das Erkannte*) possède un « caractère d'objet » (GA60, 14). Nous savons que le fait de déterminer le corrélat de la noèse comme un objet permet entre autres de convaincre qu'il n'est pas une simple image de la chose visée mais bien cette chose en chair et en os. En amont de cela, la thématization du noème sert à montrer que la conscience n'est pas close sur elle-même mais ouverte sur le dehors, toujours en position de viser quelque chose, d'en prendre connaissance. C'est un fait qu'indépendamment de la période concernée, l'analyse intentionnelle développée par Husserl a toujours privilégié la catégorie de l'objet, au point que le monde lui-même n'est pas tenu pour autre chose qu'un objet pouvant être conçu comme l'ensemble d'objets plus petits qui le composent : divers objets réels, spirituels, idéaux, etc. Heidegger conteste ce privilège méthodique accordé à la catégorie de l'objet, notamment pour ce qu'il impose que l'apparaître ait toujours la forme de l'objectité et la présence à soi celle de l'objectivation⁴³. Bien au contraire : l'apparaître a toujours la forme de l'ipséité et la présence à soi celle de l'ipséisation. En d'autres termes, « ce qui apparaît n'est pas⁴⁴ une activité de relation et de mise en ordre, d'où résulte une connexion d'objets comportant une logique déterminée, une logique de choses, structure propre des états de choses déterminés » (GA60, 14). Dans le connaître facticiel, les choses et l'agencement des choses ne sont pas encore aussi rigides, bien qu'ils bénéficient déjà d'une certaine unité que leur confère, non leur caractère d'objet, mais leur caractère de « signifiante » (GA60, 14). L'exemple suivant l'illustre :

⁴³E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000, pp. 92–93.

⁴⁴D'après NFK, il faut lire *nicht* et non pas *nun*.

«Facticiellement, dans une situation donnée, j'assiste à des conférences scientifiques, puis je discute des choses du quotidien, dans le même cadre. La situation est essentiellement la même, seule la teneur a changé, je n'ai pas conscience d'un changement particulier d'attitude» (GA60, 14).

Suis-je là constamment en train d'objectiver ce que je vis ? Assurément non. Je me contente de passer d'une activité à une autre, et je le peux car je suis précisément familier de cette situation où tout m'apparaît lié dans le registre de la signifiante, sans que cela demande de ma part de paramétrer mon connaître sur le mode de la saisie théorique. Je suis alors dans un monde, et il ne fait aucun doute qu'il existe une hétérogénéité irréductible entre la catégorie du monde – à supposer qu'on puisse parler de catégorie le concernant – et la catégorie de l'objet. L'«erreur» de Husserl est ainsi d'avoir indûment mélangé les deux. Ou, réflexion faite, elle est peut-être d'avoir emmené la catégorie du monde dans la catégorie de l'objet au lieu d'avoir ramené cette dernière au sein de la précédente. Car en réalité : «les objets scientifiques eux-mêmes ne sont toujours connus d'abord que dans le caractère de l'expérience de la vie facticielle» et de son monde (GA60, 14).

Heidegger livre ici l'une des premières critiques de l'intentionnalité objectivante selon Husserl. L'intentionnalité husserlienne n'est-elle que cela ? Heidegger n'en propose-t-il pas ici une présentation réductrice en négligeant de dire que les recherches de son maître explorent depuis un certain temps déjà la voie d'une intentionnalité sans objet ? En un mot : ignore-t-il vraiment la «double vie du sujet» husserlien⁴⁵ ? Il est évident que notre philosophe prend le parti de se limiter ici à présenter et à critiquer cette vie du sujet qui lui semble séquestrer l'autre, c'est-à-dire celle de ce «je» prenant théoriquement le dessus sur ce qu'il constitue et ce qui se constitue à travers lui. Peut-on l'en blâmer ? Pas vraiment, car il n'exagère pas l'enflure de l'intentionnalité objectivante et tout ce qu'elle dissimule, peut-être malgré elle, du monde et de la vie. Husserl donne souvent l'impression que le monde de la vie est affaire de «blocs» qui s'entrechoquent, s'emboîtent ou s'imbriquent un peu mécaniquement, et qu'il s'agirait seulement de retrouver les lois qui règlent ces rapports et d'en rendre la paternité au sujet qui les auraient oubliées chemin faisant. Heidegger nous présente quant à lui le monde de la vie comme un faisceau d'éléments qui s'embrassent, s'unissent, se dégradent et se nourrissent les uns les autres dans un joyeux désordre au sein duquel le soi révèle sa nature profondément affective. Dans ce cadre, il fait de la prise de connaissance une découverte certes un peu naïve mais déterminante : non seulement car elle donne les grandes tendances de la vie, mais aussi car elle reste le fonds primaire d'auto-compréhension que le comprendre phénoménologique viendra corriger, nuancer, réformer ou enrichir. Nous ne voulons pas soulever ici la difficile question de savoir si l'analytique de l'expérience de la vie facticielle est en fait une phénoménologie de et dans l'attitude naturelle. Aussi nous contenterons-nous de dire que Heidegger n'appelle pas à

⁴⁵ Sur l'intentionnalité sans objet, cf. HUA X, et sur la double vie de sujet, cf. R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.

s'arracher à l'attitude naturelle, mais à la distance qui sépare l'attitude naturelle de l'attitude phénoménologique⁴⁶.

Nous vérifierons plus loin que si les chemins de Husserl et de Heidegger seront amenés à se croiser, ce ne sera plus autour de l'objet, dont le second entend briser le primat qu'il détient dans la phénoménologie comme ailleurs dans l'analyse de l'être-au-monde. C'est certes « pour satisfaire à l'exigence d'un retour aux choses même que Husserl prend l'objet pour fil conducteur »⁴⁷. Mais dans la mesure où le monde en soi, c'est-à-dire le monde de la vie pour la vie, n'a rien d'un objet, il ne pouvait par-là déchiffrer l'énigme de la « mondanité du monde »⁴⁸. Convaincu qu'il ne pouvait y avoir de présence à soi et au monde qui ne soit objectivable, Husserl a poussé loin son effort, jusqu'à « envisager le sujet lui-même comme un objet » (GA60, 15). C'est cette même tendance qui l'a conduit à vouloir faire de la philosophie une « science » rigoureuse, et c'est encore elle qui l'a mené à opter pour une forme déjà trop élaborée de connaître qui devait oublier ses racines dans le connaître facticiel.

Comme on le sait, la critique de l'intentionnalité objectivante développée par le jeune Heidegger en inaugure d'autres, particulièrement dans la phénoménologie française. Arrêtons-nous un court instant sur celle de J.-L. Marion, car elle montre très justement de quel droit le jeune Heidegger a pu fustiger la « tendance référentielle extrême à se tourner vers l'ultime connexion structurelle de l'objectivité en général » qui s'atteste dans « l'idée husserlienne d'une logique a priori de l'objectivité » (GA60, 14). Nous lisons dans *Étant donné* :

« Quelle autorité obscure impose de subsumer sous l'objet et son objectivité tout ce qui est et tout ce qui se donne ? Répondra-t-on qu'il s'agit ici de "l'ontologie formelle [...]" qui est, comme nous le savons, la science eidétique de l'objet en général ? Mais de quel droit le "savons-nous", et que signifie, en fait de phénomène, le "privilège de l'*objectivité originnaire*", sinon la subsumption de ce qui apparaît et se donne sous une catégorie qui ne se donne pas et n'apparaît pas ? (*Ideen I*, 27, 29–32). Argumentera-t-on qu'il ne s'agit certes pas ici d'un phénomène authentique, mais de l'horizon vide qui accueille tous les phénomènes possibles sans devoir lui-même apparaître (*Ideen*, 27) ? Car enfin, pour quel motif le phénomène qui n'apparaît que pour autant qu'il se donne devrait-il toujours admettre l'objectivité comme son horizon originnaire ? »⁴⁹.

Ces questions critiques adressées par J.-L. Marion à Husserl étaient déjà celles Heidegger. Et les réponses apportées sont également proches des siennes :

« S'il s'agissait uniquement d'admettre que "l'objectif peut apparaître, peut avoir dans l'apparaître une certaine donation" (HUA II, 55), on n'y verrait aucune difficulté : l'objectivité se trouve en effet réduite à la donation à travers l'apparaître ; elle aboutit bien à la donation qui la rend possible et la définit comme l'une de ses modalités. Mais il s'agit en fait de tout autre chose – de régler la donation à l'aune de l'objectivité, implicitement assumée comme son degré absolu, voire sa règle [...] Or, que l'objet puisse se donner lui aussi n'implique

⁴⁶ Nous nous permettons de renvoyer ici à notre étude « Husserl, Reinach et le problème de l'attitude naturelle », *Phänomenologische Forschungen*, 13, 2013, pp.31–46.

⁴⁷ E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, p. 93.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, p. 48.

pas que le donné doive toujours ou d'abord s'objectiver ; que l'objectité offre un mode de la donation n'autorise pas à assimiler tous les modes de donation à des modes d'objectité ; que la donation offre la norme ultime de la phénoménalité exclut au contraire par principe que l'objectité puisse la résumer, la normer ou la mesurer⁵⁰.

Certes, les préoccupations de J.-L. Marion ne sont pas exactement celles du jeune Heidegger. Mais la critique de l'objectité a exactement le même dessein ici et là. Elle se veut un acte de résistance contre la tendance « extrême » évoquée plus haut : la logique a priori de l'objectité doit cesser de prendre le dessus sur la logique de la vie. Heidegger va donc procéder à l'élargissement de la réduction : elle ne consistera plus seulement en une « *epochè* de toutes les objectivations transcendentes », mais également en une *epochè* de toutes les objectivations immanentes, avec le but positif de « délimiter la sphère du compréhensible, de la pure autosuffisance » (GA58, 249–250). C'est à l'intérieur de cette sphère qu'il deviendra possible de scruter le connaître facticiel ainsi que son lien à la logique de la vie.

2. *Linéaments d'une logique concrète*

^[15] Cette logique de la vie enfante spontanément une « logique concrète », qui précède et qui fonde toute logique de la connaissance et toute logique scientifique. Cette expression de « logique concrète » n'apparaît pas dans notre cours mais dans celui du WS 1919/1920. Heidegger s'efforce d'y clarifier ses allures de paradoxes. La logique concrète se caractérise principalement par le fait qu'elle provient directement d'un « sol d'expérience » et lui reste indissolublement liée (GA58, 66, 69–71, 72). Par cette provenance même, la logique concrète n'a donc rien à voir avec une « doctrine de la pensée », un « assemblage ordonné de propositions et de règles du cours valablement élaboré de la pensée » (GA58, 72). Elle est autre chose que cette logique d'après laquelle des « lois » et des « normes » de la pensée existent indépendamment de la vie facticielle et doivent lui être appliquées afin d'en lisser l'hétérogénéité et d'en maximiser la cohérence (GA58, 72–73). Elle ne considère pas du tout le « jugement » comme un critère suprême, ne « s'oriente » pas « d'après un objet », ne vise pas dans l'objet un « quelque chose en général » (GA58, 73–74). La logique concrète est aux antipodes d'une telle logique « si vide et pourtant si éminemment riche » d'un appareil conceptuel ultrasophistiqué et d'une démarche prétendument au-dessus de tout soupçon (GA58, 74). La logique concrète est celle qui révèle les « formes structurelles » de la vie facticielle telle qu'elles sont, celle qui montre ses signifiances à travers sa « plénitude concrète » (GA58, 74). Dans la mesure où nous sommes capables d'en faire une description, la logique concrète, comme toute expression de l'inclination à connaître et à se reconnaître, comprendre et se comprendre, présente un certain degré de théorétisation (GA58, 74). Mais nous ne parlons là que d'un degré minimal et, pour autant qu'elle demeure « substantiellement liée » au « sol d'expérience » dont elle provient, elle n'est pas menacée de

⁵⁰J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, pp. 49–50.

devenir cette logique formelle pleine de sa vacuité, qui se constitue «à l'écart de toute relation vivante», creuse le penchant à la «*dévitilisation* scientifico-*objectivante*» et sacrifie ainsi la «rythmique» propre de la vie (GA58, 66, 74). Nous reviendrons encore plusieurs fois sur les caractéristiques de ces logiques classiques et formelles, mais nous pouvons déjà voir qu'il se dégage la chose suivante: il n'y a pas précedence et prééminence d'une logique abstraite, dont le sol originaire serait la forme théorique ultime de la validité universelle, du devoir-être, etc., mais précedence et prééminence d'un logique concrète qui, quoiqu'elle ne puisse se faire connaître qu'en se formalisant, est et reste motivée dans des structures pré-théorétiques, c'est-à-dire dans l'être.

L'opposition d'une logique concrète, en un sens déjà ontologique, à une logique abstraite, formelle, de type néo-kantien ou husserlien, nous semble être un premier enjeu de la discussion heideggérienne de la prise de connaissance. La vie facticelle n'est pas acognitive, mais le genre de connaissance qui s'y fait jour ressortit à l'activité originaire de vivre plutôt qu'à celle de juger, assurément plus dérivée. Tandis que, pour Rickert par exemple, «percevoir c'est juger»⁵¹, Heidegger soutient à l'inverse que percevoir doit pouvoir être synonyme d'expérimenter. Comme l'indiquent les *Grundprobleme*, cette logique concrète, correctement défrichée, constitue le fondement d'une phénoménologie conçue comme «science originelle de la vie en soi» (GA58, 78–81). Cette dernière à son tour n'est donc autre chose qu'une pensée déployant un «philosopher qui, dans la mesure où il provient de l'expérimenter facticiel, se caractérise en ceci qu'il s'occupe des objets supérieurs et suprêmes, des “choses premières et dernières”» (GA60, 14–15)⁵².

3. De l'état de choses à la situation

[14] Revenons un court instant sur le déplacement conceptuel opéré discrètement dans la description livrée précédemment d'une prise de connaissance s'articulant spontanément suivant le cours de l'expérience de la vie facticelle, et dans laquelle les différences de teneur n'entraînent pas forcément la prise de conscience des modifications possibles de l'attitude reliant le sujet aux choses successivement expérimentées (GA60, 14). Ce déplacement est celui conduisant de la notion d'«état de choses» (*Sachverhalt*) à celle de «situation» (*Situation*). Il n'est pas du tout anodin que Heidegger glisse dans le même passage d'un mot vers l'autre (GA60, 14). Nous devons en effet y voir une nette percée de la phénoménologie herméneutique se séparant lentement mais sûrement de Husserl.

⁵¹ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis* [1928], p. 373, p. 180.

⁵² On peut formuler ici l'hypothèse que l'expression employée par Heidegger est reprise de Nietzsche. Voir les §§ 1–34 de *Menschliches, Allzumenschliches*, précisément regroupés sous le titre «Von ersten und letzten Dingen» (NW IV2, pp. 15–48). Nietzsche y déconstruit le problème de la connaissance, tout comme notre philosophe dans ce passage.

Pour Heidegger, il est évident que l'état de choses est *donné* dans l'expérience de la vie facticielle. Non plus vraiment, comme le soutenait dogmatiquement Husserl, dans une intention remplissante, mais dans le *Bezugssinn* lui-même. Ce dernier ne se contente pas de remplir mais accomplit et, accomplissant, manifeste la signifiante consubstantielle à l'expérience de la vie facticielle. Comparable à l'intuition catégoriale développée dans la sixième des *LU*, le sens référentiel ou relationnel en radicalise toutefois l'objectif : relevant la distinction entre intuition remplissante et intuition signitive, il permet de cerner l'intuition de la signifiante inscrite à même l'expérience de la vie facticielle. Car le *Bezugssinn* est en effet investi dans toute perception ou toute expérience : il s'exprime dans l'état de choses où notre expérience de la vie facticielle s'enracine. Ne négligeons pas cependant que le véritable dépassement de Husserl s'effectue encore ailleurs, en l'occurrence dans la refonte décisive du concept même d'état de choses, officieusement déclaré trop statique pour qualifier le plan ontologique sur le fond duquel l'expérience de la vie facticielle évolue et déploie sa mobilité.

L'idée de *situation herméneutique*, qui subsume la distinction husserlienne développée dans les cours de 1908 sur la doctrine de la signification et dans la seconde édition des *LU* (1913) entre *Sachverhalt* et *Sachlagen* (HUA XXVI, 28 sq. ; HUA XIX-1, 54), permet de revenir à une conception de l'état de choses comme contenu immanent, en définitive assez proche de l'acception qui est la sienne chez Stumpf et Brentano. Mais la situation désigne alors non plus un contenu (*Inhalt*) immanent au jugement, mais une teneur (*Gehalt*) de sens immanente au vécu⁵³. La situation n'est ni une catégorie ontologico-formelle, ni un corrélat intentionnel d'acte, ni un fonds ontologique mondain – comme Husserl a pu le soutenir des *LU* aux *Ideen* –, mais l'« expression du soi », c'est-à-dire une « expérience de la vie » non disloquée, « sans objectivation » d'aucune sorte, structurée dès son origine par une signifiante et conservée dans son monde (GA58, 258).

Plus spécifiquement, voyons que la refonte heideggérienne de l'état de choses en situation s'autorise d'une critique de la théorie qui, chez Husserl, soutient sa conception du *Sachverhalt*. Cette théorie n'est autre que la « logique a priori de l'objectivité » déjà mentionnée plus haut (GA60, 14). D'après nous, il est clair que la glose sur la modification de la teneur au sein d'une situation demeurant foncièrement identique à elle-même s'y rattache directement (GA60, 14). Dans le § 66b des *Prolegomena zur reinen Logik*, Husserl se penche sur la question des conditions idéales de possibilité d'une science ou d'une théorie en général relativement au contenu (*Gehalt*) de la connaissance. Il part manifestement de l'idée de science, plus exactement de l'idée de logique pure, pour revenir ensuite vers le contenu de la connaissance qui se montre dans l'expérience – contenu qui, pour lui, est toujours « contenu logique » (HUA XIX-1, 239–240 ; HUA XIX-2/1, 97). Toute autre est l'approche de Heidegger, qui part de l'expérience facticiellement vécue pour aborder, non la question de la connaissance rigoureuse et ordonnée qui s'y fait jour, mais celle de ses oscillations de teneur au sein même d'une prise de connaissance

⁵³ Cf. A. Sussbauer, *Intentionalität, Sachverhalt, Noema. Eine Studie zu Edmund Husserl*, Freiburg/München, Alber, 1995, pp. 187–302.

s'articulant spontanément. Alors que Husserl est en quête du « *contenu idéal* d'une connaissance possible » (HUA XIX-1, 240), Heidegger s'emploie à décrire les sens multiples de teneurs concrètes se manifestant dans une situation dont le soi garantit l'unité et même l'unicité. Les prises de connaissance au sein de l'expérience de la vie facticelle ne forment pas une série de micro-analyses de nature ouvertement réflexives se rapportant à un même contenu renvoyant lui-même à une vérité unique. Ils sont plutôt comme autant d'esquisses d'une compréhension de soi dans le monde expérimenté comme signifiante (HUA XIX-1, 240; GA58, 259). Citons Husserl pour cerner le nerf de la critique de plus près encore :

« Par la pensée théorique évidente, nous parvenons à l'évidence intellectuelle des fondements des *états de choses expliqués*. Quant à l'évidence intellectuelle qui permet de pénétrer plus avant dans l'essence de la connexion théorique elle-même qui constitue le *contenu* théorique de cette pensée, et qui permet de pénétrer jusqu'aux fondements *a priori* de la loi régissant son fonctionnement, nous ne l'acquérons que par un retour à la forme, à la loi et aux connexions théoriques de la couche de connaissance toute différente à laquelle elles appartiennent » (HUA XIX-1, 242).

Pour Heidegger, la question de l'évidence, et plus encore celle de l'évidence intellectuelle, n'est plus au centre de l'analyse. Elle ne fait même plus vraiment question, car elle est elle-même devenue évidente, ce qu'elle n'était pas chez Husserl. En vertu de quoi ? Du simple fait que, chez Heidegger, la compréhension a remplacé l'explication. Il ne s'agit alors plus de parvenir à l'évidence intellectuelle des fondements des états de choses expliqués par le truchement d'une théorie, puisque nous comprenons toujours déjà cet état de choses d'une certaine manière en le vivant. La prise de connaissance de la situation n'est donc pas une couche du connaître théorique de cette situation, mais notre commerce originaire et facticiel avec elle. Par conséquent, il n'y a pas de loi *a priori* qui permettrait, en remontant de connexion en connexion, d'atteindre une évidence intellectuelle à propos de la situation, mais seulement un comprendre ou un « pré-comprendre » (*Vorverstehen*) affleurant spontanément de notre expérience fondatrice de la situation (GA58, 163).

Puisque nous avons là l'occasion d'y revenir, notons que l'abandon du critère de l'évidence en son acception quasi-cartésienne marque un éloignement certain d'avec la conception husserlienne de l'attitude naturelle. Jusqu'ici, cette dernière fournissait la justification de la théorétisation de l'entreprise phénoménologique, qui devait élever de l'évidence triviale et trompeuse à l'évidence parfaite, apodictique et idéale. Le « comprendre originel » (*Urverstehen*) mis au jour par Heidegger marque la caducité de cette démarche et rétrocède le premier rôle à une espèce d'évidence pré-théorique, anté-prédicative et anté-judicative⁵⁴. En résumé, il n'est plus besoin d'aller chercher la connaissance ailleurs que dans l'expérience vécue et de la lui imposer, puisqu'il se dégage d'emblée de la compréhension consubstantielle à cette expérience un savoir intuitif « pur » – au sens *existential* et non « logique » – fidèle à la connexion « dialectique » originelle de la situation (GA58, 138).

⁵⁴ Espèce d'évidence que Husserl a vue par ailleurs mais qu'il s'est fait un devoir de démembrer et d'intellectualiser pour remédier à ses insuffisances. Heidegger montre pour sa part que ces insuffisances sont déjà structurantes et que c'est du sens qui s'en dégage que la phénoménologie herméneutique doit partir.

Ces différentes analyses permettent de revenir à une dénonciation plus globale de l'idée husserlienne d'une logique a priori de l'objectivité (GA60, 14). D'après le premier paragraphe de la seconde des *LU*, la logique pure tient l'évidence intellectuelle de l'essence des modes de connaissance pour le type ultime de clarté philosophique (HUA XIX-2/1, 2). Or, nous venons de le voir, si évidence il y a, celle-ci n'a rien d'intellectuelle mais se trouve plutôt motivée dans le comprendre originel co-donné avec et dans le vécu. Aussi la phénoménologie husserlienne ne parvient-elle à se faire logique pure qu'au prix de l'oubli de la vie qui sous-tend l'ensemble des phénomènes comme leurs dérivés factico-cognitifs. La prise de connaissance décrite par Heidegger prend cette vie et la compréhension originaire de cette vie comme points de départ dans la constitution d'une logique concrète qui, nous le savons désormais, n'est que l'extension du domaine de la logique propre d'une situation⁵⁵.

4. La prise de connaissance comme phénomène à la limite

[15] Par une sorte de provocation, Heidegger qualifie la logique concrète qui s'esquisse dans son propos de « science » (GA58, 66, 72). Mais, bien sûr, loin de vouloir qu'elle soit récupérée par la science comme vecteur de dévitalisation des situations au sens où nous en avons parlé plus haut, le philosophe s'emploie plutôt à subvertir le sens du terme *Wissenschaft* et à reconnecter la science, en tant qu'ensemble de prises de connaissance articulées et complexifiées, à ses racines dans la vie. Car la science n'est jamais que le « complexe de monstration d'un domaine de la vie facticielle » (GA58, 66). Toujours est-il que, devant ses étudiants, le professeur reconnaît que ses « considérations n'ont fait que renforcer la difficulté de l'auto-compréhension de la philosophie » (GA60, 15). Car il y a une difficulté. Nous avons vu que l'expérience de la vie facticielle nous donne à nous-mêmes comme absorbés dans le monde, mais qu'elle procure toujours simultanément une pointe de connaissance de ce monde. Lorsque la prise de connaissance a lieu, elle demeure dans le « style » de la vie facticielle (GA58, 110, 114). Et pourtant, dans la mesure où elle accentue nécessairement un aspect du vécu et jette la lumière sur une « connexion de signifiante » particulière, la prise de connaissance est simultanément un cas de « modification de l'« expérimenter facticiel » » (GA58, 113–114). Ce phénomène, car c'en est un, se caractérise donc par une ambivalence fondamentale : il est une « articulation et pourtant n'en est pas une » (GA58, 115).

Dans les *Grundprobleme*, Heidegger illustre cette ambivalence par un cas concret (GA58, 115–118, 222). Je reçois la visite d'un collègue. Nous regardons ensemble quelques livres et considérons quelques images. Nous prenons le thé et fumons un cigare. Puis nous décidons d'aller promener : le temps s'éclaircit, le

⁵⁵ Et dans ce cadre la phénoménologie herméneutique peut toujours revendiquer une certaine universalité ; non plus une universalité logique, mais existentielle ou existentielle – on pourrait peut-être dire : ontologique. Toutes les situations dont le soi fait l'expérience sont particulières, mais tout soi s'expérimente toujours dans une situation.

soleil rayonne. Puis le soleil se couche et il commence à faire frais. Tout cela représente un contexte d'expérience ou une cohésion expérientielle dans laquelle je m'absorbe sans reste. Le soir venu ma femme m'interroge : « qu'as-tu fabriqué cet après-midi ? ». Je raconte la visite de mon collègue et notre promenade. Autre configuration : le soir venu, je repense à cette journée, elle défile devant mes yeux, ou je décide d'inscrire dans mon journal ce qui s'est déroulé ces heures durant. Je prends alors connaissance de ce qui m'est arrivé, de ce dont j'ai fait l'expérience. Quelque chose est-il fondamentalement modifié par ce retour ? Il semblerait que non. Je revis exactement *ce* que j'ai vécu. La prise de connaissance vise à représenter l'expérimenté dans la vivacité de l'avoir-été-expérimenté. Il y a une pourtant une nuance subtile entre le fait de vivre cette expérience et celui d'en prendre connaissance. Dans le passage de la perception au souvenir, la modalité du vivre a évolué : mon *attitude* n'est plus la même. Je ne me comporte plus vis-à-vis de la connexion de signifiante de la même manière : avant je la vivais, maintenant je la revis en la ressaisissant à travers une opération mentale⁵⁶. La situation vécue ne me concerne donc plus exactement de la même façon. La connexion de signifiante n'a pas changée à proprement parler, mais je me comprends désormais dans un nouveau moment de celle-ci. À travers cet exemple, Heidegger veut montrer la chose suivante : dans la prise de connaissance, la cohésion expérientielle est de prime abord envisagée comme une totalité au sein de laquelle se détachent plusieurs phases articulées selon une conception déjà relativement développée de l'espace et du temps. Ainsi, la prise de connaissance configure quelque chose qui ne l'était pas : elle explicite un contexte que l'expérimenter facticiel ne connaît pas encore et qu'il n'est pas machinalement destiné à connaître. Cette modification de l'attitude vis-à-vis du vécu correspond à un effort pour en exprimer un sens plus construit que la signifiante donnée et pour lui conférer une consistance que celle-ci n'a pas, notamment dans le but de prévoir ou d'anticiper de nouvelles possibilités du vécu données dans des horizons d'attente divers et de s'y rapporter de manière positive et créatrice. En bref, c'est la vie consciente et réflexive qui se constitue. C'est précisément là ce qui fait de la prise de connaissance un phénomène « à la limite » et que réside sa difficulté (GA58, 221).

Comment la prise de connaissance peut-elle et doit-elle se complexifier pour devenir philosophique sans pour autant rompre le mouvement spontané à travers lequel, tout en modifiant l'attitude de l'expérimentant, elle prouve sa fidélité au style de l'expérimenté ? Comment le phénoménologue peut-il demeurer dans la connexion de signifiante et en tirer de loin en loin quelque chose comme une idée philosophique sans dénaturer l'expérience de la vie facticelle qui en est l'origine et sans court-circuiter le type de prise de connaissance qui la caractérise ? Car c'est bien là la tâche de la philosophie : traduire cette expérience et sa prise de connaissance sans les trahir. Heidegger déplore l'incapacité des philosophies scientifiques à se montrer à la hauteur de cette tâche. Elles commencent certes avec la prise de connaissance, mais elles négligent le lien vital de celle-ci à l'expérience de la vie

⁵⁶ Il est aisé d'établir un parallèle entre cette description et le *Nacherleben* de Dilthey. Pour Heidegger cependant, l'enjeu est de faire en sorte que l'interprétation résultant de ce revivre ne se voit pas réduite à n'être que le prétexte et la base d'une vision du monde.

facticielle. En « radicalisant » la prise de connaissance *suivant le courant de la science* jusqu'à ce qu'elle se transforme en « connaissance théorique d'une chose », ces philosophies conduisent à l'« extinction de la connexion spécifiquement facticielle de l'expérience » (GA58, 120). Pour finir, elles se retrouvent devant un « quelque chose en général entièrement vide » qui ne nous apprend rien du vécu en ce qu'il l'a entièrement défiguré sous prétexte de le connaître en vérité (GA58, 120–121, 125). Conscient de cette aporie, Heidegger s'engage pour sa part dans la voie exactement inverse : il s'emploie à radicaliser la prise de connaissance *en suivant le courant de la vie* elle-même afin d'en faire le pivot d'une connaissance phénoménologique positive qui parle des vécus concrets et non des choses abstraites qui n'entretiennent plus avec eux qu'un rapport si dérivé que la parenté en devient indécélable.

Cette *autre* radicalisation n'est pourtant pas sans danger, au point que Heidegger en vient à se demander : « comment pourrait-on motiver un autre mode de saisie que la prise de connaissance ? » (GA60, 15). L'idée qui sous-tend cette remarque n'est pas qu'il faudrait abandonner la prise de connaissance, mais plutôt que la connaissance philosophique ne saurait fonctionner de manière strictement identique à elle. La question posée dans notre passage est donc équivalente à cette autre : « Comment faire en sorte qu'une telle prise de connaissance nous amène plus loin ? », en l'occurrence plus loin qu'elle-même (GA58, 221). Mais quel est donc finalement le danger encouru à s'y tenir ? Que risquons-nous à modeler le connaître philosophique sur la prise de connaissance ? Si cette dernière épouse effectivement la vie de la façon la plus harmonieuse possible en la représentant sans lui faire subir quelque violence théorique que ce soit, quelle raison la philosophie pourrait-elle bien avoir de ne pas s'en inspirer directement ? Heidegger répond une première fois, et de manière plutôt allusive, dans les *Grundprobleme* :

« La prise de connaissance se tient encore pleinement dans la connexion de signifiante. Mais elle est en même temps une forme qui apaise la vie facticielle, ralentit et décontracte son cours [...] Pouvons-nous dépasser cette première étape ? Que résulte-t-il de cette "décontraction" lorsqu'elle est éprouvée radicalement jusqu'au bout ? Une autonomisation radicale, qui ne tient plus à la vie que par un fil ? Ne tendons-nous pas par-là à nous éloigner une nouvelle fois du vécu de l'expérience fondatrice ? N'aurions-nous pas besoin, non d'une *décontraction*, mais plutôt d'une *contraction* appuyée du cours de la vie » (GA58, 221)

Nous comprenons sans peine que cette contraction que Heidegger appelle de ses vœux n'est autre que l'*impulsion* qui mènera à la connaissance philosophique authentique. En clair, il faudra toujours partir de la prise de connaissance, notamment pour ce que le « rayon de sa validité est illimité » – en effet, la prise de connaissance « est pour la vie facticielle absolue » ; « ce n'est que vue depuis les mondes idéaux qu'elle semble fragmentaire et relative » (GA58, 221). Mais, au lieu de la laisser être telle quelle et de s'en inspirer directement, il conviendra de radicaliser sa *logique propre*. Aussi ne faudra-t-il pas seulement protéger l'intégrité du vécu tout en changeant d'attitude à son endroit, mais encore se demander « pourquoi » (*Wozu*) ce changement est nécessaire et à-travers-quoi (*Wodurch*) et comment (*Wie*) il est censé s'accomplir (GA58, 222). Radicaliser la logique propre de la prise de connaissance, c'est donc aussi bien la *renverser* jusqu'à un certain point. En effet,

s'il lui faut respecter la vie comme elle la respecte et modifier son attitude comme elle lui en donne l'exemple, le philosophe doit combattre la « face obscure » de la prise de connaissance, c'est-à-dire sa tendance à rassurer la vie. Car, nous le savons, la philosophie n'est possible et féconde que si l'insécurité règne partout. Ainsi, le type de connaître qui sera le sien ne doit pas se fixer pour objectif de rassurer la vie facticielle mais au contraire de l'inquiéter. Cela ne revient ni plus ni moins qu'à la rappeler à son inquiétude originelle, qui est paradoxalement source de sa mobilité et lui permet ainsi d'aller de l'avant et notamment de toujours mieux s'avoir et se comprendre elle-même.

Avec tout cela, nous percevons mieux quelle peut être l'étincelle du philosopher et comment celui-ci peut commencer de se déployer. Cela dit, le danger qui menace dans la prise de connaissance n'est toujours pas *nommé*. Nous commençons néanmoins à le deviner de plus en plus distinctement. Ce danger est donné à la prise de connaissance par la vie elle-même, comme une maladie héréditaire se transmettant inmanquablement de la mère à l'enfant par le sang. La prise de connaissance est donc contaminée par la vie. Mais comment exactement ?

Si Heidegger se prononce ici pour une forme d'accélération de la vie à travers la connaissance phénoménologique afin de sauvegarder l'inquiétude qui en fait le sel, c'est nécessairement que cette vie présente dans son cours naturel et dans sa tendance à connaître et à se connaître une propension au ralentissement. Il s'en explique assez clairement dans notre cours :

« Par son indifférence et son autosuffisance, l'expérience de la vie facticielle elle-même ne cesse de recouvrir l'éventuelle tendance philosophique qui pourrait surgir. Dans cette souci-ance autosuffisante, l'expérience de la vie facticielle *déchoit* constamment dans la signifi-ance. Elle tend constamment à s'articuler en science et finalement en "culture scientifique". Mais en marge de cela, l'expérience de la vie facticielle recèle les motivations d'une conduite purement philosophique, qui ne peuvent être mises en évidence qu'à travers une conversion particulière du comportement philosophique » (GA60, 15).

Nous avons là une première caractérisation de la maladie de la vie qui se transmet à la prise de connaissance. Il est remarquable que cette maladie n'ait pas pour effet de condamner toute entreprise philosophique mais d'en susciter les tendances les plus dures, c'est-à-dire les plus théorétiques. En inclinant à se rassurer elle-même, en se suffisant à elle-même, en négligeant le mode sous lequel elle se réfère à la situation, la vie se laisse convaincre par une solution de facilité, qui est de se penser au moyen d'une science rigoureuse qui expliquera tout en elle d'après quelques principes bien lissés et lui permettra de ne pas continuer à s'inquiéter et notamment à s'inquiéter d'elle-même. C'est ainsi qu'un double passage s'opère très facilement : de la vie à la prise de connaissance, et de celle-ci directement à la science, sans que soit entrevue la possibilité d'une autre démarche philosophique que la démarche scientifique qui englobe tout et qui explique tout. Cette possibilité existe néanmoins. Comment la mettre sur le devant de la scène ? Non en travaillant sur le passage de la vie à la prise de connaissance, au risque de faire aussi mal à la vie que la science ou la philosophie scientifique, mais en instruisant le passage de la prise de connaissance au comportement philosophique. Et comment ? En élaborant davantage la catégorie nodale de la signifi-ance. À première vue, il est difficile de

comprendre en quoi la vie déchoit dans la signifiante, et surtout en quoi cela aurait quelque chose de dangereux, ou du moins de paralysant. Le risque est en fait que, pris dans le monde, notre être soit littéralement aspiré dans la signifiante, qu'il y tombe constamment sans s'en rendre compte et sans être en mesure de prendre le recul nécessaire pour analyser cette chute et saisir ce qu'elle engage pour le soi.

En d'autres termes, si nous ne faisons aucun effort pour conférer un sens à la signifiante, alors nous risquons fort de nous reposer éternellement sur nos lauriers et de ne jamais savoir sur nous-mêmes davantage que ce que la prise de connaissance nous présente, voire ce qu'une philosophie scientifique qui l'a instrumentalisée se targue de nous en dire et dont elle revendique la validité universelle et apodictique. La phénoménologie herméneutique relève donc le défi de faire la preuve par l'exemple que la « différence entre la science et la philosophie n'est pas seulement d'objet et de méthode » mais d'une « nature principiellement plus radicale » (GA60, 15). Contre la philosophie scientifique, elle se donne pour tâche de montrer que, loin d'être un « détail qui va de soi », l'expérience de la vie facticielle est au contraire la source « d'où jaillit le philosophe pour y replonger dans un retour – par ailleurs tout à fait essentiel » (GA60, 15). Mais en sa qualité de source précisément, qui a son autonomie propre, l'expérience de la vie facticielle est aussi bien ce qui « contrarie essentiellement le philosophe lui-même » (GA60, 16). Non pas seulement en ce qu'elle ne se vit jamais elle-même que sur le mode de l'indifférence et de l'autosuffisance, avec les complications possibles qui ont été détaillées plus haut, mais également en ce qu'elle lui impose de se radicaliser et de se réinventer de fond en comble.

La philosophie reçoit donc la mission de s'approprier la signifiante émanant du vécu et de convaincre qu'il existe un besoin impérieux d'en faire quelque chose pour et dans son monde propre. Mais, si ce n'est pas dans la philosophie scientifique, dont les prétentions outrancières ont été montrées et le seront encore, ni dans la seule prise de la connaissance dont elle doit éviter la face obscure, où la philosophie comme phénoménologie herméneutique va-t-elle chercher son inspiration ? Aura-t-elle les moyens de se refonder *ex nihilo* ou presque ? C'est assurément la solution à privilégier, mais ne négligeons pas que pendant les semestres précédents, Heidegger s'est penché de près sur ce qui se déroule dans la sphère religieuse, peut-être à la recherche d'un modèle pour la philosophie : « La plupart des hommes ne vont pas au-delà de la prise de connaissance. Dans le religieux, elle peut devenir forme originare [*Urform*]; car elle s'y caractérise comme un abandon indivis à la chose [*ungeteilte Hingabe an die Sache*] » (GA56/57, 212). La sphère religieuse apparaît ainsi comme un exemple distingué dans lequel l'intensité vécue et le contexte d'attente verrouillent toute possibilité que la prise de connaissance devienne le germe de l'attitude théorétique et font que cette prise de connaissance se confond purement et simplement avec la facticité de la situation. Sans doute quelque chose est-il perdu par ailleurs, comme le projet de se comprendre sans recours à Dieu, qui est pour ainsi dire la source de la source. Est-ce un mal pour un bien ? La philosophie doit-elle suivre ?

5. La signifiante contre la valeur : témoignage du privilège de la vie sur l'objet

[16] Heidegger ne s'engage pas franchement dans cette voie ici⁵⁷. Il préfère affronter la difficulté et ne craint pas de troubler son auditoire. L'égarement de la pensée dans la pensée est la condition préalable de l'auto-correction de la philosophie :

« Il me semble que la totalité d'entre vous, à quelques exceptions près, ne cesse de mécomprendre l'ensemble des concepts et des déterminations que je vous donne. Il doit en être ainsi, et cela ne compromet absolument rien de prime abord. Au contraire : cela permet d'avancer concrètement, car par-là sont montrées des connexions phénoménales qui, cependant qu'elles risquent toujours d'être mal interprétées, sont au moins disponibles pour un examen ultérieur qui les indiquera encore, mais cette fois de manière à rendre leur sens clairement compréhensible » (GA60, 16)

La philosophie doit se perdre elle-même pour se retrouver. Il lui faut commencer par reconnaître qu'elle ne connaît rien pour réapprendre à connaître comme il se doit. Non comme Socrate déclarant rhétoriquement qu'il sait seulement qu'il ne sait rien, mais comme un chrétien est appelé à se reconnaître pécheur avant de pouvoir espérer le salut. N'oublions pas que la philosophie nouvelle exige une *conversion*, sans qu'il soit exclu que celle-ci, forcément fulgurante au moment où elle advient, soit précédée d'étapes toujours plus significatives et déterminantes – voyez le parcours d'Augustin jusqu'à sa propre conversion. Suivant la voie de la difficulté, Heidegger répète donc ce qui a dû créer la confusion en espérant que le philosophe s'insinue entre ses mots :

« L'expérience de la vie facticelle, dit-il, est la "souciante autosuffisante conforme à une attitude particulière, déchéante et indifférente à sa référence". Considérons d'abord le sens référentiel. Il se montre à travers lui que le déroulement de cet expérimenter porte un caractère en permanence indifférent, et que les différences entre les choses dont je fais l'expérience se manifestent au plan de la teneur. Que je me sente disposé autrement dans un concert que dans une conversation triviale, c'est là une différence que je n'expérimente qu'en fonction des teneurs. Je ne prends conscience de la multiplicité des expériences que par les teneurs expérimentées. La manière dont le « je » est-là-avec et dont il est emporté par le monde est donc indifférente ; tellement indifférente qu'elle prend le dessus sur tout le reste, c'est-à-dire qu'elle exécute toutes les tâches sans entraves. Mais ce mode d'appréhension des teneurs tend à déchoir dans la signifiante » (GA60, 16).

À première vue, nous n'apprenons là rien de particulièrement nouveau. Faisons tout de même quelques remarques générales. Premièrement, cette nouvelle description de l'expérience de la vie facticelle tend à formaliser la précédente. En proposant entre guillemets quelque chose comme une définition courante, Heidegger semble vouloir fixer un point de départ pour le philosophe et non plus seulement proposer une caractérisation phénoménologique de ce qui se donne. Deuxièmement, nous voyons que cette nouvelle description ne fait plus intervenir explicitement la problématique de la prise de connaissance. La disparition de celle-ci ne traduit pas

⁵⁷ Il n'en est pourtant pas loin à certains endroits isolés de ses premiers cours de Freiburg, et ici même dans le quatrième chapitre consacré à l'indication formelle. Nous y reviendrons.

une rétractation mais la volonté d'accentuer autre chose, en l'occurrence les structures du vécu conditionnant la prise de connaissance dont il sera porteur par la suite. De manière plus précise encore, Heidegger dit vouloir se concentrer sur le sens référentiel ou relationnel. Autrement dit, il redouble d'attention pour l'intentionnalité de l'expérience de la vie facticielle. Nous avons déjà expliqué l'indifférence inhérente à la relation, qui explique elle-même comment, naturellement, j'ai seulement conscience d'expérimenter des choses différentes et non d'expérimenter ces choses différemment. Ici, le philosophe dramatise quelque peu cette explication, en ajoutant que cette indifférence m'emporte dans le monde au point que je ne le remarque pas vraiment. En effet, si je ne suis-là-avec le monde que sur le mode de l'indifférence, alors il faut admettre que je n'y suis pas vraiment. Ce portrait du sujet en automate peut sembler exagéré, mais nous pressentons qu'il possède une fonction méthodique précise, à savoir celle de préparer le choc susceptible de mener à un autre type d'appréhension des teneurs.

Or, ce choc ne pourra venir que d'une reconsidération radicale de la référence et du sens qui s'en dégage. Ainsi, le problème n'est pas que l'expérience de la vie facticielle se caractérise par une souciance autosuffisante, mais le fait que cette souciance autosuffisante soit en l'état incapable de s'examiner elle-même pour remarquer que c'est elle qui décide des significances du monde et qui possède le pouvoir de renouveler leur sens en profondeur en vue d'en faire des relais vers une présence à soi et au monde qui compte pour soi et pour le monde. Pour apercevoir cela, un changement catégorique d'attitude est nécessaire. Il ne faudrait cependant pas en déduire trop vite que Heidegger en appelle simplement à une réduction de l'attitude naturelle, car une telle réduction pourrait inversement nous jeter dans une attitude scientifique qui ne présente pas moins de cécité à ce qui demande d'être pris en vue. Il y a un pont facile entre l'attitude naturelle et l'attitude scientifique, car toutes les deux ont en commun de « mettre à l'écart » le monde propre et de négliger que la souciance n'est pas condamnée à l'indifférence mais peut se faire attentive à elle-même pour devenir souciance de soi (GA59, 142).

Heidegger vise donc quelque chose comme le *réamorçage* de la souciance : aux antipodes d'un vulgaire « tourner-autour-de-soi », celle-ci marque à quel point le soi est à même de s'« impliquer » dans sa propre histoire et son propre destin (GA59, 173, 184). Pour le dire autrement, la souciance doit redevenir le sceau de la responsabilité du soi vis-à-vis de soi, des autres et des choses. Mais comment faire pour que cela se produise ? Il faut en premier lieu réhabiliter la signification : celle-ci ne doit plus être ce en quoi l'expérience de la vie facticielle déchoit constamment, mais ce en quoi l'expérience de la vie facticielle devient en mesure de s'élever, c'est-à-dire de décider d'être authentiquement là avec soi dans le monde plutôt que de se laisser naïvement emporter par lui. Ceci étant, appuyons le fait que le contre-mouvement devant se mettre en place ne doit pas se tromper de paradigme. En clair, il est impératif que la tâche consistant à réhabiliter la signification ne soit pas interprétée comme une invitation à célébrer la *valeur* : « La signification semble être identique à la valeur, écrit Heidegger, mais en réalité, ce qu'on nomme "valeur" est déjà le produit d'une théorétisation et, comme toute théorétisation, elle doit disparaître de la philosophie » (GA60, 16). Le philosophe entend se démarquer ici de Husserl comme de Rickert.

Au § 37 des *Ideen I*, Husserl s'exprime sur la « saisie attentive de l'objet » afin, comme l'explique Ricœur, d'opérer une « transition entre l'analyse de l'intentionnalité et celle de la réflexion » (*Ideen I*, 65 n.) :

« L'objet intentionnel, ce qui est évalué, réjouissant, aimé, espéré en tant que tel, l'action en tant qu'action devient un objet que l'on saisit à la faveur d'une conversion originale qui "l'objective". Quand je suis tourné vers une chose pour l'évaluer, il est sans doute impliqué que je saisisse la chose ; mais ce n'est pas la chose *simple*, mais la chose *évaluée* ou la *valeur* qui est le *corrélat intentionnel complet de l'acte d'évaluation* » (*Ideen I*, 66).

L'identification du corrélat intentionnel à la valeur est une certaine façon de confondre valeur et signifiante, puisque le corrélat intentionnel est pour Husserl synonyme de noème ou, mieux, de sens noématique (*Ideen I*, 198, 239–240). Or, le noème en son acception husserlienne, c'est-à-dire l'objet constitué par la conscience, ne devrait pas être assimilé à la signifiante dans la mesure où cette dernière n'a initialement rien d'un objet. La position de Husserl reconduit à une ontologie formelle (*Ideen I*, 308). Elle fait se rejoindre logique de la signification et logique de la valeur et laisse ainsi entendre que les deux « objets » (sens et valeur) se recouvrent. Mais Husserl n'est pas le seul visé, et peut-être pas même le premier, dans la remarque heideggerienne.

Comme on le sait, la valeur est le concept central du néo-kantisme de Heidelberg et notamment de la philosophie de Rickert. Ce dernier peut-il être accusé de confondre sens et valeur ? Pas exactement, mais un sens véritable ne saurait cependant se constituer indépendamment de la valeur attachée à une catégorie d'objets privilégiés. Sens et valeur auraient en commun d'exiger une définition en termes de validité et non pas seulement en termes d'être. Heidegger le conteste pour ce qui est de la signifiante : sa caractéristique essentielle n'est pas son lien à l'objet qui vaut mais au sujet qui vit. Aussi, dire que l'existentialité ne suffit pas à définir positivement le sens sous prétexte, par exemple, que le vrai et le faux existent pareillement, n'a précisément pas de sens, car le vrai et le faux n'existent jamais que pour un sujet⁵⁸. Certes, à l'instar de Husserl, Rickert ne conteste pas fondamentalement cette dernière proposition du point de vue noétique. Il reste pourtant que tous deux s'y opposent catégoriquement du point de vue noématique qui, chez Rickert au moins, a la précédence. *De ce point de vue*, il est formellement exclu que le sens en général porte quelque trace de contingence : il peut seulement valoir intemporellement et ne saurait être jugé autrement qu'à l'aune de normes transcendant la vie elle-même. Il est une formule emblématique de Rickert que nous risquons fort de caricaturer mais qui ne peut être évitée dans ce contexte : « Le sens se trouve au-delà de ou avant tout être » et « le précède logiquement »⁵⁹. C'est contre une telle idée que Heidegger se dresse dans notre passage, car elle présuppose de manière abusive que toute prise de connaissance est toujours déjà de type scientifique, ou du moins orientée vers le fondement d'une science. Or, à l'origine, la prise de connaissance est une expression spontanée du vivre, et vivre ne se résume pas à connaître, n'est d'ailleurs pas

⁵⁸ Cf. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis* [1909], p. 203.

⁵⁹ H. Rickert, « Zwei Wege der Erkenntnistheorie », p. 203 ; trad. fr., p. 140.

d'abord connaître. Le sujet vivant précède en tous points le sujet connaissant. Heidegger le montre très bien dans le cours du KNS en se plaçant sur le terrain même des néo-kantiens : « une chose est : expliquer en tant que valeur, une autre est : prendre de la valeur » (GA56/57, 48). Cette dernière seule est précieuse pour la philosophie. Elle connote en effet un « phénomène originel primordial », car en elle, « le “cela vaut” *me* fait quelque chose, il pénètre en moi, m’envahit [...] Il n’y a rien de théorétique dans la prise de valeur ; celle-ci possède sa propre “lumière”, elle distille sa propre illumination : “*lumen gloriae*” » (GA56/57, 48–49). Ce phénomène amène sa propre connaissance, de l’ordre de la signifiante, uniquement parce qu’il *me* concerne et *m’affecte*. En parlant de *lumen gloriae*, Heidegger fait peut-être référence, avec les médiévaux, à une *puissance de voir* qui pourrait fonder une connaissance phénoménologique respectueuse de la vie.

Cette discussion fait encore écho à la prise de connaissance. Husserl et Rickert la considère prototypique de la connaissance scientifique, en sorte qu’ils jugent légitime de l’analyser et de la faire évoluer en fonction de l’idée de science. Heidegger entend pour sa part se concentrer sur la limite interne de la prise de connaissance, qui la montre encore tournée vers l’expérience de la vie facticielle car originellement motivée par elle. Il parle à son propos d’une « prise de connaissance pure, qui prend connaissance non pas d’objets élaborés, mais seulement de connexions de signifiants » (GA60, 16). Cette prise de connaissance est celle où la teneur du sens ne se détache pas ou n’est pas détachée du sens de la teneur. C’est « précisément sous ce mode non accentué, écrit Heidegger, que l’expérience de la prise de connaissance joue un rôle décisif » (GA60, 17). Est-ce à dire que la phénoménologie herméneutique doit la prendre comme telle ou se refuser à l’accentuer ? Pas tout à fait. Cela veut simplement dire qu’il faut se garder d’accentuer cette référence scientifique et s’attacher à montrer que, non seulement la teneur du sens est toujours solidaire du sens de la teneur, mais que ce dernier à son tour renvoie à un sens référentiel qui dit comment je suis concerné par le sens dans l’exacte mesure où je l’accomplis.

Notre philosophe reconnaît que rien n’est plus difficile que d’y parvenir. Il est vrai que les « connexions de signifiants tendent à une autonomisation » (GA60, 16). Dans la vie normalement vécue, nul besoin de trier ce qui relève du contenu, de la référence et de l’accomplissement, non plus d’examiner l’articulation du sens de chacun de ces trois aspects. Étant normalement indifférent à la manière dont je suis relié au monde et donc aussi bien à celle dont je m’y accomplis, je me contente de naviguer d’une teneur à une autre sans jamais remarquer que je tombe dans la signifiante alors même que je pourrais m’y comprendre. Or, cette domination de la teneur dans la signifiante qu’accompagne son isolement par rapport à la référence et à l’accomplissement fournit justement aux philosophies scientifiques le motif d’une théorie du sens détaché de l’existence. Si, disent-elles, les connexions de signifiants tendent à s’autonomiser ainsi, c’est que la signifiante existe idéalement ou axiologiquement indépendamment du sujet. Nous reconnaissons là les traits d’une théorie commune à Rickert et Husserl : si l’acte par lequel le sens ou la signifiante est visé ou pensé dépend du sujet, le contenu du sens ou de la signifiante demeure sans lui.

Il y a ainsi comme une hyperbole excessive de la configuration qui s'observe dans la vie normalement vécue. Les philosophies scientifiques partent en effet de l'autonomie des connexions de significances constatée à travers cette vie normalement vécue dans l'indépendance de fait des teneurs vis-à-vis des références et des accomplissements pour déclarer qu'il doit être « possible de présenter l'autonomisation en question dans le cadre d'une "logique des objets", des connexions et des relations d'objets » (GA60, 16–17). Mais ces philosophies scientifiques négligent que cette indépendance des teneurs est purement *facticielle* et non logique ; en sorte qu'il est philosophiquement illégitime d'en dériver quelque chose comme une systématique. Reste que cette dérivation est difficile à contester, car il n'est pas faux que « dans la tendance déchéante de l'expérience de la vie une connexion d'objets ne cesse de se former et de se stabiliser » (GA60, 17). Étant donné que les teneurs restent séparées des références et des accomplissements, elles tendent en effet à s'objectiver pour l'existant lui-même. Rien ne distingue plus un vécu d'un autre que son objet : ce concert auquel j'assiste, cette conversation que j'ai avec cet ami rencontré après la représentation, ce chemin que je parcours en auto pour rentrer chez moi, etc. « Ainsi parvient-on à une *logique du monde ambiant*, dit Heidegger, pour autant que la signifiante se déroule dans la connexion d'objets » (GA60, 17).

Les philosophies scientifiques font le constat de cette connexion d'objets et de cette logique du monde ambiant qui se constitue presque spontanément à partir d'elles et disent : comme elles sont impensées dans l'expérience de la vie facticielle, nous allons nous charger de les penser et de les expliquer, nous allons en retrouver la légalité a priori. Heidegger explique ainsi :

« Toute science s'ingénie à dépasser cette logique du monde ambiant en vue de développer un ordre toujours plus rigoureux des objets, une *logique matérielle* ou *logique de choses*, c'est-à-dire une logique sise dans les choses elles-mêmes (par exemple une autre logique pour l'histoire de l'art que pour la biologie, etc.) » (GA60, 17).

Mais la démarche consistant à hypostasier les teneurs en général et les teneurs de sens en particulier en objets et la logique du monde ambiant en une logique matérielle ou logique de choses relève d'une nécessité scientifique et non d'une nécessité vécue. Heidegger reconnaît pourtant que la forme de cette hypostase dans les philosophies scientifiques de son temps creuse en réalité un sillon ancien. Husserl et Rickert, pour ne citer qu'eux, pris en exemples plus haut, réactualisent pour ainsi dire une tradition antique :

« La philosophie scientifique n'est rien sinon une élaboration encore plus rigoureuse d'un domaine d'objets. En elle sont constitués des domaines d'objets qui "vont au-delà de l'expérience sensible", etc. (Le monde des Idées de Platon). Mais l'attitude vis-à-vis des objets demeure identique à celle qui a cours dans les sciences particulières ; le *sens référentiel* reste le même. Seule apparaît une autre dimension des objets, pour autant que ceux-ci sont en capacité d'expliquer plus profondément une certaine connexion » (GA60, 17).

La façon dont Husserl et Rickert, pour ne rien dire de Natorp et de Lask, se réfèrent à leur domaine d'objets reste déterminée par la manière dont Platon lui-même cherche à cerner le monde des Idées. Il faut remonter vers quelque chose de toujours plus pur, abstrait et général – une autre dimension d'objet dans l'objet – qui

puisse garantir quelque vérité que l'expérience vécue peut à la limite indiquer mais certainement pas incarner.

Malgré des nuances évidentes concernant notamment l'interprétation du dualisme⁶⁰, les contemporains de Heidegger se veulent en réalité les disciples lointains d'un *Ur-Plato*. Car Platon est pour tous le véritable « inventeur de la logique »⁶¹, et la logique pure recherchée par chacun ne peut éviter de se positionner par rapport à sa doctrine des Idées. Platon, donc, mais non sans Kant. Non seulement car ce dernier permet une destruction efficace du métaphysique dans la doctrine précitée pour ne laisser subsister que ce qui a trait à l'archi-logique, mais encore et corrélativement car Kant thématise la problématique de l'a priori, encore implicite chez Platon. Or, inutile d'insister sur le fait que cette percée remet, d'une certaine manière, le sujet au centre des préoccupations. Mais, nous l'avons vu, et cela vaut de Kant aux néo-kantiens, ce sujet-là n'est pas différent et différemment traité d'un objet. Ce sujet-là n'est que l'objet de la connaissance en vertu de sa fonction transcendante et plus justement encore de sa capacité de jugement. Négligeant superbement Descartes, Heidegger donne un résumé historique sommaire de l'évolution de la problématique :

« La philosophie moderne place la conscience au centre (Kant). Le "sujet", particulièrement dans la façon dont Fichte traite ce problème substantiel, est une nouvelle forme d'objectité face à d'autres "objets". Pourtant, lorsque Fichte prend appui sur la philosophie pratique de Kant et utilise des préconceptions kantienne, on est encore en présence d'une tendance dans le fond conforme à l'attitude. À en juger par son histoire, la philosophie est donc toujours une élaboration aussi rigoureuse que possible de connexions d'objets – et ce bien que l'idéalisme allemand ait vu la difficulté particulière posée par la connaissance du sujet » (GA60, 17).

À la fois idéal et réel, le Moi fichtéen s'auto-pose absolument au travers de cette activité éminemment réflexive qu'est l'« intuition intellectuelle ». Cette dernière génère la compénétration de la forme et du contenu du Moi se posant lui-même qui est à son tour déterminable comme l'« identité absolue du sujet et de l'objet »⁶². Le point de vue adopté ici est radicalement « supra-facticiel »⁶³. La doctrine de la science reste une science et, en tant que science, enchaîne les objectivations, même et y compris lorsqu'elle prétend subjectiver.

⁶⁰ Un seul domaine objectif-sémantique ? Une sphère des significations plus une sphère des objets ? Un troisième règne du sens ? Il ne faudrait pas négliger ici la réception de Lotze et notamment de sa *Logik* chez les marbourgeois comme chez les badois, et bien sûr aussi chez Husserl.

⁶¹ P. Natorp, « Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserls "Prolegomena zur reinen Logik" », *Kant-Studien*, 6, 1901, pp. 12–13.

⁶² Cf. « Vergl. des von H. Prof. Schmid aufgest. Syst. mit der Wissenschaftslehre » [1796], in FGA, 13, p. 253.

⁶³ La distinction fichtéenne entre *faktisch* et *überfaktisch* recouvre en partie celle entre sensible et suprasensible. Elle qualifie ainsi deux types de monde distincts (et néanmoins liés), mais aussi deux types de savoir, et donc, plus généralement, deux types de point de vue ou de position. Dans le même esprit, le facticiel est opposé au libre quand il concerne directement le Moi. Cf. la *Wissenschaftslehre* de 1812 dans FGA, II13, p. 124.

En ne cessant d'effacer la frontière entre le sujet et l'objet, la tradition a jeté le trouble : « Maintenant nous ne voyons plus du tout comment il pourrait y avoir une différence radicale entre la science et la philosophie » (GA60, 17). Mais le trouble peut-être salutaire, car il faut bien commencer par reconnaître simultanément que la « vie ne peut pas plus devenir un objet qu'elle ne l'est » et que la « reconduction de la vie à un *sujet* (dans un sens épistémologique ou psychologique) est chose impossible » (GA58, 236). Reste que pour le montrer, il faut en quelque sorte apostropher cette vie, si possible sans l'abîmer, car :

« La tendance déchéante de l'expérience de la vie facticielle à incliner constamment vers des connexions de significances du monde facticiellement expérimenté comme vers sa pesanteur, conditionne une tendance à déterminer et à réguler les objets de la vie facticiellement vécue conformément à une attitude. Le sens de l'expérience de la vie facticielle va donc à contre-courant de notre thèse » (GA60, 17-18).

Heidegger se répète, mais c'est pour bien insister sur la difficulté de toute philosophie qui prend la vie pour fil conducteur. Si seulement la vie tendait à se comprendre en ce qui lui advient plutôt qu'à ordonner ce qui lui parvient, il serait aisé pour la philosophie de s'inscrire dans cet *impetus* et de le prolonger. Mais la vie tombe sans cesse et se ruine elle-même : otage de son autosuffisance, elle s'enlise dans son indifférence chronique vis-à-vis de ce qu'elle vit. Elle n'a qu'une attitude naturelle qui enfle très vite en attitude scientifique et se soucie de tout sauf de ses propres motivations. Et nous voyons bien que le vrai problème n'est pas cette tendance déchéante de la vie à ne cesser de se diriger vers des connexions de significances, car si la vie ainsi ne se découvre pas elle-même, elle conserve malgré tout la possibilité de se retrouver dans la mesure où, à ce stade, elle n'est encore aliénée par rien d'autre qu'elle-même et garde donc toute sa mobilité. Le vrai problème se profile dans la tendance que cette tendance conditionne, à savoir celle qui pousse à disposer les choses facticiellement vécues en un ensemble hiérarchique dans un esprit qui préfigure la science. Alors la mobilité de la vie elle-même commence à disparaître, et la philosophie ne peut plus grand-chose contre cela. Nous vérifions donc que tout se joue au niveau de la prise de connaissance, étape liminaire décisive de la vie et du philosopher qui en émane, au niveau de laquelle s'offre l'opportunité d'assumer la « pesanteur de la souciance » au lieu de la rejeter au profit de la « légèreté » de l'attitude scientifique qui s'en est déchargée (GA58, 142). L'accès au monde propre, qui se confond avec le « motif du retournement de l'expérience de la vie facticielle » qui conduit aux pieds du philosopher, est au prix de ce combat pour la prise de connaissance (GA60, 18).

La philosophie n'est ainsi qu'une voie d'accès à la vie, mais une voie assurément plus facilement accessible et praticable pour commencer que la vie comme telle, laquelle progresse toujours dans une certaine « brumosité » (GA61, 88, 109). La philosophie est aussi une voie d'accès privilégiée dans la mesure où, nous venons de le rappeler, elle se construit nécessairement sur une interprétation déterminée de la prise de connaissance, qui est elle-même, pour ainsi dire, la porte d'entrée dans la vie sur la voie censée nous y reconduire méthodiquement. Heidegger précise toutefois qu'il entend là considérer la philosophie sous un angle *génétiq*ue :

« Certes, l'existence facticielle de la philosophie de l'histoire de la philosophie n'est pas encore en soi un motif pour philosopher, mais il est possible d'en partir comme d'un patrimoine culturel et de la prétexter en vue de tirer au clair les motifs du philosophe. Afin de comprendre de la manière la plus vivante possible tout en suivant rigoureusement le sens de l'expérience de la vie facticielle, nous nous plaçons dans le présent et ses tendances philosophiques, non pour les comprendre philosophiquement, mais seulement pour les comprendre au sens de la prise de connaissance, du prendre facticiellement connaissance de. Pour abrégé, nous considérons des tendances concrètes de la philosophie de la religion à travers ses représentants les plus typiques » (GA60, 18).

Cet angle est certes présenté comme génétique au sens *historique* du terme. Mais, c'est toute l'originalité et la force du propos, le sens historique de la génétique rejoint ici son sens *systématique*. Car l'histoire de la philosophie, plus exactement la partie restreinte envisagée, est confondue avec l'histoire du soi philosophant qui fait le choix d'une interprétation et d'un usage de la prise de la connaissance dont il fait l'expérience et sur lesquels il bâtit toute sa pensée. Dans ce contexte, faire l'histoire de la philosophie, c'est faire l'histoire de la vie. Il n'est donc pas étonnant que le chapitre suivant ne s'attache pas à la philosophie de la religion en général mais cible l'un de ses représentants, non plus que ce chapitre s'ouvre sur une esquisse biographique du représentant ciblé. Et, comme nous tenterons de le montrer, il ne l'est pas davantage que ce représentant soit Ernst Troeltsch. En se portant sur lui, Heidegger sait pertinemment qu'il ne choisit pas la solution de facilité.

CHAPITRE II

EXPLICATION AVEC ERNST TROELTSCH

§ 5. PRÉSENTATION DE LA PHILOSOPHIE TROELTSCHIENNE DE LA RELIGION

Incroyable lecteur, Heidegger connaissait parfaitement la philosophie de la religion et son histoire. Très conscient de la mainmise théologique en la matière depuis le XIX^e, il l'était également des nouvelles tendances apparues assez récemment dans l'orbe des philosophies néo-kantiennes de Marburg et de Heidelberg. Aussi le choix de s'en tenir à Troeltsch apparaît-il comme stratégique. En ce dernier se croisent diverses influences permettant de retracer à grands traits le paysage questionné et de donner ainsi aux étudiants un aperçu de la problématique à la fois précis et concis, historique et systématique.

1. En guise d'introduction

[19] Au fait des parutions de son temps, Heidegger n'ignore donc pas la nouvelle attraction exercée par cette discipline relativement jeune sur sa génération : « L'intérêt pour la philosophie de la religion est actuellement en hausse. Même les dames se mettent à écrire de la philosophie de la religion, et les philosophes qui veulent être pris au sérieux saluent leurs travaux comme les parutions les plus importantes depuis dix ans » (GA60, 19)¹. S'agit-il d'une simple boutade ? Ou bien certaines personnes, en l'occurrence certaines dames, étaient-elles visées ? D'après O. Pöggeler², il faudrait y voir une allusion à Gertrud Kinel (1864–1838), plus

¹ Il faut préférer ici la leçon de NFN : « seit zehn Jahren », plutôt que celle de NOB : « seit Jahrzehnten ».

² Cf. O. Pöggeler, *Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*, München, Fink, 2009, p. 83.

connue sous le nom de Gertrud Simmel après son mariage avec Georg Simmel en 1890. Artiste, journaliste et philosophe à ses heures perdues sous le pseudonyme de Marie-Luise Enckendorff, elle fait paraître en 1919 *Über das Religiöse*, essai d'une faiblesse philosophique manifeste, mêlant une mauvaise métaphysique à des vues inconsistantes sur l'histoire des religions³. Si O. Pöggeler dit juste, alors Heidegger stigmatise aussi le succès que connut ce livre dans le milieu intellectuel berlinois⁴.

Après sa remarque peu élégante concernant la gente féminine, Heidegger semble redevenir sérieux. Il veut illustrer l'engouement pour la philosophie de la religion par deux exemples qui mettent aussi bien en évidence le rôle plus ou moins dissimulé de Troeltsch dans son amplification. C'est ainsi qu'il en vient à citer deux conférences tenues en 1919 devant la section berlinoise de la *Kant-Gesellschaft*, l'une de Gustav Radbruch, l'autre de Paul Tillich (GA60, 19). Ces conférences ont été publiées ensemble à la fin de l'année 1919 dans la collection «Philosophische Vorträge» dirigée par la même Société d'études kantienne sous le titre général *Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Entwürfe*⁵. À propos de ces deux essais, Heidegger précise donc sans attendre qu'ils «sont l'un comme l'autre influencés par Troeltsch» (GA60, 19). À défaut de pouvoir les comparer exhaustivement comme y invite notre philosophe, nous en proposons une présentation sommaire qui devrait permettre de nuancer quelque peu le jugement péremptoire dont ils font l'objet.

Commençons par Radbruch. Sa conférence a ceci d'original qu'elle s'interroge sur le droit depuis la philosophie de la religion (*Religionsphilosophie des Rechts*), et non sur la religion depuis la philosophie du droit. Dans le sillage de Windelband et Rickert, Radbruch commence par séparer sciences de la nature et sciences de la culture avant d'inscrire sa réflexion dans le domaine délimité par ces dernières, porte d'entrée vers le «royaume des valeurs»⁶. Il note ensuite que les domaines de l'éthique, de la logique et de l'esthétique sont fondamentalement liés à ce royaume en tant qu'ils sont producteurs de «comportements reliant aux valeurs» (*wert-beziehende Verhalten*)⁷. Le domaine de la religion, lui, entretient avec le royaume précité un rapport singulier, car il est pour sa part producteur de «comportements surmontant les valeurs» (*wertüberwindenden Verhalten*)⁸. En d'autres termes, la

³M.-L. Enckendorff, *Über das Religiöse*, München/Leipzig, Duncker & Humblot, 1919.

⁴Pour une remarque «pro femina», voir la formule le propos que tint Heidegger à Blochmann : «Vous avez un sentiment très juste de Schleiermacher – j'ai la conviction que sa personnalité n'est saisie de façon entière que par une femme» (HBB, p. 10).

⁵Références données par Heidegger : *Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Entwürfe von Gustav Radbruch und Paul Tillich* (Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft Nr. 24), Berlin, 1919. Précisons que la conférence de Radbruch s'est déroulée le 20 mars 1919 et celle de Tillich le 16 avril 1919. L'édition de 1921 que nous utilisons porte exactement le même titre. Elle a été publiée à Berlin chez Reuther & Reichard. Le *Vorwort* précise que seule la conférence de Tillich a été (légèrement) modifiée pour l'occasion et qu'on peut donc considérer l'édition de 1921 comme une réimpression inchangée de celle de 1919.

⁶G. Radbruch, «Religionsphilosophie des Rechts», in *Religionsphilosophie der Kultur* [1919], p. 9.

⁷*Ibid.*, pp. 9–10.

⁸*Ibid.*, p. 10.

religion reste liée à la question de la valeur sans toutefois y être purement et simplement soumise. Cet effort pour surmonter la valeur étant le propre du comportement religieux, il n'est pas étonnant que Radbruch en fasse l'« essence de la religion » et conséquemment le point de départ de l'« analyse conceptuelle en philosophie de la religion »⁹.

Comme on le voit, Radbruch demeure très proche des analyses néo-kantiennes classiques de la religion centrées sur la problématique axiologique. Sa réflexion se révèle en effet fort dépendante de l'essai de Windelband sur « Le sacré » (1902). Le maître de l'École de Bade y considère la religion comme une espèce de « *vie transcendante* » subsumant ce qui relève respectivement de la logique, de l'éthique et de l'esthétique, et surmontant l'opposition entre la norme (*Norm*) et la norme adverse (*Normwidrig*)¹⁰. Dans les termes de Radbruch, cela devient que la religion est à comprendre comme le « dépassement de la contradiction entre valeur et non-valeur »¹¹. Quant à l'influence de Troeltsch en propre, elle est plus que prégnante dans l'idée suivant laquelle la « philosophie de la religion explore l'a priori de la vie dans son intégralité » dans la mesure où la « religion est l'a priori de la vie en général »¹². *Anima naturaliter religiosa!* Nous reviendrons sur ce point en partant des écrits troeltschiens.

Un mot maintenant sur la conférence de Tillich intitulée « Über die Idee einer Theologie der Kultur »¹³, de loin plus structurée et plus exigeante que celle de Radbruch. La première partie, « Theologie und Religionsphilosophie », thématise l'opposition entre « sciences expérimentales » (*Erfahrungswissenschaften*) et « science systématiques de la culture » (*systematischen Kulturwissenschaften*)¹⁴. Tillich distingue encore, à l'intérieur même des sciences de la culture, sciences empiriques et sciences non empiriques. Ces dernières se présentent sous trois formes : a) la *philosophie de la culture*, qui s'intéresse aux formes universelles, à l'a priori de toute culture ; b) la *philosophie de l'histoire des valeurs culturelles*, qui fait la transition entre les formes universelles et le point de vue individuel tout en justifiant ce dernier ; c) la *science normative universelle de la culture*, qui dote le point de vue concret d'une expression systématique¹⁵. Sur base de cette distinction, Tillich peut alors séparer la philosophie de la religion, présentation phénoménologique de l'essence ou de la valeur « religion », de la théologie, présentation systématique et normative de ce qui doit être considéré comme « religieux ». Ainsi, la théologie ne

⁹ *Ibid.*

¹⁰ W. Windelband, « Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie », in *Präludien*, Bd. II, p. 302.

¹¹ G. Radbruch, « Religionsphilosophie des Rechts », in *Religionsphilosophie der Kultur* [1919], p. 10.

¹² *Ibid.*, p. 15. Nous laissons de côté la seconde partie de la conférence où, se déplaçant au courant de l'histoire, plus exactement de Jésus à Tolstoï, Radbruch rejoint les *Soziallehren* et tente de repenser le concept troeltschien de « développement » dont nous reparlerons bientôt.

¹³ P. Tillich, « Über die Idee einer Theologie der Kultur », in *Religionsphilosophie der Kultur* [1919], pp. 29–52, repris in *TGW* 9 (cette conférence connaîtra de multiples réécritures).

¹⁴ *Ibid.*, p. 29.

¹⁵ *Ibid.*, p. 30.

peut être qu'une « science concrète-normative de la religion »¹⁶. Cela signifie : 1) Que la théologie « n'est pas la science d'un objet spécifique, qui se nommerait Dieu, à côté d'autres objets ; la critique de la raison a mis fin à une telle science, elle a également ramené la théologie des cieux sur la terre. La théologie est une partie de la science religieuse, en l'occurrence sa partie systématique-normative »¹⁷. 2) Que la théologie « n'est pas l'exposé scientifique d'un complexe révélé. Cette conception institue un concept de révélation supranaturel et autoritaire qui ne peut résister à la vague des vues historico-religieuses et des critiques logiques et religieuses du concept de supranaturalisme »¹⁸. Le résultat positif de ces deux négations est le suivant : « La tâche de la théologie est ainsi d'esquisser un système normatif de la religion, à partir d'un point de vue concret, sur la base des catégories philosophiques de la religion, en ancrant le point de vue individuel dans le point de vue confessionnel, dans celui de l'histoire générale de la religion, ainsi que dans celui de l'histoire de l'esprit en général »¹⁹. Ce programme, enraciné dans ce que Tillich dit être un mélange du « créateur » de Nietzsche et de « l'esprit historico-objectif » de Hegel²⁰, apparaît clairement comme une radicalisation du programme troeltschien.

Nous le vérifions dans les remarques consécutives, où Tillich explique que, si la théologie est bien distincte de la philosophie, elle ne peut manquer d'entretenir avec elle un rapport dialectique. La théologie est concrète-individuelle, la philosophie est abstraite-universelle. Les prétentions de l'une et l'autre ne peuvent toutefois se réaliser qu'à travers leur mise en rapport. Le « concept universel » de la philosophie « tire sa vivacité pleine et englobante de la force qui appartient à toute réalisation concrète et créatrice » et, en retour, « c'est de la plénitude englobante d'un concept universel supérieur que le système normatif reçoit sa signification objective et scientifique. Il se cache dans tout concept universel utile un concept normatif, et dans tout concept normatif créateur un concept universel. Telle est la dialectique des sciences systématiques de la culture »²¹.

Dans la conférence de 1919, le projet tillichien d'une théologie de la culture est porté presque exclusivement par une explication avec Troeltsch. Une comparaison entre la fin de cette conférence de 1919 et la fin de celle de 1922 intitulée « Die Überwindung des Religionsbegriff in der Religionsphilosophie » suffit à le montrer²². Nous lisons dans la partie conclusive de la première que la « religion est, comme le dit Hegel, le commencement et la fin de tout, mais aussi bien le milieu,

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

¹⁸ *Ibid.* Ce second argument sonne comme une défense de Troeltsch face aux critiques de ritschéliens orthodoxes Kaftan et Niebergall. Il en sera question plus loin.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 32.

²² Cette conférence est parue une première fois dans les *Kant-Studien*, 27, 1922, pp. 446–469. Elle est reprise in *TGW* 1, pp. 367–388.

qui vivifie, qui anime et qui enchante tout»²³. Dans la partie conclusive de la seconde cela devient : « ce n'est pas la religion qui est le commencement, la fin et le milieu de tout, mais Dieu » (TGW 1, 388). Il est tout à fait clair qu'il s'est opéré un tournant entre 1919 et 1922, et il l'est tout autant que celui-ci a quelque chose à voir avec la découverte de la théologie dialectique. Autant d'éléments qui ne font que renforcer l'hypothèse selon laquelle Troeltsch est bien le paradigme théologique de la conférence de 1919, Hegel étant un mot de passe pour ne pas avoir à le citer. Aux yeux de Heidegger, la nouveauté apportée dans la conférence du jeune Tillich était insuffisante pour dépasser le vieux Troeltsch. Cette continuité était en même temps la preuve que la philosophie de la religion ne parvenait pas à se renouveler comme il était de son devoir de le faire. Si la théologie de la culture esquissée par Tillich était effectivement ce qu'il se trouvait de plus radical en matière de philosophie de la religion à l'orée des années 1920, alors Heidegger avait d'autant plus de raisons de tenter son *Putsch*. Reste que nous ne pouvons apprécier la légitimité de ce dernier qu'en considérant la philosophie troeltschienne de la religion elle-même.

Loin devant Radbruch et Tillich, Troeltsch est donc aux yeux de Heidegger la figure emblématique de la philosophie de la religion à l'époque où il s'exprime. C'est assurément une marque de respect que de le considérer ainsi. Notons bien toutefois que le respect n'interdit pas la critique. Au contraire. Que Troeltsch soit vu en 1920 comme le « représentant le plus éminent » de la philosophie de la religion relève presque de l'évidence : il possède en effet une « immense connaissance du matériel concret de la philosophie de la religion et aussi du développement historique de la problématique de l'histoire et de la philosophie de la religion » (GA60, 19)²⁴. Troeltsch se présente donc comme le meilleur exemple didactique possible pour qui veut expliquer en quoi consiste la philosophie de la religion actuelle et quelle en est la genèse. Ceci étant, le jugement de Heidegger d'après lequel, en dehors de Troeltsch, tout « se déroule en théologie de manière non autonome » (GA60, 19), est plutôt simplificateur. Il tend notamment à faire passer la charge théologique de l'œuvre troeltschienne, pourtant nécessaire à sa compréhension, au second plan. Gageons que notre philosophe n'a pas voulu insister sur cet aspect, au risque de se voir reprocher d'avoir choisi un contre-exemple. La simplification concernée peut donc s'expliquer *superficiellement* par une volonté d'éviter les questions futiles. Cela dit, nous devons nous demander plus loin si ce jugement n'a pas également une explication plus *profonde*.

Il est difficile de cerner avec exactitude l'apparition du thème de la philosophie de la religion chez Troeltsch. Notre hypothèse est qu'il est en réalité présent dès ses premiers travaux et ne cesse d'évoluer au fil du temps. Dans sa thèse sur Johann

²³P. Tillich, « Über die Idee einer Theologie der Kultur », in *Religionsphilosophie der Kultur* [1919], p. 52.

²⁴NHW dit seulement : « religionsgeschichtlich. Material ». NFN précise à côté : « religionshistorischen- und religionsphilosophischen Problematik ». Dans NFN toujours, Troeltsch est aussi qualifié, au même endroit, de « führende Autorität » dans les domaines concernés.

Gerhard et Philipp Melancthon de 1891²⁵ et dans ses quatre *Literaturberichte* «Religionsphilosophie und theologische Prinzipienlehre» parus entre 1896 et 1899²⁶, la philosophie de la religion est encore envisagée comme une partie de la théologie et son intérêt est avant tout historique. Troeltsch étudie par exemple le *type* de philosophie de la religion qui se manifeste dans le protestantisme ancien, ou recense les derniers essais de «philosophie de la religion», par où il faut entendre des commentaires sur les aspects religieux des philosophies passées, au premier rang desquelles celles de Kant et des grandes figures de l'idéalisme allemand.

Toutefois, les articles publiés entre 1893 et 1898 dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche* indiquent un changement de direction assez précoce²⁷. En 1903 se produit semble-t-il un premier déclic : Troeltsch prend conscience que la théologie a un «besoin urgent» d'une philosophie de la religion (TGS II, 18). Ce déclic a sûrement été préparé par les recherches préparatoires à la rédaction de *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* qui paraîtra en 1902. Il s'explique aussi par le fait que Troeltsch lit à l'époque toujours plus de philosophie contemporaine (TGS II, 673–728). Mais le véritable tournant s'opère en 1904, avec la publication de «Das Historische in Kants Religionsphilosophie»²⁸ et surtout de la première version de «Religionsphilosophie»²⁹. Ce dernier texte représente, avec mais avant l'étude *Psychologie und Erkenntnistheorie* de 1905³⁰, l'une des sources majeures de l'«exposé» (*Referat*) heideggerien³¹. En tout cas, il montre comment le théologien Troeltsch s'est *déplacé* sur le terrain philosophique – sans toutefois

²⁵ Cf. E. Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon. Untersuchung zur Geschichte der altprotestantischen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1891, pp. 98–99.

²⁶ Cf. E. Troeltsch, «Religionsphilosophie und theologische Prinzipienlehre», *Theologisches Jahrbuch*, 15, 1896, pp. 376–425 ; 16, 1897, pp. 498–557 ; 17, 1898, pp. 531–603 ; 18, 1899, pp. 485–536.

²⁷ E. Troeltsch, «Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftliche Gegenströmungen», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 3, 1893, pp. 493–528 et 4, 1894, pp. 167–231 (in TGS II, pp. 227–327) ; «Die Selbständigkeit der Religion», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 5, 1895, pp. 361–436 et 6, 1896, pp. 71–110 et pp. 167–218 ; «Geschichte und Metaphysik», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 8, 1898, pp. 1–69.

²⁸ Cf. E. Troeltsch, «Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte», in H. Vahinger & B. Bauch (Hg.), *Zu Kants Gedächtnis. Zwölf Festgaben z. seinem 100 jährigen Todestage* ; Sonderabdruck des *Kant-Studien*, 9, 1904, pp. 21–154. Texte aussitôt repris séparément chez Reuther & Reichard, Berlin, 1904.

²⁹ Cf. E. Troeltsch, «Religionsphilosophie», in W. Windelband (Hg.), *Die Philosophie in Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, Heidelberg, Winter, 1904, pp. 104–162, texte repris dans une version légèrement augmentée dans le même volume amélioré paru en 1907 (Heidelberg, Winter).

³⁰ Cf. E. Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1905.

³¹ D'après NFN, p. 15. Ici, le terme «Referat» ne dit pas que Heidegger a fait intervenir un étudiant comme au sein d'un séminaire, mais qu'il a exposé les idées de Troeltsch à partir de certains de ses textes.

désert le terrain théologique –, ouvrant directement et indirectement la voie à un Tillich comme, plus tard, à un Bultmann³².

À ce stade, les raisons profondes de la fixation sur Troeltsch ne peuvent encore apparaître clairement. Toutefois, le pourquoi de l'*Auseinandersetzung* convoquée se profilera rapidement, dans toute sa complexité et dans toute son ambiguïté, à travers son comment. Comme nous le verrons, le débat avec Troeltsch est placé sous le signe d'une certaine tension : une attraction envers les travaux exégétiques de l'École de l'histoire des religions dont Troeltsch était le systématiseur attitré *versus* un refus catégorique de certaines de ses positions dogmatiques trop libérales au profit de celles d'un autre théologien disciple de Ritschl, Wilhelm Herrmann. Nous y reviendrons. Et puisque nous en avons traité extensivement dans une étude séparée³³, nous laisserons ici de côté la brève mais non moins dense et précise biographie intellectuelle de Troeltsch que Heidegger présente à ses étudiants, non sans noter qu'elle révèle une proximité qu'on ne soupçonne pas d'emblée. Les trajectoires sont effet parfois si proches qu'on en vient à se demander si le jeune philosophe n'a pas d'abord cru se reconnaître dans la figure du grand théologien.

2. Le but d'une philosophie de la religion

[20] Avant d'entamer l'analyse des quatre grandes orientations de la philosophie troeltschienne de la religion, Heidegger conclut son résumé du parcours intellectuel du penseur en posant la question suivante : « Quels buts Troeltsch fixe-t-il à la philosophie de la religion ? » (GA60, 20). Question à laquelle il apporte cette réponse lapidaire : « Son but n'est autre que l'élaboration d'une détermination scientifiquement valide de l'essence de la religion » (GA60, 20). De toute évidence, cette réponse fait référence à deux écrits bien connus de Troeltsch : « Was heisst "Wesen des

³² Par ailleurs, il fait le lien entre les premiers travaux, encore empreints de théologie, et ceux qui s'annoncent, plus résolument philosophiques – cf. l'essai de 1906 « Das Wesen der Religion und der Religionswissenschaft » (TGS II, pp. 452–499) et les textes publiés entre 1910 et 1913 (par exemple « Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Philosophie », *Logos*, 1, 1910–1911, pp. 165–185 (in TGS II, pp. 837–862) ; « Empiricism and Platonism in the Philosophy of Religion. To the Memory of William James », *Harvard Theological Review*, 5, 1912, pp. 401–422 (in TGS II, pp. 364–385).

³³ Nous nous permettons donc de renvoyer à notre étude : « A Historical Note on Heidegger's Relationship to Troeltsch », in S.J. McGrath & A. Wiercinski (eds.), *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, New York/Amsterdam, Rodopi, 2010, pp. 115–134. Troeltsch n'est pas revenu sur son parcours avant 1921. Cf. « Mein Bücher », in R. Schmidt (Hg.), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. II, Hamburg, Meiner, 1921, pp. 161–173 ; repris in TGS IV, pp. 2–18. En 1920, il n'existait pas encore de réelle synthèse de sa pensée, mais l'on disposait cependant de quelques travaux qui en faisaient office. Cf. par exemple W. Günther, *Die Grundlagen der Religionsphilosophie Ernst Troeltschs*, Jena, Dissertation, 1914. Après vérification, il est très improbable que Heidegger s'en soit servi. Sa connaissance de l'œuvre troeltschienne était selon nous de première main.

Christentums"?» (1903)³⁴ et surtout «Wesen der Religion und der Religionswissenschaft» (1906)³⁵. Le premier est né en réponse au célèbre *opus* de Harnack paru en 1900³⁶. Loin de n'être que réactif, ce texte est au contraire programmatique. Chez Troeltsch, la détermination de l'essence ne relève plus, comme chez Harnack, de la théologie, mais de la philosophie de la religion (TGS II, 396). La phénoménologie semble ainsi gagner un allié dans la *Wesenserforschung*. Nous ne devons pourtant pas manquer de remarquer que, outre que des philosophes comme Husserl, Scheler, Reinach et Heidegger ne conçoivent pas l'essence de manière identique, Troeltsch en possède lui-même une conception plurivoque (TGS II, 386–451). De part et d'autre, la détermination de l'essence requiert certes une forme d'abstraction (TGS II, 393). Mais une différence irréductible se manifeste lorsque Troeltsch, demeurant là un kantien orthodoxe, affirme que la plus haute déclinaison de l'essence est l'essence pensée comme «concept idéal» (TGS II, 423–432)³⁷. Or, nous savons que les phénoménologues se démarquent justement de Kant en pensant l'essence, non comme limite idéale, ce qu'est l'Idée, mais comme structure formelle ou matérielle de la chose même, c'est-à-dire comme son a priori concret. Troeltsch ne livre donc qu'une pseudo-eidétique, par ailleurs loin satisfaire aux exigences phénoménologiques en la matière.

La reformulation par Heidegger de ce qu'il croit être la tâche que s'assigne la philosophie troeltschienne de la religion est déjà polémique. Avançons toutefois que la critique qui s'y loge est moins formulée du point de vue de la phénoménologie que du point de vue de la théologie elle-même. Pour le dire autrement, Heidegger pourrait bien se retrancher ici derrière l'autorité de Wilhelm Herrmann, sans doute le plus redoutable adversaire de Troeltsch sur le terrain théologique. Herrmann critique son condisciple pour la manière dont il «reconduit la religion à un royaume des Idées» comme pour son incapacité à appréhender le «savoir d'après lequel la religion est un vivre» avant tout³⁸. C'est en des termes très similaires que Heidegger

³⁴E. Troeltsch, «Was heisst "Wesen des Christentums"?", *Die Christliche Welt*, 17, 1903, col. 443–446, 483–488, 532–536, 578–584, 650–654 et 678–683. Ces fragments seront repris en un seul texte revu et augmenté in TGS II, pp. 386–451.

³⁵E. Troeltsch, «Wesen der Religion und der Religionswissenschaft», in P. Hinneberg (Hg.), *Die Kultur der Gegenwart*, Bd. I-IV, *Die christliche Religion mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion*, Teil 2, *Systematische christliche Theologie*, Berlin/Leipzig, Teubner, 1906, pp. 461–491 ; repris, revu et augmenté in TGS II, pp. 452–499.

³⁶A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studenten aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*, Leipzig, Hinrichs, 1900.

³⁷Voir encore TGS II, p. 402 : «si la détermination de l'essence est une abstraction procédant à partir de l'ensemble des phénomènes historiques jusqu'à ce jour et si, ce faisant, elle tend à dégager et à formuler les forces à l'œuvre, la solution de cette tâche n'est facile qu'à une condition : si nous pouvons penser que l'ensemble des phénomènes résultent et se succèdent conformément à une impulsion propre à l'Idée fondamentale ou à une loi de développement inhérente à cette impulsion».

³⁸W. Herrmann, «Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben. Eine Besprechung des gleichnamigen Vortrags von Ernst Troeltsch», *Theologische Literaturzeitung*, 37, 1912, pp. 245–249, ici pp. 245–246 ; repris in W. Herrmann, *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, Hg. v. P. Fischer-Appelt, Bd. II, München, Kaiser, 1967, pp. 282–289, ici pp. 282–283.

évoque la voie platonicienne emprunté par la philosophie de l'histoire comme par la philosophie de la religion et qu'il se réfère aux tenants du «*Reich der Ideen*» pour lesquels «l'historique» est devenu tout à fait «secondaire» (GA60, 39–40). Dénoncer à la suite de Herrmann la façon dont Troeltsch exclut de son champ analytique toute «vie religieuse qui n'est pas passée par le filtre du travail scientifique» permettait à Heidegger de préparer au mieux une interprétation de la vie religieuse radicalement nouvelle³⁹. Tandis que l'essence de la religion renvoie chez Troeltsch à un royaume d'idées scientifiquement valides, il en va autrement chez Herrmann qui, plus fidèle au Ritschl théologien qu'au Ritschl philosophe, se réfère au royaume de Dieu. Or, Heidegger ne fait pas mystère que cette dernière caractérisation a sa préférence : non seulement car elle lui semble plus juste historiquement, mais encore car elle renvoie à quelque chose d'intérieurement vécu qui génère de l'histoire au lieu de lui tourner le dos ou de la subir comme une puissance extérieure (GA58, 61). Faire droit aux critiques de Herrmann et de Heidegger ne doit cependant pas mener à stigmatiser la vision troeltschienne de l'essence de la religion comme dangereuse. Ces lignes du texte de 1906 «*Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*» sont plutôt de nature à nous rassurer :

«Il est courant de définir la science de la religion comme recherche de l'essence de la religion. L'expression n'est toutefois juste et pertinente qu'à condition de marquer un déplacement méthodique depuis la tentative d'une détermination métaphysique des objets religieux ou de l'idée de Dieu vers une exploration de la religion comprise comme un phénomène de conscience» (TGS II, 488 ; cf. également TGS II, 489–490).

À l'instar de Herrmann et de Heidegger, Troeltsch était donc conscient des risques encourus à mêler métaphysique et pensée philosophico-théologique⁴⁰. Comme nous le verrons plus loin, il aura toutefois montré encore trop de complaisance envers la métaphysique comme structure de l'histoire et trop de négligence vis-à-vis de la religiosité comme telle. En résumé, de Troeltsch et Herrmann, Heidegger choisit le plus religieux, c'est-à-dire Herrmann, et se montre donc en définitive plus théologien que Troeltsch lui-même.

L'autre intérêt de ce texte de 1906 est qu'il est le premier et le seul à détailler de manière systématique les quatre voies complémentaires de la philosophie de la religion envisagées par Troeltsch et reprises par Heidegger dans son cours⁴¹.

³⁹ W. Herrmann, «Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben. Eine Besprechung des gleichnamigen Vortrags von Ernst Troeltsch» [1912], p. 246 = pp. 283–284.

⁴⁰ Cf. W. Herrmann, *Die Metaphysik in der Theologie*, Halle a. d. S., Niemeyer, 1876 ; repris in W. Herrmann, *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, Bd. I, pp. 1–80.

⁴¹ Notons que ce texte de 1906 est d'abord paru dans l'encyclopédie *Die Kultur der Gegenwart*. Troeltsch fut invité à y participer avec deux contributions, l'une sur l'essence de la religion et de la science de la religion, l'autre de facture plus historique et sociologique, sur le protestantisme («Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit»). La première se trouve dans le volume sous-titré *Systematische christliche Theologie*, où Herrmann signe pour sa part un texte intitulé «Christlich-protestantische Dogmatik», in P. Hinneberg (Hg.), *Die Kultur der Gegenwart*, Bd. I/IV, T. 2, Berlin/Leipzig, Teubner, 1906, pp. 129–180 ; repris in *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, Bd. I, pp. 298–361. Or, ce texte est le seul écrit de Herrmann jamais cité par Heidegger. Cf. HEB, p. 107. D'ailleurs, il est remarquable que Troeltsch et Herrmann polémiquent l'un contre

Psychologie, théorie de la connaissance, philosophie de l'histoire et métaphysique sont ainsi présentées successivement et articulées selon leur contribution à la résolution du problème de l'essence de la religion (TGS II, 492). Après vérification, il ne fait aucun doute que Heidegger se réfère à ce texte⁴². Il n'est d'ailleurs pas rare que son commentaire frôle la paraphrase. Avant d'en faire la preuve, présentons l'idée générale qui préside à cette quadruple caractérisation de la science – philosophique – de la religion.

Rechercher l'essence de la religion, c'est d'abord s'efforcer de cerner les « propriétés essentielles et caractéristiques d'une manifestation *psychologique* » (TGS II, 489). Il s'agit ensuite montrer en quoi ce qui est découvert est « vrai » ou « réel » et non le simple reflet de la conscience : c'est le rôle de la « *théorie de la connaissance* » (TGS II, 489). Cette vérification appelle à son tour à trouver comment la vérité de l'essence se déploie en un « mouvement immanent » qui traverse diverses « formations historico-religieuses » grâce à la « *philosophie de l'histoire* » (TGS II, 489–490). Ce mouvement doit enfin être replacé dans une réflexion concernant la « question *métaphysique* de la relation de l'idée de Dieu à la philosophie » et de l'*Aufhebung* des connaissances acquises jusqu'ici en un savoir des plus universels et des plus principaux qui soient (TGS II, 490). Revoyons tout cela avec Heidegger.

3. Psychologie

Le philosophe s'arrête en premier lieu sur la nature et le sens de la psychologie de la religion élaborée par Troeltsch.

La duplicité du positivisme

^[20] La première tâche de la psychologie troeltschienne consiste à « *décrire* les phénomènes religieux : les phénomènes eux-mêmes, immédiatement et indépendamment de toute théorie » (GA60, 20). Malgré les apparences, il n'y a là rien de phénoménologique au sens strict, puisque la tâche en question n'implique aucune réduction ni destruction qui permettraient une vision ainsi qu'une compréhension libres de tout préjugé. La psychologie troeltschienne se présente donc comme une sorte de description acritique, qui certes refuse de considérer prioritairement les phénomènes religieux sous un angle théorique, mais qui n'accorde néanmoins aucun rôle central à la lutte contre ses propres présupposés, privilégiant un regard « naïf » sur les choses (GA60, 20). Reste que cette approche a le mérite de prendre

l'autre dans leurs textes respectifs sans jamais se citer. Cf. par exemple TGS II, p. 487, et W. Herrmann, « Christlich-protestantische Dogmatik » [1906], p. 166 = p. 343 et pp. 354–358 = pp. 175–178.

⁴² Dans sa version initiale de 1906, mais encore dans celle, remaniée, de 1909, et celle, enrichie bibliographiquement, de 1913. Cette *référence* au sens fort est pratiquement confirmée par NFN.

à revers un certain « “positivisme” » (GA60, 20). En quel sens ? D’après Heidegger, la position de Troeltsch serait sur ce point similaire à celle revendiquée par Max Weber pour la sociologie (GA60, 20). L’argument fait référence au thème du conflit irréductible entre les différents systèmes de valeurs, qui fit de Weber un protagoniste incontournable du débat sur le positivisme. S’il est impossible de tirer d’un fait une quelconque conclusion quant à sa valeur, alors les sciences sociales, qui portent sur les faits, devraient être axiologiquement neutres et ne se prononcer que sur les problèmes de fait et de causalité. C’est précisément cette neutralité de la sociologie weberienne que Heidegger transfère, non sans raison, sur la psychologie troeltschienne. Bien que notre philosophe n’en fasse pas ici clairement état, notons tout de même que si Troeltsch évacue le positivisme de la psychologie comme Weber l’expulse hors de la sociologie, tous deux en récupèrent une autre forme – « logique » au sens des néo-kantiens et non plus « scientifique » au sens de Comte – à un autre niveau, en l’occurrence dans l’activité consistant à repérer des constantes dans les phénomènes étudiés et à en dériver certaines lois générales. Nous le vérifions chez Troeltsch dans l’ensemble de ses écrits historicisants et sociologisants, où il se sert du concept d’idéal-type emprunté à Weber. Le point commun évoqué par Heidegger renvoie donc principalement à l’élaboration d’une typologie des formes religieuses devant indiquer comment les forces dynamiques de l’histoire interagissent avec les conditions sociales d’une époque.

La difficulté réside en premier lieu dans le *type de voir* privilégié, c’est-à-dire ici dans le modèle dont s’inspire le regard posé sur les phénomènes religieux, puisque ces phénomènes sont en théorie comme en pratique toujours les mêmes : « prières, cultes, liturgies, grandes personnalités religieuses, prédicateurs, réformateurs, etc. » (GA60, 20). Pour Heidegger, il est clair que si Troeltsch et Weber s’emploient à voir ces phénomènes sans en passer immédiatement par des théories, ils ne les aperçoivent pas pour autant dans leur dimension pré-théorique propre et constitutive. Plutôt que de les envisager comme appartenant au tissu d’une vie facticielle historique *se faisant*, ils les considèrent comme des formes déjà médiatisées, non pas tant par des théories que par une histoire autre que celle du soi. La « naïveté » du regard psychologique troeltschien – comme celle du regard sociologique weberien – est donc à comprendre en ce sens qu’il manque de *profondeur* ou de *verticalité* à proprement parler (GA60, 20)⁴³.

Tout bien considéré, la psychologie troeltschienne de la religion telle qu’elle est présentée dans ce premier segment se rapproche fortement de l’ancienne phénoménologie des religions, celle qui s’apparente à l’histoire ou à la science des religions en son acception la plus classique. Dans sa « Religionsphilosophie » de 1904/1907, Troeltsch dit d’ailleurs tout le bien qu’il pense de ce courant très hétérogène qui,

⁴³ Cela ne signifie pas que Heidegger chercherait à voir les phénomènes religieux comme ils *doivent être*, tandis que Troeltsch et Weber se contenteraient de les voir comme ils *sont*. Raisonner ainsi consisterait à faire du premier un néo-kantien et des seconds les vrais phénoménologues ; ce qui serait un parfait contresens.

loin de se limiter à des analyses ethnologiques et philologiques, se fonde aussi bien sur des considérations psychologiques⁴⁴ :

«*Se détourner de toutes les questions de vérité, voilà qui est fondamental dans cette approche [...] Dans un premier temps tout au moins, on doit par principe exclure strictement toute spéculation et toute métaphysique de la recherche, de la description et de l'interprétation des diverses idées du divin. C'est précisément ce qui nous ouvre l'accès à la religion véritablement concrète qui, de tout temps, est étrangère à ces spéculations [...] Formés à l'approche historique, regard et intuition sont en droit de se considérer capables de reconnaître les phénomènes religieux pour ce qu'ils sont ; de plus, leur attention doit toujours s'orienter autant que faire se peut vers ce qui est objectif, vers les faits, les représentations données, les actions, les pratiques culturelles, les organisations. Au nom de cette objectivité, on s'intéressera le plus possible à des phénomènes typiques et collectifs. Confronté à des réalités à première vue extrêmement hétérogènes, on préfère élargir excessivement le cercle des phénomènes pris en considération plutôt que de trop le restreindre, par peur de négliger quelque chose [...] C'est ainsi qu'on fait la grande découverte que, dans la langue, la représentation et le culte, la souche originelle de toute religion est formée par la *psyché* primitive. Quelque adjonction que les religions plus tardivement constituées aient pu y apporter, et quoi qu'elles en aient éliminé, elles ne cessent de travailler sur ce capital de base extrêmement ancien de l'humanité*»⁴⁵.

La psychologie n'est qu'une étape, mais une étape indispensable sur le chemin qui mène à une interprétation intégrale des phénomènes religieux. Heidegger a bien compris que les résultats de la psychologie, aussi essentiels qu'ils soient pour la fondation de la compréhension, exigent d'être reportés au sein d'une autre grille interprétative qui caractérisera pour sa part ces mêmes phénomènes selon leur « conditionnalités transcendantales originelles » (GA60, 20). Après avoir découvert les faits et les avoir décrits en s'abstenant de toute observation épistémologico-axiologique, la psychologie bute rapidement sur une « complexité » qui appelle immédiatement la « question de la vérité et un jugement de valeur » lui correspondant⁴⁶, c'est-à-dire la théorie de la connaissance.

Psychologie individuelle et psychologie des peuples

^[20] Avant d'y venir, Heidegger rapporte, sans toutefois s'y attarder longuement, l'idée de Troeltsch selon laquelle la recherche psychologique a devant elle deux options : une « psychologie individuelle » et une « psychologie des peuples » (GA60, 20). Troeltsch n'exclut ni l'une ni l'autre, quoique la première semble avoir ses faveurs. La psychologie individuelle est représentée par le courant américain porté par les travaux de William James. L'accent y est mis sur l'« intériorité du sentiment », qui n'a de réalité « que dans une particularité individuelle » et ne peut être étudié que chez les personnes dont la « vie intérieure » est marquée par un « temps

⁴⁴Troeltsch y regroupe des figures aussi diverses que Chantepie de la Saussaye, Paul de Lagarde, Max Müller, Cornelius Tiele, Hermann Usener, Erwin Rohde, Albrecht Dieterich, Julius Wellhausen et Ignaz Goldziher.

⁴⁵E. Troeltsch, « Religionsphilosophie » [1904/1907], pp. 458–459.

⁴⁶*Ibid.*, p. 458.

individualisé, avec ses messages et son expression » (TGS II, 493). La psychologie des peuples est, elle, représentée par le courant allemand, avec Wilhelm Wundt pour porte-parole. Y sont privilégiées les « grandes manifestations homogènes, les similarités et les lois des formes du culte et de la pensée mythique », dont l'étude scientifiquement rigoureuse permettrait à terme l'établissement d'une espèce de « morphologie de la pensée religieuse » (TGS II, 493).

Commençons par Wundt. Heidegger n'y fait pas expressément référence dans son commentaire, bien que Troeltsch renvoie en note aux premiers volumes de la *Völkerpsychologie* parus entre 1905 et 1909. Or, notre philosophe n'est pas sans ignorer la teneur de cette psychologie et son rôle dans la théologie troeltschienne. Deux textes précoces, rédigés au début des années 1910, abordent l'un et l'autre point. Le premier, intitulé « Religionspsychologie und Unterbewusstsein », date de 1912. Encore sous l'influence du théologien catholique Carl Braig⁴⁷, Heidegger reconnaît que la *Völkerpsychologie* de Wundt est la « première recherche du genre, la psychologie de la religion, qui ose s'affronter à la question de l'« origine de la religion » » (GA16, 19). Dès cette époque, il ne lui a pas échappé que la « théologie protestante moderne, tournée vers Kant, Schleiermacher et Ritschl et percevant dans le vivre religieux subjectif le seul point de départ de la fondation de la foi et requérant que l'analyse de la vie spirituelle s'oriente dans cette direction, constitue un facteur à ne pas sous-estimer dans la rapide éclosion de la psychologie de la religion » (GA16, 19). Il pense ici nécessairement à Troeltsch, Herrmann et Wobbermin, tous disciples de Ritschl.

Cela devient plus intéressant encore dans la recension des *Probleme der Völkerpsychologie* (1911) de Wundt que rédige Heidegger en 1915 pour le *Philosophisches Jahrbuch*. Dans les trois premiers chapitres de l'opuscule en question, Wundt explique que la psychologie des peuples se veut une « science complémentaire » de la « psychologie individuelle », et que ses trois objets principaux sont la langue, le mythe et la coutume (GA16, 33). Il y montre aussi que le « développement de la culture spirituelle ne peut être reconduit à un centre ou à une personnalité singulière » : c'est bien plutôt la « communauté qui est le facteur créateur » (GA16, 33). Heidegger exprime déjà un vif intérêt pour ces réflexions, mais il va rapidement se tourner vers le quatrième chapitre, « Pragmatische und genetische Religionspsychologie ». Ce qui fait l'objet de son attention est d'abord l'exorde : « Apologie de la psychologie allemande contre le pragmatisme américano-anglais actuellement exalté par les cercles théologiques » (GA16, 34). Or, les cercles visés sont précisément ceux qui se sont constitués autour de Wobbermin et de Troeltsch. Ainsi, quoiqu'il ne le dise qu'à demi-mots dans son cours, Heidegger sait depuis longtemps que Troeltsch a toujours favorisé la psychologie individuelle sur la psychologie des peuples.

⁴⁷ Cf. C. Braig, *Modernste Christentum und moderne Religionspsychologie*, Freiburg, 1907, pp. 101–150. Il s'agit de la seconde édition, citée par Heidegger.

Car si le théologien n'a jamais disqualifié la voie de la psychologie des peuples⁴⁸, il n'a cessé de combattre la naturalisation induite par le psychologisme de Wundt⁴⁹. De même, il se demande comment l'on peut encore prétendre éclairer les « états éthiques, esthétiques et religieux » avec cette « méthode » d'un autre temps qu'est devenue la « psychologie mécaniste »⁵⁰. C'est à ce titre que la découverte du pragmatisme jamesien, par ailleurs clairement dénoncé par Wundt, fut pour lui une libération. La fin du privilège du facteur communautaire-collectif et le nouveau primat du facteur individuel-personnel ont ouvert la voie à l'examen des manifestations purement subjectives en psychologie de la religion⁵¹.

Venons-en maintenant à James lui-même. Heidegger note que la « meilleure description des phénomènes religieux <selon Troeltsch> serait à ce jour celle entreprise par William James (*The Varieties of Religious Experience*) » (GA60, 19). Et de commenter entre parenthèses : « Troeltsch se tient ici sous l'influence des psychologies descriptives jamesienne et diltheyenne » (GA60, 20–21). Et de conclure que « Troeltsch s'est donc assimilé toutes les tendances de la psychologie » (GA60, 20). Il y aurait ainsi comme un syncrétisme psychologique dans la première étape de la philosophie troeltschienne de la religion. L'incrédulité de Heidegger est palpable. Dès les années 1910, il remettait en cause l'objectif principal de la psychologie jamesienne, à savoir l'« apaisement de l'âme » (GA16, 34). Aussi peut-on comprendre qu'il s'inquiète que Troeltsch ait repris cet objectif à son compte en intégrant les apports de James. Cette inquiétude est-elle fondée ? La réponse doit être nuancée. Reconnaissons que Troeltsch n'a pas hésité à jeter la théologie tout entière dans ce sentiment de « désagréable insécurité » que procure la stricte application de la méthode historique en son sein (TGS II, 735). Cette insécurité est-elle si différente de celle que revendique Heidegger au début de son cours avec et pour la phénoménologie ? Il est trop tôt pour le dire. Mais cette nouvelle question appelle d'ores et déjà à préciser le lien de Troeltsch aux deux psychologies individuelles mentionnées : celle de James d'une part et celle de Dilthey d'autre part. Il nous semble en effet impossible de cerner les vrais enjeux de la critique heideggérienne de la psychologie troeltschienne sans en savoir davantage quant aux origines qu'elle lui attribue.

En ce qui concerne James, la source la plus riche est sans doute l'étude de 1912 « Empiricism and Platonism in the Philosophy of Religion », publiée initialement dans la *Harvard Theological Review* et dédiée à la mémoire de James (TGS II, 364–385). Si Troeltsch n'est pas contre l'idée de considérer le « flux continu » des

⁴⁸ À certains endroits, Troeltsch rend hommage à Wundt. Cf. TGS II, p. 19, 259, 686 ; TGS III, p. 399. À d'autres, il se veut plus nuancé. Cf. TGS II, pp. 256–258, 680, 378 n. ; TGS III, p. 413.

⁴⁹ Cf. TGS II, p. 757 n., et *Psychologie und Erkenntnistheorie* [1905], p. 11 sq., où Troeltsch se défend contre les critiques de Wundt dans *Probleme der Völkerpsychologie*.

⁵⁰ E. Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie* [1905], p. 11 sq.

⁵¹ Nous ne nous arrêtons pas sur les mentions de la psychopathologie, de la préhistoire et de la méthode américaine du sondage et de la statistique (GA60, p. 20), car elles n'ont que peu d'intérêt, y compris pour Troeltsch. Mentionnons seulement *Psychologie und Erkenntnistheorie* [1905], p. 11, à propos des apports positifs de la psychopathologie à la psychologie de la religion.

phénomènes religieux, d'en « classifier empiriquement les principales manifestations et de valoriser les hypothèses scientifico-naturelles, sociales, éthiques, religieuses et métaphysiques selon les proportions de leur signification pratique pour l'essor de la vie », il regrette cependant que James ne pense jamais « aucune unité ni aucune nécessité absolues » (TGS II, 373). C'est pourquoi, dit-il, la philosophie jamesienne de la religion, même si elle le voulait, ne pourrait pas dépasser le stade de la psychologie (TGS II, 374)⁵². Mettant en balance tout ce que *Die Absolutheit* doit à James – le penseur américain n'est pourtant jamais cité dans l'ouvrage en question – et ses jugements sans concession de *The Varieties of Religious Experience* dans *Psychologie und Erkenntnistheorie*⁵³, Troeltsch constate combien il lui est difficile, plusieurs années après, d'incorporer la « justesse relative de la philosophie jamesienne de la religion dans le cadre de la philosophie de la religion apriorique-transcendantale inspirée de Kant et de Schleiermacher » qu'il a construite depuis (TGS II, 383). Comme nous le verrons, il ne lui vient cependant pas à l'idée de la congédier.

À côté de James, Heidegger pointe également l'importance de la « psychologie descriptive de Dilthey » dans la psychologie troeltschienne de la religion (GA60, 21). Pour faire le lien avec ce qui précède, précisons que, dans *Das Problem der Religion* (1911), Dilthey a salué en *Varieties* l'une des œuvres les plus significatives concernant l'exploration des vécus religieux (DGS VI, 293). Dilthey, en effet, a eu sa période pragmatiste, qui ne fut pourtant qu'une « phase »⁵⁴. Et de fait, le texte troeltschien de 1906 auquel se réfère Heidegger – comme *Psychologie und Erkenntnis* qui l'a inspiré –, ne lie pas particulièrement l'héritage de James et celui de Dilthey. Par conséquent, il y a tout lieu de penser que le lien entre psychologie troeltschienne et psychologie diltheyenne est ici établi par Heidegger lui-même. Ce dernier ne l'invente pourtant nullement.

Dans les manuscrits relatifs à *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875–1876), Dilthey programme une étude des « phénomènes psychiques » indépendante de la psychologie explicative, laquelle s'articule principalement sur la considération des causes naturelles. La dépendance de la psychologie de Troeltsch à celle de Dilthey n'est que plus évidente lorsque ce dernier explique que les « faits de la psychologie sont, dans leur configuration empirique, des faits de la conscience ; or, ceux-ci sont d'emblée de nature plus complexe ; leur analyse, qui dégage les éléments dont ils se composent,

⁵² Cette remarque renvoie au grave problème de l'*anhistoricité* de la psychologie jamesienne. Pour Troeltsch, s'il y a encore quelque chose comme un absolu, celui-ci ne peut résider qu'au cœur de l'histoire. Cette idée est absente de *Varieties of Religious Experience* : James se refuse à penser une progression des vécus et des phénomènes religieux, préférant y voir des « variations psychologiques » (TGS II, p. 377). Si donc Troeltsch a prêché une certaine forme de *relativisme historique*, il n'a certainement pas soutenu le *relativisme psychologique* de James (TGS II, p. 381). C'est la raison pour laquelle il a tenté de se situer entre une théorie de l'immédiateté religieuse et une théorie de la tradition historico-religieuse (TGS II, p. 380).

⁵³ Cf. E. Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie* [1905], pp. 14–15, pp. 17–18, pp. 20–21, pp. 24–25.

⁵⁴ Troeltsch y fait allusion dans *Der Historismus und seine Probleme* (TGS III, p. 437 n.).

est par conséquent toujours hypothétique, et même à un très haut degré» (DGS XVIII, 71). La psychologie procède «en allant des faits de conscience simplement donnés aux faits complexes, dans l'intention de ramener les contenus spirituels à ces éléments plus simples. Et ici, même quand elle s'en rapproche, la psychologie descriptive se différenciera des hypothèses explicatives. Elle devra renoncer à vouloir procéder d'ores et déjà de manière déductive ; la recherche inductive et l'analyse menée cas par cas s'imposent encore à elle» (DGS XVIII, 71).

La volonté affichée de s'éloigner de l'expliquer pour se tourner vers le comprendre se justifie en grande partie par le matériel spécifique de la psychologie descriptive. Pour Troeltsch, ce matériel est principalement la réalité religieuse dans son ensemble. Dans «*Moderne Geschichtsphilosophie*», il décrit tous les bénéfices que sa philosophie de la religion peut tirer de la psychologie descriptive de Dilthey (TGS II, 686 *sq.*). Et dans le droit fil de la remarque précédente concernant le caractère *préliminaire* de la psychologie, l'un des gains les plus importants de cette méthode lui semble être qu'elle ouvre sur une «recherche historique indépendante» (TGS II, 686). Il ne peut toutefois s'empêcher de faire droit aux critiques de Rickert – au centre de l'essai –, en précisant que la «compréhension idéaliste de l'histoire» sur laquelle débouche l'entreprise diltheyenne s'accompagne d'une certaine forme de «psychologisme» qu'on aurait tout intérêt à bannir de l'analyse (TGS II, 686). L'intention de la psychologie descriptive de Dilthey est donc louable, mais sa réalisation rencontre très vite ses limites.

4. *Épistémologie*

Passons maintenant à l'examen de la seconde branche de la philosophie troeltschienne de la religion. La psychologie ne suffit pas car, nous l'avons dit, il lui manque quelque chose comme un sens. C'est ce que va lui donner l'«*épistémologie* de la religion» (GA60, 21)⁵⁵. Heidegger suit toujours le plan établi dans le texte de 1906, mais il s'autorise désormais des excursions plus appuyés, en particulier dans *Psychologie und Erkenntnistheorie* (1904–1905).

Considérations générales

[21] Dans un premier temps, il s'efforce de présenter les choses de la manière la plus neutre possible. Isoler les grandes manifestations religieuses et les décrire le plus exactement possible est une chose, trouver le «*moment de validité contenu dans les processus psychiques*» dégagés en est une autre (GA60, 21). Heidegger précise se référer sur ce point à *Psychologie und Erkenntnistheorie*, mais, d'après le

⁵⁵ Pour éviter les répétitions et faciliter l'expression, on traduira *Erkenntnistheorie* alternativement par «théorie de la connaissance» et par «épistémologie», conscient que cette seconde traduction est moins fidèle à l'original.

vocabulaire employé, il est clair qu'il se calque également sur le texte de 1906. Ce dernier enchaîne sur la théorie de la connaissance en repartant du « phénomène originaire de toute religion » qui n'est autre que la « mystique » (TGS II, 493). Dans ce contexte, Heidegger se garde bien de dire que Troeltsch conçoit la théorie de la connaissance comme le moyen de cerner ce « phénomène originaire selon ses différentes formes et ses multiples degrés d'intensité » (TGS II, 494). Ainsi, selon l'expression exacte de Troeltsch, la « recherche épistémologique » a pour tâche de dégager la « valeur de validité et de vérité de ces processus psychiques » qui caractérisent la conscience mystique (TGS II, 494). Le passage de *Psychologie und Erkenntnistheorie* auquel renvoie Heidegger parle pour sa part de « contenu de connaissance » (*Erkenntnisgehalt*) et de « contenu de vérité » (*Wahrheitsgehalt*) devant être intégrés dans le cadre d'une interrogation sur la nature du « valide » (*Geltenden*) ou de ce qui est valide en général⁵⁶. Que nous partions de l'une ou l'autre version, le mot d'ordre reste le même : il convient de dépasser le stade de la psychologie pour tenter de saisir une certaine « rationalité » ou « logicité » qui formerait la cellule originelle des manifestations religieuses les plus typiques – au sens exposé plus haut – que la description psychologique permet de mettre au jour.

Dissimulée au fond de la manifestation, la cellule originelle en question doit être entendue comme sa condition de possibilité. À la suite des néo-kantiens de Bade, elle est conçue par Troeltsch en termes de connaissance, plus exactement en terme de « jugements de validité » (TGS II, 494). Traduction : il faut remonter en deçà du fait pour atteindre à sa structure axiologique et voir dans quelle mesure celle-ci détermine les manifestations et les vécus religieux. Troeltsch s'en explique dans *Psychologie und Erkenntnistheorie* : « La question du valide ne peut être résolue qu'à travers des enquêtes de natures logique et générale-conceptuelle. Car le valide ne peut être établi par le cumul de manifestations factuelles ou par la fixation et la délimitation arbitraires de quoi que ce soit de factuel, mais seulement par un retour aux concepts universellement valides de la pensée ou de la raison en présence »⁵⁷. Seule une théorie générale de la connaissance parvient à creuser le fait jusqu'à ce que Heidegger appelle la « légalité essentielle conforme à la raison qui préside à la formation des idées religieuses » (GA60, 21).

Le processus psychologique est pour ainsi dire renversé. On ne cherche plus à témoigner de la réalité de phénomènes religieux, mais à prouver la nécessité rationnelle présidant initialement à la formation des idées religieuses (TGS II, 494). Ainsi que Kant l'a enseigné, la nécessité rationnelle en question doit se révéler sous sa forme apriorique afin que son caractère transcendantal-originaire soit garanti. Suivant ensuite les néo-kantiens, Troeltsch approfondit l'enseignement de Kant en expliquant que la loi a priori de la formation des idées religieuses est connectée à l'a priori de la raison le plus général (TGS II, 494). Tel est le soubassement de la théorie troeltschienne de l'a priori religieux. Heidegger se plaît à souligner que cette théorie s'inscrit dans le traitement de la question de l'a priori proposé par Windelband et Rickert (GA60, 21). Ce n'est pourtant qu'à moitié vrai. Troeltsch retrouve dans

⁵⁶ E. Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie* [1905], p. 18.

⁵⁷ *Ibid.*

le néo-kantisme une préoccupation qui est la sienne depuis les années 1890 : l'établissement de l'indépendance de la religion.

L'héritage de Windelband

^[21] Lorsqu'on évoque l'héritage néo-kantien de Troeltsch, il n'est pas rare de penser immédiatement à Rickert, car il est somme toute le seul badois auquel le théologien ait consacré un texte entier. Mais, dans le présent contexte, c'est bien plutôt à « Das Heilige » (1902) de Windelband que Troeltsch se rattache en premier lieu. Cela ressort clairement des indications bibliographiques qu'il donne en support de son paragraphe sur l'épistémologie dans le texte de 1906, où l'essai windelbandien est cité d'après l'édition de 1911, dans le second tome des *Präludien* (TGS II, 454)⁵⁸. Il est pour le moins frappant que bien des points développés par Troeltsch dans le texte de 1906 le soient déjà dans l'essai de Windelband.

Lorsque Troeltsch écrit que la spécificité de la théorie de la connaissance est qu'elle cherche dans les contenus de conscience des éléments valides, connectés à une nécessité de la raison valant pareillement dans les domaines de la nature, de l'histoire, de l'éthique, de l'esthétique et du religieux (TGS II, 494), il fait clairement écho à Windelband. Ce dernier explique en effet que son essai vise à déterminer le lien de la religion à la conscience rationnelle afin de comprendre et d'évaluer ses expressions vitales⁵⁹. Son objectif n'est pas d'ériger une science nouvelle à partir de la religion, mais de se confronter à ce qu'il nomme la « religion réelle » (*wirkliche Religion*). La religion réelle est autre chose que la « religion vraie » (*wahre Religion*). La première est celle que nous connaissons et que nous vivons ; la seconde celle que nous pensons et construisons au moyen de systèmes philosophiques⁶⁰. Cette religion est la manifestation totale d'un vivre intérieur, incluant non seulement le penser et le tenir-pour-vrai, mais encore le sentir, le saisir et le s'abandonner⁶¹. Tel est donc l'objet de l'essai de Windelband, qui se révèle sur bien des points identique à celui de la philosophie troeltschienne de la religion.

D'après Windelband, le rôle de l'investigation scientifique est initialement d'égaliser les différentes dimensions de la religion afin de l'offrir à la considération philosophique sous la forme d'un principe maximalelement cohérent⁶². Cette opération ne s'assimile en rien à une simplification ou à une vulgarisation de la vie religieuse et de ses phénomènes. Il s'agit au contraire de ramener le multiple à l'un dans le but de démontrer, préalablement à toute réflexion sur les contenus, que la philosophie de la religion ne se confond ni avec la logique, ni avec l'éthique, ni avec

⁵⁸ Cf. W. Windelband, « Das Heilige » [1902], in *Präludien* [41911], Bd. II, pp. 295–332. Nous utilisons par la suite l'édition de 1919, identique à celle de 1916. Rickert, lui, ne sera cité que plus loin, dans les indications bibliographiques soutenant le paragraphe sur la philosophie de l'histoire.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 295.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 296.

⁶² *Ibid.*, p. 297.

l'esthétique. Les approches du Vrai, du Bien et du Beau ne suffisent pas à cerner la religion, car celle-ci relève d'un autre *Idealzweck*, d'une « autre puissance culturelle, peut-être la plus grande qui soit »⁶³. Cette puissance n'est autre que le Sacré⁶⁴. Celui-ci n'est pas *sans lien* au Vrai, au Bien et au Beau, mais il fonctionne *indépendamment* d'eux. Il se cache dans la religion un « moment de débordement, de dépassement de toutes les “fonctions culturelles”, lesquelles sont dans le courant historique originellement issues de ce moment, se sont développées en formations indépendantes à partir de lui et sont éternellement destinées à y retourner »⁶⁵. Il n'y a là aucune marque d'irrationalisme, car le Sacré ne peut au contraire être saisi qu'« à partir de l'essence intime de la raison elle-même »⁶⁶. C'est parce qu'il n'est réductible à aucune fonction particulière qu'il faut aller le chercher dans un endroit plus enfoui et plus inouï que celui où se tiennent le Vrai, le Bien et le Beau.

L'idée la plus originale de Windelband, qui n'est pas reprise comme telle par Troeltsch mais qui sous-tend tout de même sa théorie de l'a priori religieux, est celle de l'antinomie propre à la conscience religieuse. Il y a au sein de cette dernière une contradiction singulière : « c'est la même personne et la même raison qui porte la norme en elle et qui nécessairement l'enfreint »⁶⁷. C'est précisément de là que doit partir la philosophie de la religion selon Windelband : « la nécessité de nature de la norme adverse dans les fonctions empiriques de la raison est le fait universel fondamental à partir duquel travaille la philosophie critique dans toutes ses disciplines [...] La coexistence antinomique de la norme et de la norme adverse dans la même conscience est le fait originel ; il peut être montré, mais pas démontré »⁶⁸. Ce dernier argument est peut-être bien celui qui a poussé Troeltsch à modifier sa théorie de l'a priori religieux, passant d'une configuration où ce priori était conçu comme « rationnel » à une autre où il devient « irrationnel » (GA60, 21). Cette analyse de l'évolution de la théorie troeltschienne, nous la devons à Heidegger, qui remarque par ailleurs que ce tournant entraîne l'abandon de « toute détermination du contenu » de l'a priori religieux (GA60, 21). De même, il a très certainement vu que Troeltsch avait introduit cette modification dans ses travaux s'en jamais s'en expliquer.

Notre hypothèse est qu'il tient pour décisif le rôle de Windelband dans cette histoire, puisque c'est en réalité la seconde fois qu'il le souligne relativement au problème concerné. La première nous renvoie à la note de 1917 consacrée à l'a priori religieux en général, mais surtout à sa thématization dans la philosophie transcendante des valeurs de « Windelband et de Troeltsch » (GA60, 315). En 1917 comme en 1920, Heidegger semble plus que sceptique quant à l'articulation des sphères logique, éthique, esthétique et religieuse dans les systèmes du philosophe et du théologien. Windelband explique en effet que le « sacré est la conscience nor-

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 298.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 300.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 302.

male du Vrai, du Bien et du Beau, expérimentée comme réalité transcendante » et qu'on peut ainsi définir la religion comme la « vie transcendante » ; l'essentiel en elle étant « l'appartenance à un monde de valeurs spirituelles »⁶⁹. Troeltsch propose une interprétation similaire montrant que l'a priori religieux est bien connecté aux autres a priori, mais qu'il se singularise cependant par ce qu'il accomplit dans et pour l'histoire (TGS II, 494). La solution de Troeltsch possède en fait quelque originalité. Il explique qu'en règle générale, c'est l'a priori éthique qui prime, tandis que l'a priori logique et l'a priori esthétique ne viennent qu'en seconde ligne (TGS II, 495). Toutefois, la religion vient bouleverser la donne puisqu'en elle, l'a priori religieux et l'a priori éthique sont réunis et que le nouvel « a priori synthétique » (GA60, 21) gagne à être relié à l'a priori logique et à l'a priori esthétique, dans la mesure où il trouve en eux de plus larges critères de validité ou de teneur de vérité (TGS II, 495). On se demandera à bon droit comment l'a priori religieux tire son épingle du jeu. C'est que la religion constitue le seul domaine où tous ces a priori peuvent se retrouver et fusionner. Il ne s'agit en réalité que d'une variation sur le thème windelbandien de la religion comme vie transcendante et du sacré comme conscience du Vrai, du Bien et du Beau expérimentés au sein d'une seule et même hyper-réalité. L'argument troeltschien s'appuie sur la conclusion de l'essai de Windelband. D'après celle-ci, la configuration de la religiosité n'est pas seulement individuelle mais prend ses racines dans le développement historique de la vie religieuse de l'humanité⁷⁰. Les conséquences littéralement extraordinaires de l'entrelacs de la religion et de l'histoire permettent ainsi la formation d'un a priori religieux tout à la fois synthétique et unique.

Les traces d'une auto-détermination

^[21] Revenons maintenant vers les évolutions pointées par Heidegger qui ne dépendent pas, ou pas directement, de la philosophie windelbandienne (GA60, 21–22). La théorie de l'a priori religieux prend ses sources dans les études des années 1893–1896, en particulier « Die christliche Weltanschauung und ihre wissenschaftlichen Gegenströmungen » et « Die Selbständigkeit der Religion ». La problématique d'un a priori religieux s'y dessine à travers la question de l'autonomie de la religion vis-à-vis des visions scientifiques du monde. Le premier geste de Troeltsch est d'appeler à Schleiermacher et sa tentative de définir la religion comme une province particulière de l'âme humaine. Il entend ainsi montrer que la religion n'est ni une expression naturelle de la vie de l'esprit, ni un épiphénomène du concept pur comme l'ont prétendu les différents courants de l'idéalisme⁷¹. C'est plutôt Schelling, Fichte et Hegel que Schleiermacher qui sont alors visés. Pour s'opposer à ces conceptions profondément enracinées dans la pensée allemande, il ne faut ni plus ni moins

⁶⁹ *Ibid.*, p. 305.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 332.

⁷¹ U. Barth, « Troeltsch et Kant. A priori religieux et philosophie de l'histoire », in P. Gisel (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, p. 65.

qu'une nouvelle philosophie de la religion. Les premiers textes *créent* un cadre inédit pour l'analyse de la conscience religieuse, mais force est de constater que le vocabulaire employé à l'époque deviendra rapidement obsolète. Or, pour exprimer des idées neuves, il faut une terminologie inédite. Il se trouve que la rencontre de Troeltsch avec le néo-kantisme badois le dispense de tout réinventer : il y trouve en effet ce dont il a besoin pour concrétiser ses intuitions. Ainsi, la notion de validité va constituer le pilier de la théorie troeltschienne de l'a priori religieux. Pourquoi donc ? Parce que la conscience religieuse est toujours déjà conscience de validité (*Gültigkeitsbewusstsein*). Mieux : il existe « une conscience de validité spécifiquement religieuse » (TGS II, 820).

Ce qui apparaît comme le conditionnement réciproque de la validité et de la religiosité nous conduit à examiner les deux remarques complémentaires formulées par Heidegger : quant au caractère « théorético-rationaliste » de l'élément rationnel dans le religieux d'une part, et quant à la transformation – au sein même du corpus troeltschien – du contenu rationnel de l'a priori religieux en un contenu irrationnel d'autre part (GA60, 21–22). En réalité, ces deux remarques n'en font qu'une. On s'en convaincra aisément en lisant cette analyse d'Ulrich Barth :

« Selon les premiers travaux de Troeltsch en philosophie de la religion, la religion est la relation de l'esprit humain à une réalité transcendante à la conscience, réalité par laquelle il se sait conditionner. Par contre, selon le modèle transcendantal, la conscience religieuse a fondamentalement la forme de la spontanéité : en tant que conscience de validité, elle a la propriété d'être un "pouvoir productif d'affirmation" (TGS II, 756). Pourtant, les nombreuses remarques de Troeltsch consacrées au concept de révélation montrent qu'il voulait maintenir ce caractère d'être constitué par un tiers, tel qu'il marquait ses premiers textes. Mais inversement, en caractérisant l'a priori religieux comme une "loi de la raison qui règne dans la religion et la produit", il montre qu'il veut également faire droit au rôle propre de constitution qui revient à la conscience religieuse »⁷².

Heidegger a bien saisi cette difficulté de la pensée troeltschienne : la conscience religieuse peut-elle vraiment être autonome tout en étant hétéro-constituée ? Il est certes possible de distinguer entre deux concepts d'autonomie : celui singularisant la religion au regard des autres sphères culturelles, et celui résultant du don de la Révélation. Comme cette distinction menaçait pourtant de saper les fondements épistémologiques de la conscience religieuse, la seule issue était de définir l'a priori religieux comme un a priori irrationnel. Par là, on conservait son lien à la forme des autres a priori tout en le particularisant d'après son contenu. Heidegger le confirme en disant que si le nouveau statut irrationnel de l'a priori religieux fait qu'il se distingue d'autant plus des autres a priori, Troeltsch ne laisse pas d'insister pour que tous soient connectés afin de montrer comment l'a priori religieux « consolide » les autres et fait leur unité (GA60, 21 ; TGS II, 662). À noter toutefois :

1) Heidegger se livre à un raccourci problématique en parlant d'« a priori irrationnel » (GA60, 21), Troeltsch n'employant nulle part cette expression. Il y a certes un tournant dans ce sens, mais il s'agit d'une modification du contenu et non de la forme de l'a priori. Cette dernière a toujours été et reste rationnelle.

⁷² *Ibid.*, p. 24.

2) Selon l'analyse développée par Rudolf Köhler en 1920, il est possible de voir dans la définition de l'a priori religieux comme conditionnement réciproque de la conscience religieuse et de la conscience de validité «deux spécifications différentes, caractérisées par une modification de l'appréciation du contenu rationnel de l'a priori», qui se rapportent justement à deux phases différentes: «de 1904 à 1906 environ, Troeltsch aurait identifié aprioricité et rationalité formelle; par la suite, c'est un modèle *athéorique* qui aurait occupé le premier plan»⁷³.

Il n'y aurait donc pas eu d'irrationalisation de l'a priori religieux à strictement parler, mais un changement de paradigme rationnel. Il s'agit d'une interprétation bien plus nuancée et bien plus crédible. Si Heidegger la passe totalement sous silence alors même qu'il pouvait et devait en avoir connaissance, c'est peut-être parce qu'elle débouche sur une lecture de Troeltsch qui se rapproche dangereusement de sa propre conception *athéorique* de la vie religieuse⁷⁴.

⁷³Rapporté par U. Barth, «Troeltsch et Kant», p. 73 n. Cf. R. Köhler, *Der Begriff a priori in der modernen Religionsphilosophie. Eine Untersuchung zur religionsphilosophischen Methode*, Leipzig, Hinrich, 1920.

⁷⁴C'est avec regret que nous avons renoncé à nous attarder sur le passage suivant: «Dans ce contexte, l'expérience de la vie facticielle n'a pas la fonction d'un domaine ou d'une région habitée d'objets. Elle n'a rien à voir avec un monisme de l'expérience ou une théorie moniste; ici on n'"explique" rien. Lorsqu'elle tient compte des connexions de significances et s'emploie à les élucider, la phénoménologie actuelle ne s'interroge pas assez sur le droit à la validité des données facticielles. L'expérience de la vie facticielle est pourtant le prédonné, dont on n'a pas le droit de tirer des "explications". La phénoménologie n'est pas une science préliminaire, mais la philosophie elle-même» (GA60, p. 32). Ces lignes manquent de cohérence. La comparaison des différents *Nachschriften* montre d'ailleurs que Heidegger a dit autre chose et a voulu le dire autrement. Le problème est que ces mêmes *Nachschriften* ne permettent pas de reconstruire la parole de Heidegger avec exactitude. Pour ne s'en tenir qu'à NHW (p. 13), l'alinéa correspondant laisse entrevoir un lien plus évident à la suite du propos concernant la théologie, mais il souffre lui aussi d'un grand défaut de clarté. Nous pouvons tout de même avancer les éléments suivants: Heidegger vient de répéter que l'épistémologie de la religion est «critique» en ce sens qu'elle vise à «discriminer le factico-psychologique de l'axiologico-apriorique» (GA60, p. 22). Par où l'on est tenté de penser que les lignées citées plus haut devaient discuter de la nécessité d'arracher la facticité à la psychologie afin de pouvoir lui redonner le primat dans l'analyse philosophique. Ne pas le faire eût été *mutatis mutandis* justifier les attaques de l'épistémologie à son endroit. Ainsi s'expliquerait aussi la volonté de se démarquer de tout monisme de l'expérience, contre Natorp, chez qui cette théorie implique que le *fait de la science* ait toujours le dernier mot (voir par exemple NAP, § 14). La charge contre la phénoménologie actuelle est à peine plus compréhensible. Il est en effet compliqué pour cette dernière de revaloriser le droit à la validité des données facticielles sans être accusée de flirter avec l'épistémologie, plus exactement de ne pas s'en désolidariser clairement. Ce qui est pourtant ce à quoi appelle Heidegger par ailleurs. Gageons que ce dernier a voulu combattre l'épistémologie sur son propre terrain, ce qui demandait, répétons-le, de ne pas cantonner la phénoménologie au rang de «science préliminaire»; ce qui était exactement ce pour quoi Troeltsch la tenait, comme nous le verrons plus loin. Cet argument de Heidegger avait déjà été avancé plusieurs fois au WS 1919/1920 (GA58, p. 18, 139 et 233). Il visait là, et vise encore ici, à illustrer l'idée que la tâche fondamentale de la phénoménologie est de «retourner son radicalisme contre elle-même» (GA58, p. 144). Sans quoi, elle laisse «intact le système, le "fonds" des disciplines philosophiques traditionnelles» (cf. J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 194) qui l'ont rendu possible historiquement et, de fait, continue de confondre la vie avec un simple objet (GA58, p. 144). Le même argument servait également, et sert encore ici, à faire la différence entre

Digression sur la situation théologique (1)

^[22] À la fin de sa présentation de l'épistémologie troeltschienne de la religion, Heidegger se lance dans une digression. En reconnaissant que la « théologie protestante » est à la pointe de la recherche en philosophie de la religion (GA60, 22), il ne fait que relater un état de fait. Au début du xx^e siècle, ce sont en effet les libéraux, pour une grande majorité issus de l'École de Ritschl, qui donnent le tempo et proposent les réflexions les plus originales mais aussi les plus solides du point de vue épistémologique. Heidegger le répète un grand nombre de fois entre 1916 et 1924. Cela ne signifie pas qu'il cautionne aveuglément tous les développements de cette théologie. Reste que les philosophes de métier lui doivent énormément, ce qui est également son cas. L'*énergie* que la théologie protestante imprime à la vie scientifique, le *courage* avec lequel elle se confronte aux problèmes et l'*abnégation* dont elle fait preuve dans sa façon de se remettre elle-même en question sont autant de qualités qui manquent aux philosophies de la religion strictement philosophiques qui prétendent à l'auto-détermination. À l'heure où s'exprime notre philosophe, cette théologie protestante est ainsi le seul courant à relever les défis posés par la modernité en regard de la question religieuse. C'est particulièrement le cas de Troeltsch, dont l'œuvre tout entière consiste à s'interroger sur la compatibilité du protestantisme avec le monde moderne. Comment continuer à recevoir la tradition tout en faisant fonctionner la raison à plein ?

Le *leadership* de la théologie protestante se laisse également définir négativement par l'état de la théologie catholique. L'argument de Heidegger selon lequel la « théologie catholique prend les problèmes sous l'aspect de l'appréhension spécifiquement catholique du christianisme » se passerait presque de commentaire (GA60, 22). Nous avons montré ailleurs l'aversion du philosophe pour la déclinaison néo-scholastique de la philosophie chrétienne, encore très présente au seuil des années 1920, quoiqu'elle rencontre une résistance croissante de l'intérieur en Allemagne comme en France⁷⁵. Heidegger n'ignore peut-être pas le constat sévère dressé par Troeltsch en 1909 : « saturée par l'apologétique paresseuse, l'exégèse sous tutelle de la dogmatique, les théories ecclésiastiques enchaînées de toutes parts, les sottises légendes et la passion des miracles », la pensée catholique se meurt de « l'opposition systématique à tous les principes scientifiques qui ont pourtant fait leur preuve » (TGS II, 56). Troeltsch résume ainsi tout ce que Heidegger juge inacceptable dans le système du catholicisme et qui l'a conduit à rompre officiellement avec celui-ci en 1919.

Se fixant donc sur la théologie protestante, devenue son nouveau point de repère, Heidegger démontre toutefois qu'il n'entend pas y faire allégeance : du temps où il avait eu la faiblesse de céder aux diktats de la théologie catholique, il a retenu la

phénoménologie et psychologie (GA58, p. 21, 88). Si donc Heidegger insiste pour dire que la phénoménologie n'est pas une science préliminaire, c'est pour éviter tout amalgame avec la psychologie au sens de Troeltsch et aussi bien pour en faire une *alternative crédible* à l'épistémologie au sens de Troeltsch comme en général.

⁷⁵ Cf. notre *PR&HT*, chap. IX.

leçon. Ainsi note-t-il au sujet de la théologie protestante que celle-ci est « essentiellement dépendante des principaux courants philosophiques, auxquels elle se rapporte sans cesse (GA60, 22). Remarquons l'espèce de paradoxe voulant que la théologie protestante domine la scène de la philosophie de la religion en s'inspirant de courants philosophiques qui échoue par eux-mêmes à investir cette même scène efficacement, victimes du « préjugé » qu'il serait « possible de balayer le problème de la théologie d'un revers de manche », préjugé qui touche pratiquement tous les « philosophes de la religion (GA60, 22).

Cette situation dit la faiblesse intrinsèque de la philosophie comme celle de la théologie protestante forcée de s'en nourrir. Mais elle dit aussi l'ingéniosité de cette dernière qui, contrairement à la première, parvient à transformer sa faiblesse en force. Sans doute la description heideggerienne devrait-elle être nuancée, mais il resterait incontestable que la théologie libérale en général et celle de Troeltsch en particulier ont déterminé leurs orientations générales d'après des systèmes philosophiques. Dans le prolongement de la théologie luthérienne, elles se veulent évidemment des théologies expérientielles. Cela étant, à l'inverse de Luther ou d'un certain luthéranisme, plus rien ne les pousse à se couper radicalement de la raison philosophique. Le recul historique leur a enseigné qu'en son essence même, cette raison n'est pas de nature à annihiler la foi et la religion mais peut au contraire aider à ce qu'elles se révèlent à elles-mêmes. Par exemple, Troeltsch n'a cessé de souligner combien il était essentiel de posséder une « systématique philosophique fondamentale » afin de formuler les meilleures interrogations et de valoriser au mieux les réponses obtenues à partir d'elles (TGS IV, 15). Il est d'ailleurs symptomatique que sa plus grande ambition fut l'élaboration d'une philosophie de la religion, son « premier amour » (TGS IV, 14–15), et non celle d'une dogmatique, comme ce sera le cas de Karl Barth⁷⁶.

Pour revenir à Heidegger, il nous semble que son intention n'est en aucune façon de stigmatiser à tout prix ce lien profond de la théologie protestante moderne à la philosophie, simple produit du développement de l'histoire de l'esprit (*Geistesgeschichte*). Il n'est pas faux cependant qu'il entend nous y rendre attentifs afin de marquer par opposition l'originalité de sa propre démarche. Lui veut tout faire pour ne pas confondre le problème philosophique de la théologie et celui de la religiosité, qui reste *le* problème fondamental de la phénoménologie de la religion (GA60, 310). La théologie protestante moderne, elle, se rend parfois dépendante de la philosophie à tel point qu'elle tend à oublier que le problème de la religiosité est censé être sa priorité. Ceci explique probablement que Heidegger se sente plus à l'aise avec la pensée d'un Herrmann qu'avec celle d'un Troeltsch. Le premier n'élude en rien la dimension philosophique du questionnement théologique à propos de la religiosité, mais les théologoumènes auxquels il parvient font *in fine* la part des choses entre ce qui relève respectivement de la raison et de la révélation. Le

⁷⁶Notons par ailleurs que Troeltsch était si sensible aux constants développements de la philosophie elle-même qu'il ne cessait de recommencer sa philosophie de la religion. Cf. F. W. Graf, « Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Problem der Religionstheorie Ernst Troeltschs », *Troeltsch-Studien*, 3, 1984, p. 207 sq.

second est lui à ce point enthousiaste à l'égard de la raison philosophique que sa pensée de la religion se donne parfois malgré elle les allures d'une *mixophilosophicotheologia* pour le moins fragile et désorientée.

Nonobstant cette différence d'une part, et le fait que Heidegger disposait des connaissances nécessaires pour se faire sa propre idée d'autre part, l'évaluation que nous lisons à cet endroit de l'*EPR* est étonnamment proche de celle livrée par Troeltsch dans «Religionsphilosophie» en 1904/1907, affirmant elle-même que l'inégalité entre confessions chrétiennes se fonde en partie sur le fait que le catholicisme échoue à se penser indépendamment de la question de son double pouvoir spirituel et temporel :

«Quant à la théologie chrétienne, c'est la théologie protestante du XIX^e siècle qui se trouve en première ligne, influencée comme elle est par la grande révolution scientifique des Temps modernes et nourrie par le piétisme et le romantisme. En tout état de cause, elle a réalisé une étude grandiose et riche d'enseignements de la matière historique et systématique, cependant que la théologie catholique officielle, bien qu'elle fit paraître très clairement certains traits caractéristiques de la méthode théologique, n'a été dans son ensemble que très peu touchée par l'esprit scientifique moderne»⁷⁷.

D'un retour à l'idéalisme allemand

[22] S'il est impossible de certifier que Heidegger se réfère à ce passage, l'intérêt de cette hypothèse est obvie: elle permet une transition vers la réflexion suivante, d'après laquelle les penseurs s'occupant du «problème de la philosophie de la religion» se «rapprochent de plus en plus fréquemment de Fichte et de Hegel», laissant entrevoir un «renouveau de la spéculation dans le domaine de la philosophie de la religion» (GA60, 22). Dans les lignes précitées, Troeltsch souligne l'immense service que le piétisme et le romantisme – soit les deux pendants religieux de l'idéalisme philosophique – ont rendu à la théologie protestante. Heidegger a sans doute cela en tête, mais son propos innove néanmoins en ce qu'il concerne le renouvellement de la spéculation philosophico-religieuse *dans le cadre de la philosophie*. Le rapprochement croissant avec Fichte et Hegel et le regain de spéculation qu'on peut en attendre ne semblent pas particulièrement l'enchanter. Quoi qu'il en soit, sa remarque fait écho à une tendance concrète par laquelle Troeltsch est directement et indirectement concerné. Aux alentours de 1900, le «retour à Kant» de l'École de Bade se spécifie également en un retour à l'idéalisme, en particulier à Fichte et Hegel, qui n'épargne pas moins Lask et Rickert que Windelband. Ce dernier en a d'abord parlé dans une conférence de 1908 intitulée «Die neue Wertprobleme und die Rückkehr zum Idealismus» :

«Ce que nous valorisons dans ces grands systèmes de l'idéalisme n'est plus la forme passée de leur construction logique ni les formules abstraites de leur métaphysique: nous avons gagné une nouvelle compréhension pour l'énergie pleine de conviction avec laquelle ils – et avant tout Hegel – dégagent de la totalité du développement historique le fonds des valeurs culturelles invariables et comment ils reconduisent leur validité empirique à la conscience

⁷⁷ E. Troeltsch, «Religionsphilosophie» [1904/1907], p. 446.

[...] Ainsi sommes-nous désormais en mesure de mieux vivre et de mieux apprécier le problème plus vaste de l'évolution historique en général »⁷⁸.

Ce passage est déjà riche d'enseignements. Il montre *comment* la philosophie des valeurs entend se réapproprier l'héritage de l'idéalisme allemand. À ce titre, reconnaissons que Heidegger exagère quelque peu. La reprise néo-kantienne de l'idéalisme allemand est hautement *sélective*. Elle accepte autant d'éléments des philosophies de Fichte et de Hegel qu'elle en rejette. Parmi ce qu'elle refoule, il y a la forme de leur construction logique, mais surtout les formules abstraites de leur métaphysique. En conséquence de quoi, la dimension spéculative des recherches de l'idéalisme allemand fait précisément partie de ce que Windelband et les siens ont voulu soigneusement éviter. Y sont-ils parvenus ? En tout cas, leurs intentions ne peuvent être mises en doute sur ce point. Par ailleurs, le caractère *sélectif* de cette reprise est amplement confirmé par la conférence de Windelband sur le renouveau de l'hégélianisme tenue en 1910, qui détaille quelques-unes des raisons pour lesquelles le « travail le plus récent de la philosophie se montre partout imprégné par cette pensée »⁷⁹ :

« Que signifie cette résurrection de Hegel ? [...] Ne passe-t-il pas pour celui qui érigea à nouveau frais ce que Kant avait détruit, et qui corrompit ce que Kant avait créé ? [...] Et celui-là doit redevenir notre guide ? [...] Le "retour à Hegel" signifie résolument une certaine guérison, et il remplira sa mission s'il se libère des apparences surprenantes et des raccourcis métaphysiques de l'hégélianisme ancien – s'il réussit à en atteindre la substantifique moelle. Mais il faut pour cela que la philosophie scientifique s'approprie en toute conscience les moments qu'elle peut trouver chez Hegel lui-même comme solution à ses propres problèmes ; or ceux-ci ne manquent pas. Si, après Kant, la philosophie devait orienter son travail conceptuel vers le perfectionnement du système de la raison, c'est parce qu'il y avait en effet un progrès nécessaire à accomplir, qui devait mener de Kant à Hegel en passant par Fichte et Schelling. La répétition de ce processus dans le passage du néo-kantisme au néo-hégélianisme des philosophies les plus récentes n'est pas le fait du hasard, mais possède en soi une nécessité réelle »⁸⁰.

Nous vérifions que, dans l'esprit de Windelband, le retour à Hegel est tout sauf synonyme d'une rechute dans la spéculation infructueuse. Et si nous n'irons pas jusqu'à dire que Heidegger déforme la réalité, concédons qu'ici comme ailleurs, l'effacement de nuances aussi subtiles que cruciales était le meilleur moyen de légitimer la radicalité de sa critique et d'asseoir l'originalité de son projet. Ce n'est pas le lieu pour pousser plus loin la discussion des documents témoignant du retour du néo-kantisme de Bade à l'idéalisme. Mentionnons tout de même les travaux de Rickert et de Lask sur Fichte⁸¹. Ce qu'il est convenu d'appeler selon Heidegger le

⁷⁸ W. Windelband, « Die neuen Wertprobleme und die Rückkehr zum Idealismus » [1908], in *Die Philosophie in deutschen Geistesleben des xix. Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1909, pp. 119–120.

⁷⁹ W. Windelband, « Die Erneuerung des Hegelianismus » [1910], in *Prälieden*, Bd. I, p. 264.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 264 et p. 266.

⁸¹ Cf. H. Rickert, *Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie. Eine Säkularbetrachtung*, Berlin, Reuther & Reichard, 1899 ; repris in *Kant-Studien*, 4, 1900, pp. 137–166 ; E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1914.

«néo-fichtéanisme» de la philosophie transcendantale des valeurs correspond lui aussi à un mouvement avéré (GA56/57, 142)⁸². Il s'exprime toutefois selon les mesures de précaution définies par Windelband vis-à-vis de Hegel et de l'idéalisme allemand en général. Et nous lisons chez Troeltsch :

«Le début du XIX^e siècle a vu quelques tentatives pour rassembler en une synthèse les problèmes de la philosophie de la religion les plus différents et faire ainsi de la philosophie moderne de la religion une discipline homogène, au gré d'une élaboration conjointe des éléments psychologiques, épistémologiques, historico-empiriques, historico-philosophiques et métaphysiques. Les œuvres de Schleiermacher, Hegel et Schelling en sont restées jusqu'à aujourd'hui les témoins classiques. Quelqu'importantes que soient leurs différences, elles ont toutes posé des bases précieuses pour fonder la nouvelle discipline. Leur exemple a, jusqu'aujourd'hui, suscité des imitateurs plus ou moins remarquables. Pourtant, on ne peut pas dire que la tradition qu'ils initièrent marque l'état actuel de la discipline. Car cette tradition est devenue fort étroite et des raisons immanentes s'opposent à sa revivification ; entre-temps, la recherche historique et psychologique s'est infiniment affinée et, depuis l'effondrement de l'idéalisme post-kantien, on ne saurait en aucun cas simplement renouveler la jonction établie avec les problèmes métaphysiques à la manière dont l'avaient mise en œuvre Hegel et Schelling. Tout cela représente des modifications portant sur des questions fondamentales ; on ne peut les prendre en compte par de simples corrections»⁸³.

Plus sévère que les autres, le théologien apparaît opposé au mouvement de *retour* à l'idéalisme allemand. Nous aurons pourtant l'occasion de vérifier qu'il en est en fait et en un certain sens partie prenante. Reste que son diagnostic n'est pas tout à fait celui de Heidegger et qu'il met explicitement en garde contre l'évolution que pronostique ce dernier.

Digressions sur la situation théologique (2)

[22] En conclusion de l'examen des pages consacrées à l'épistémologie troeltschienne, nous nous proposons d'analyser la parenthèse insérée dans le texte heideggérien selon NHW. Les éditeurs ont déchiffré le texte correctement, mais l'étudiante a probablement fait une erreur de notation. Car si Heidegger appuie bien sa digression sur le quatrième volume de *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Friedrich Ueberweg, ce n'est pas au § 43 mais au § 22 qu'il fait référence (GA60, 22–23 n.), c'est-à-dire à la section consacrée à «L'influence de Kant sur la théologie et la science naturelle»⁸⁴. Tel est donc le sujet de cette parenthèse. Ueberweg indique comment des «théologiens notables, parmi lesquels Ritschl et ses disciples, entre autres Lipsius, se sont laissés influencer dans leurs conceptions fondamentales par Kant, au point qu'il est presque possible de les qualifier de néo-kantiens»⁸⁵.

⁸² Cf. B. Bauch, «Fichte und unsere Zeit», *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, Beiheft 2, Erfurt, Kaiser, 1920, pp. 5–22.

⁸³ E. Troeltsch, «Religionsphilosophie» [1904/1907], p. 427.

⁸⁴ F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts*, Bd. IV, *Das neunzehnte Jahrhundert*, Hg. v. M. Heinze, Berlin, Mittler, 1902, pp. 228–232.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 228.

Mais ce qui intéresse Heidegger est moins ce constat historique que ses implications systématiques. Son excursus concerne en particulier la structure de la «dogmatique» dans la théologie protestante telle qu'elle s'est redéployée à partir de la destruction kantienne des preuves (anselmiennes) de l'existence de Dieu (GA60, 22). «En lien avec Kant», donc, la «théologie moderne a pris acte du caractère indémontrable du dogme chrétien et a ainsi construit sa nouvelle dogmatique sur la certitude personnelle du vivre religieux et le refus d'une preuve scientifique» (GA60, 22–23). Que cette réflexion intervienne dans la partie consacrée à l'épistémologie ne relève en rien du hasard. Les arguments kantien ont poussé la *Glaubenslehre* protestante à se doter d'une nouvelle théorie de la connaissance au centre de laquelle réside la notion de *Gewissheit*. En réalité, Heidegger paraphrase Ueberweg s'exprimant à propos de Ritschl : «La *Gewissheit* de la foi ne repose pas sur un savoir théorétique ; la vérité doit être éprouvée pratiquement [...] Lorsque nous la vivons, nous nous fondons en tant que chrétiens sur la révélation historique de Dieu qui agit en nous [...]»⁸⁶. Si nous n'avons pas traduit *Gewissheit*, c'est qu'à l'inverse d'Ueberweg, Heidegger joue de l'équivoque du mot. En témoigne sa mention de la «*Doctrine de la foi* de Schleiermacher» (GA60, 23), où «la conscience de soi implique la certitude que nous ne sommes pas notre propre fondement [...] : “*Se sentir absolument dépendant ou avoir conscience du rapport avec Dieu*” n'est qu'une seule et même chose»⁸⁷. Notre penseur semble passer à côté de cette particularité chez Schleiermacher. En décrivant la teneur de la *Glaubenslehre* comme une «simple auto-observation psychologique de la foi» (GA60, 23), en écho à Ueberweg qui parle de «subjectivisme»⁸⁸, il élude en effet la dimension fondamentale du sentiment, soit le fait qu'il ne renvoie pas à une simple psychologie, mais bien à une épistémologie spécifique dont le principe actif est la «co-naissance», au sens où «nous naissons à l'absolu en même temps que nous naissons à nous-mêmes»⁸⁹.

Quoi qu'il en soit, Ueberweg ne s'y est pas trompé, et Heidegger entend y insister : Schleiermacher est bien le relais majeur de la théologie protestante moderne. Aux yeux de Ritschl, ce qui fait avant tout la valeur de la *Glaubenslehre* du Prince de l'Église est qu'elle exclut une «idée de Dieu construite philosophiquement, mais aussi toutes les propositions spéculativo-rationnelles»⁹⁰. Ritschl a tout de même adressé à Schleiermacher un reproche important : il n'aurait pas quitté les «eaux de la scolastique»⁹¹. Concéder la pertinence mitigée de cette critique est seulement prétexte à noter que Ritschl entend élaborer une doctrine de la foi *épistémologique-*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 229.

⁸⁷ J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, t. I, p. 88.

⁸⁸ F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts* [1902], p. 229.

⁸⁹ P. Demange, *L'Essence de la religion selon Schleiermacher*, Paris, Beauchesne, 1991, p. 92 et p. 97.

⁹⁰ F. Wagner, «Le problème de la théologie naturelle chez Albrecht Ritschl», in P. Gisel, D. Korsch & J.-M. Tétaz (éds.), *Albrecht Ritschl*, p. 41.

⁹¹ A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik*, Bonn, ²1887, p. 54. Cf. M. Heidegger, GA60, p. 322 et p. 331.

ment plus sûre que celle que Schleiermacher, encore trop empreinte de sentimentalisme. Dans cette quête d'un nouvel équilibre, Ritschl lutte pour que la *Glaubenslehre* se détermine de manière plus claire et plus ferme vis-à-vis de la métaphysique. C'est également le combat de Herrmann dans *Die Metaphysik in der Theologie*⁹², étude qui a d'ailleurs poussé Ritschl à renforcer ses positions initiales⁹³.

Toujours est-il que si la théologie ritschelienne détruit le contenu de la métaphysique (ainsi les preuves) – c'est-à-dire la métaphysique objective –, elle n'en conserve pas moins sa forme – c'est-à-dire la métaphysique subjective⁹⁴. Ainsi, l'anathème jeté sur la métaphysique n'est que partiel. Une doctrine de la foi fondée sur la « certitude personnelle du vivre religieux » (GA60, 22) n'en recherche pas moins les principes *épistémologiques* de ce vivre dans une quête aux allures décidément philosophiques :

« La nécessité universelle de développer une épistémologie résulte de la Révélation dans laquelle Dieu se communique et doit donc être reçu et perçu [...]. La Révélation obéit à la condition générale de ne pouvoir être pour l'homme que dans la mesure où elle peut être sue ou connue de lui. La théorie épistémologique que présuppose la théologie, ou qu'elle a à développer, vise précisément une détermination plus précise de ce pouvoir-savoir et de ses conditions »⁹⁵.

Ritschl est bien au carrefour des tendances auxquelles Heidegger fait allusion. Son héritage critique de Schleiermacher résume à lui seul la situation de la théologie. La reprise du sentiment et son association étroite au connaître ainsi qu'au vouloir n'est rien d'autre qu'une refonte de la psychologie qui se voit renforcée d'une épistémologie et d'une éthique adéquates. Heidegger est aiguillé par Ueberweg, toujours à propos de Ritschl : « Lorsque l'homme cherche des preuves de l'existence de Dieu, il s'efforce en réalité de connaître Dieu en tant que loi supérieure du monde ; ici, seule une preuve morale peut avoir de la valeur »⁹⁶. Et l'historien de la philosophie de souligner « l'accentuation des jugements de valeurs » chez le théologien protestant, suggérant le lien bien connu à Lotze⁹⁷. Heidegger lui fait directement écho, avec une référence ultime à la « valeur du christianisme comme garantie de vérité au sens de Lotze » (GA60, 23). Référence qui s'éclaircit en regard de ce passage de *Theologie und Metaphysik* : « le sentiment de notre réalité spirituelle est le fondement épistémologique suffisant de la réalité de tout ce qui contribue à notre

⁹²W. Herrmann, *Die Metaphysik in der Theologie*, Halle a. d. S., Niemeyer, 1876 ; repris in W. Herrmann, *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, Bd. I, pp. 1–80.

⁹³Chez Ritschl, on comparera les éditions successives de *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung* (cf. notre bibliographie) avant de consulter *Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr*, Bonn, Marcus, 1881, ²1887.

⁹⁴F. Wagner, « Le problème... », p. 52 ; renvoyant à A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik* [²1887], p. 40.

⁹⁵A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik* [²1887], p. 48.

⁹⁶F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts* [1902], p. 229.

⁹⁷*Ibid.*, p. 229.

réalité en tant qu'elle possède une existence douée de valeur»⁹⁸. Tels sont les contours de cette démarche bien spécifique qui caractérise la théologie moderne de Ritschl et de son École⁹⁹.

Car en effet, Ritschl n'est pas le seul représentant de cette tendance. Ueberweg cite très à propos Herrmann¹⁰⁰; ce qui accroît la possibilité que Heidegger y fasse allusion dans sa parenthèse (GA60, 23). Commençons par rappeler le contexte. Dans *Die Metaphysik in der Theologie*, Herrmann affirme que son épistémologie s'enracine dans le fait que nous ne pouvons connaître Dieu que par la Révélation historique et non par la spéculation métaphysique. En partie dépendante de Dilthey, cette épistémologie distingue entre «perception objective de la réalité, dont relèvent les sciences de la nature, et réalité personnelle et historique, dont je fais l'expérience de manière immédiate»¹⁰¹.

Dès lors, il n'est pas étonnant que Herrmann travaille régulièrement avec et sur la notion d'*Erlebnis*. Mais, ici, plus importante encore est l'interface qu'il établit entre épistémologie et éthique. Avec Lotze et avant Ritschl, Herrmann est l'introducteur de la notion de jugement de valeur dans la théologie libérale. Pourtant, dans les dernières éditions de *Der Verkehr des Christen mit Gott*, il va y renoncer et lui substituer celle de «véracité», plus à même de saisir la réalité telle qu'elle est et de l'interpréter adéquatement. La *Wahrhaftigkeit* confère à l'épistémologie de la religion les fondations les plus solides avant qu'elle ne se penche sur le problème d'une foi constamment en proie à la contestation et au doute. En résumé, Herrmann accomplit simultanément un pas en arrière et un pas en avant. *En arrière* car il subjectivise la vie religieuse à tel point qu'on se demande s'il existe des manifestations religieuses en dehors de la pure intériorité; par où sa volonté de s'assurer épistémologiquement cède devant une certaine psychologisation. *En avant* car il faut avouer que cette concentration extrême sur la vie religieuse se présente comme le meilleur moyen d'en explorer la facticité et d'en embrasser les multiples sens. Par conséquent, nous pouvons relire la fin de la parenthèse heideggérienne au prisme de Herrmann et dire deux choses: d'une part qu'en parlant d'«auto-observation psychologique de la foi», Heidegger tend peut-être aussi à critiquer les conséquences psychologisantes de la position herrmannienne (GA60, 23); d'autre part qu'il salue la réduction de la distance séparant la théologie de la vie religieuse. En effet, la théologie herrmannienne donne la mesure de ce que cela signifie de bâtir le vivre religieux sur une certitude personnelle *absolue* – ce n'est qu'ainsi que peut se concevoir la *Gewissheit* selon Herrmann – et de se constituer un monde intégralement autonome, au sein duquel chaque expérience est mesurée à l'aune de son intensité en piété.

⁹⁸A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik* [1887], p. 50.

⁹⁹Heidegger (GA60, p. 23) fait un parallèle avec le «pragmatisme», de James sans doute, pour lequel la vérité du christianisme réside dans sa «“valeur pratique pour la vie”».

¹⁰⁰F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts* [1902], p. 230.

¹⁰¹D. Lange, «Entre foi et histoire, quels fondements pour la théologie?», p. 169.

Il y a donc tension dans la théologie protestante de l'époque entre ceux qui, comme Herrmann, mettent l'accent sur la dimension subjective du vivre religieux au risque d'une psychologisation excessive, et ceux qui, comme Troeltsch, insistent sur la part prépondérante de la dimension objective dans la constitution de l'expérience religieuse et de ses modes de connaissance. En vertu de leur attachement à l'historicité de la foi chrétienne, aucun des deux théologiens n'abandonne l'une ou l'autre dimension. Toutefois, à un certain point, des tendances se dessinent nécessairement. Herrmann fut moins perméable à la philosophie et, lorsqu'il le fut, les néo-kantiens de Marburg avaient davantage son attention que ceux de Heidelberg. Herrmann et Troeltsch conservent cependant, après Ritschl, une source commune en la personne de Dilthey, même si celui-ci ne permet pas de les départager sur la question de l'épistémologie. En tout cas, c'est donc bien à travers la réception troeltschienne de la philosophie néo-kantienne des valeurs que semble s'être joué leur différend épistémologique.

5. Philosophie de l'histoire

^[23] La philosophie de l'histoire est à la fois la troisième étape et, après l'épistémologie, le second *pivot* de la *Religionsphilosophie* troeltschienne. Heidegger n'y consacre qu'un alinéa relativement court. Ce n'est pas le signe d'un désintérêt, pas plus d'un vide dans la pensée du théologien. Au contraire, la philosophie de l'histoire possède un rôle absolument central. Elle traite et traduit les données reçues de la psychologie et de l'épistémologie avant de les transmettre à la métaphysique. *Geschichtsphilosophie* et *Metaphysik* sont d'ailleurs étroitement liées. La preuve en est : la topique métaphysique fait son apparition dès l'alinéa consacré à la philosophie de l'histoire et, inversement, la partie consacrée à la métaphysique développe longuement les implications ultimes de la philosophie de l'histoire.

Précisons d'emblée que la philosophie troeltschienne de l'histoire prend ses racines dans la question de la possibilité d'une théologie historique. Toutefois, sous l'influence de Hegel, Troeltsch ne cessera de faire évoluer cette question depuis ses premiers essais, où la philosophie de l'histoire est l'appendice de la méthode historique, jusqu'à *Der Historismus und seine Probleme*, où elle devient sa source et sa solution. Au milieu se rencontre une philosophie de l'histoire intermédiaire sous haute influence néo-kantienne et néo-hégélienne en plein tâtonnement¹⁰². C'est elle que discute Heidegger étant donné sa dépendance au texte de 1906, tirant profit de ses hésitations pour l'attaquer et pour affermir sa propre position.

Avant tout commentaire, notons le haut degré de fidélité du résumé heideggérien à ce texte de 1906 (GA60, 23). Notre philosophe contracte les grandes étapes du paragraphe consacré à la *Geschichtsphilosophie*. Troeltsch y explique d'abord que le critère de validité découvert par et dans l'a priori religieux permet de considérer la «réalité psychologico-génétique de la religion» sous un nouveau jour (TGS II,

¹⁰² Cf. E. Lessing, *Die Geschichtsphilosophie Ernst Troeltschs*, Hamburg, EV, 1965, p. 58 sq.

495). L'objectif n'est plus d'approfondir le discernement des genres d'expérience ou de préciser la conception de l'élément transcendantal dans la religion, mais de montrer ce qui fait qu'une « teneur de vérité religieuse valide » se distingue au sein des « formes psychologiques » (TGS II, 495). C'est dans ce contexte que l'histoire entre en jeu. Pour aborder cette tâche nouvelle, il convient en effet de considérer la « réalité et la pluralité historico-psychologiques de la vie religieuse » telles qu'elles se donnent dans les « formations particulières concrètes ou positivo-historiques » (TGS II, 495) et de découvrir comment elles procèdent d'une « unité intérieure » devant être saisie en tant que « but normatif » (TGS II, 495).

Autour du principe téléologique

^{123]} Dans un premier temps, Heidegger relate que « ce n'est que sur la base de la séparation du psychologique et de l'apriorique qu'on peut suivre la nécessité *historique* dans le religieux. L'histoire des religions considère la réalisation de l'a priori religieux dans le cours facticiel de l'histoire spirituelle – non les simples *facta*, mais les *lois* d'après lesquelles la religion se développe historiquement » (GA60, 23). Dire que la séparation entre le psychologique et l'apriorique est seule à même de manifester la nécessité historique de la religion, c'est d'abord expliquer que, loin de mener au relativisme, l'épistémologie peut conduire à un positionnement tangible au sein de la conception chrétienne du monde¹⁰³. L'épistémologie est destinée à s'auto-dépasser. Il y a ici une différence avec le néo-kantisme philosophique. Chez Troeltsch, le destin d'une communauté *spirituelle* spécifique préside à la réflexion et impose de passer de l'épistémologie à la philosophie de l'histoire. Cette dernière se présente ainsi comme un table d'orientation historico-spirituelle pour une génération en crise profonde. Mettre au jour une nécessité historique, ce n'est pas seulement découvrir une validité, une de plus. C'est, plus fondamentalement, redonner à l'ensemble de sa recherche l'horizon qu'elle pouvait penser avoir perdu et par là l'aiguiller au mieux sur les sentiers de la modernité. Ainsi, la *Geschichtsphilosophie* se voit attribuée la mission d'approfondir le sens de la philosophie de la religion : « Une philosophie de l'histoire conduit en dernière analyse à la question de la finalité ultime et de la participation des individus à cette finalité ultime, c'est-à-dire à des questions qui ne trouvent de réponses sans l'idée d'un au-delà de l'histoire humaine »¹⁰⁴. Le principe téléologique nous reconduit tout droit au texte de 1906 et à la manière dont Heidegger en modifie le vocabulaire.

En premier lieu, notre philosophe introduit le terme *Religionsgeschichte*, qui n'apparaît pas à cet endroit du texte troeltschien (GA60, 23). Ce déplacement mérite qu'on s'y attarde. Étant donné le passé et le poids du terme dans l'ensemble de l'œuvre, il est naturel de s'interroger sur ce qui est gagné ou perdu, conservé ou modifié, lorsqu'on remplace *Geschichtsphilosophie* par *Religionsgeschichte*. Dans

¹⁰³ Cf. K.-E. Apfelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft*, p. 83.

¹⁰⁴ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* [1912], pp. 69–70. Voir encore TGS II, p. 502, pp. 837–862.

son *Kantbuch*, Troeltsch note que la théorie ou philosophie de la religion englobe l'histoire des religions mais ne s'y réduit pas¹⁰⁵. En conséquence, il est facile de croire que Heidegger déforme le propos troeltschien, ou du moins qu'il en minimise la portée. En effet, l'auditeur-lecteur peut très bien se dire que si philosophie de l'histoire et histoire des religions coïncident, il est improbable que Troeltsch parvienne à s'élever au-dessus du niveau historico-typologique de la *Religionswissenschaft* de l'époque. Pour le dire autrement, sa philosophie de l'histoire serait avant tout descriptive, c'est-à-dire de l'ordre d'une « histoire empirique des religions »¹⁰⁶. Or, il n'en est rien. Heidegger sait pertinemment que Troeltsch n'a jamais pensé la *Religionsgeschichte* sans la philosophie : « Histoire systématique de la religion ou philosophie de l'histoire de la religion » : ce sont à ses yeux une seule et même chose¹⁰⁷.

Considérons maintenant la tâche assignée à l'histoire de la religion – plus exactement à la philosophie de l'histoire de la religion – en propre. D'après Heidegger, nous l'avons dit, celle-ci examine la « réalisation de l'a priori religieux dans le cours facticiel de l'histoire spirituelle – non les simples *facta*, mais les *lois* d'après lesquelles la religion se développe historiquement » (GA60, 23). Nous savons que l'a priori religieux est différent des autres et requiert en quelque sorte un traitement *sui generis* : « sa spécificité consiste exclusivement en ce que le but de l'auto-explication de la conscience religieuse dans les conditions culturelles au sein desquelles elle surgit ne saurait être atteint grâce aux moyens théologiques traditionnels, mais selon une démarche non dogmatique, la philosophie de la religion »¹⁰⁸. Ceci revient d'abord à parler d'une réalisation *médiate* et non immédiate de l'a priori religieux. Expliquons-nous. S'il est aisément concevable que l'a priori logique puisse ne concerner que le sujet et sa raison, la théorie troeltschienne montre que l'a priori religieux est de son côté voué à s'extérioriser, à se médiatiser dans l'« histoire de l'esprit » (GA60, 23). Notons cependant que pour Heidegger, cette dernière n'est plus seulement une suite chronologique mais une trame herméneutique se dévoilant à partir d'une expérience ontologique et non logique ou métaphysique (GA60, 328). Ainsi, en évoquant le *cours facticiel* de l'histoire spirituelle d'un côté, et le fait que la réalisation de l'a priori religieux a lieu dans les lois selon lesquelles la religion se développe historiquement et non dans de simples faits de l'autre, Heidegger dit en somme qu'il n'est juste d'affirmer que l'a priori religieux se réalise dans la *Geistesgeschichte* qu'à la condition de considérer cette dernière sous l'angle de son cours facticiel. Or, ce n'est pas le cas de Troeltsch. Si celui-ci regarde bien derrière la simple factualité, il est encore loin d'entrevoir la sphère de la facticité. Il stagne sur un plan intermédiaire, qui n'est autre que celui des lois historiques.

¹⁰⁵ E. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie* [1904], pp. 78–79.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 106.

¹⁰⁸ U. Barth, « Troeltsch et Kant. A priori religieux et philosophie de l'histoire », in P. Gisel (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, p. 70.

Hegel et le concept de développement : entre appropriation et critique

^{123]} À la suite de son résumé, Heidegger rappelle, à propos du discernement des lois historiques dans lesquelles l'a priori religieux serait destiné à se réaliser, que c'est « Hegel qui le premier a entrevu cet objectif » (GA60, 23). Mais il précise aussitôt que, pour Troeltsch, « sa méthode constructive est à rejeter » (GA60, 23). Ceci correspond au texte de 1906 :

« À ce jour, la contribution la plus grandiose à la tâche de la philosophie de l'histoire se présente dans la doctrine de Hegel. Mais, dans la mesure où cette doctrine repose sur les éléments intenable sous cette forme que sont la construction purement métaphysique de la raison universelle ainsi que la loi logique de la dialectique immanente à la raison universelle, le but de Hegel, qui est à conserver, ne pourra être atteint qu'en empruntant d'autres voies logiques et méthodiques » (TGS II, 495).

La contribution la plus significative de Hegel dans ce contexte réside aux yeux de Troeltsch dans son concept de « développement » (*Entwicklung*). Dès ses premiers écrits, le théologien s'emploie à se le réapproprier¹⁰⁹. Il loue l'idée de cohérence qu'il apporte avec lui, notamment la façon dont il permet d'embrasser en une unité intérieure l'immense pluralité des formations religieuses positives. Toutefois :

« Aussi convaincus que nous devons l'être qu'il se produit dans l'histoire des religions un progrès cohérent, lequel repose sur le mouvement intérieur de l'Esprit divin en l'homme, nous devons reconnaître qu'un concept universel de religion ne peut pas constituer la force motrice de ce développement et considérer le christianisme comme sa nécessaire réalisation » (TGS II, 353).

Présent dans les textes les plus anciens, le refus du constructivisme hégélien se perpétue dans les textes de la période intermédiaire. Ainsi dans *Die Absolutheit* :

« La méthode consistant à construire le christianisme comme religion absolue est donc intenable. Les pères d'une théologie fondée sur l'idée de développement historique n'ont exposé cette théorie que parce que l'histoire des religions de leur époque était encore extrêmement indigente et étriquée, alors que leur exploration historique du christianisme, elle, planait toujours entre les explications isolées de type rationaliste et pragmatique et les fantaisies poético-intuitives »¹¹⁰.

Il n'est nullement démontré que les connexions entre les différentes formes historico-religieuses suivent le mouvement ternaire de la dialectique hégélienne. Bien au contraire, le développement se trouve partout. Il n'y a pas une dialectique entre grands courants d'affirmation, de négation et de sursomption, mais plusieurs micro-dialectiques qui ne dépendent pas nécessairement d'un mouvement total qui commanderait leur évolution selon une logique globale. Rien ne permet donc de comprendre l'histoire comme le développement d'un Concept général. Troeltsch et Heidegger sont d'accord sur ce point. D'après Troeltsch, le rejet du constructivisme hégélien n'entraîne toutefois pas nécessairement celui de la métaphysique. Il faut seulement changer de paradigme, c'est-à-dire passer d'une métaphysique construc-

¹⁰⁹ Cf. par exemple E. Troeltsch, « Geschichte und Metaphysik » [1898], p. 52 n.

¹¹⁰ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* [1902], p. 41.

tive ou déductive à une métaphysique inductive. C'est du moins ainsi que Heidegger résume la stratégie troeltschienne (GA60, 23). Le texte de 1906 ne dit pas autre chose mais apporte tout de même des éclairages capitaux :

« On ne pourra pas s'en sortir sans métaphysique, mais ce devra alors être une métaphysique de l'inférence [*Metaphysik des Rückschlusses*] à partir des faits et non une métaphysique déductive partant de l'Absolu. Il faut en particulier trouver un ersatz à la dialectique de Hegel, une loi téléologique du développement qui soit en toutes circonstances le concept ultime et essentiel de toute philosophie de l'histoire » (TGS II, 495).

La philosophie de l'histoire n'est rien sans métaphysique, mais elle ne peut pas se doter d'un type quelconque de métaphysique. Elle a besoin d'une *métaphysique historique*. La métaphysique hégélienne semble pouvoir porter ce nom mais, en réalité, elle est dépassée par les enjeux de la modernité et les implications les plus récentes du concept d'historicité. L'effondrement des systèmes idéalistes a bien eu lieu, et il est désormais impossible de revenir en deçà des résultats acquis depuis les débuts de la crise de l'historisme. La métaphysique historique de Troeltsch dépendra méthodologiquement des acquis des analyses psychologique et épistémologique (TGS III, 617). Cela ne veut nullement dire que la métaphysique n'aurait plus aucun besoin d'un idéal : Troeltsch s'oppose très clairement à Rickert sur ce point (TGS II, 726). Il faut plus simplement opter pour un idéal désabsolutisé et relativisé dans le cours de l'histoire ou dans le courant de l'expérience historique. Le caractère indispensable d'un idéal, dit Troeltsch, est précisément ce qui explique qu'on en revienne toujours à Hegel (TGS II, 726). Mais, car il y a un « mais », et il est ici déterminant : la métaphysique doit procéder sur la base de la recherche empirique, car elle n'est pas la présupposition de l'histoire mais son résultat (TGS II, 726–727). Le rejet de la métaphysique déductive de Hegel entraîne automatiquement l'adoption de son contraire, c'est-à-dire une « métaphysique "inductive" » (GA60, 23). D'où vient ce type de métaphysique chez Troeltsch ? Si nous posons la question, c'est parce que l'expression est employée par Heidegger et non par Troeltsch. Vient-elle de Kant ? C'est très probable. Des post-kantiens ? C'est encore plus vraisemblable. Sans doute la référence majeure de Troeltsch fut-elle la *Metaphysik* de Lotze :

« Tout ce qui peut être objet d'un désir de savoir doit s'en tenir exclusivement à ce qui est élaboré à partir de l'expérience et nier la nécessité et la possibilité de toute recherche métaphysique qui prétend pouvoir ajouter quelque chose à cette expérience », car « nous ne pouvons apprendre ce qu'il y a dans la réalité et ce qui s'y produit qu'à travers l'expérience » ; « ce n'est qu'ainsi que la métaphysique peut être certaine et peut selon moi développer des formes idéales qui expriment les relations entre les éléments de toute réalité »¹¹¹.

¹¹¹ R. H. Lotze, *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, Hg. v. G. Misch, Leipzig, Meiner, 1912, p. 9. À la même page, Lotze parle d'une « métaphysique de l'expérience ». Il évoque l'impossibilité d'une déduction des formes concrètes de la nature p. 218 et s'oppose à Hegel p. 144, p. 170 et pp. 340–341. Cf. TGS II, p. 246 et p. 260. Autre source possible à côté de Lotze : E. v. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, Bd. II, *Seit Kant*, Leipzig, Haacke, 1900, p. 592.

Nous reviendrions brièvement sur ce point lors de l'examen des importantes lignes qui lui sont consacrées par Troeltsch dans l'alinéa réservé à la métaphysique au sein de «Wesen der Religion und der Religionswissenschaft».

Le destin de la religion

^[23] Examinons pour l'instant les dernières observations de Heidegger à propos de la philosophie troeltschienne de l'histoire :

«La philosophie de l'histoire de la religion a également le devoir de comprendre le présent et de déterminer par avance le développement futur de la religion. Elle doit décider si l'on en viendra à une religion universelle de la raison, émergeant de manière syncrétiste des religions du monde actuelles (un *catholicisme évangélique* d'après Söderblom), ou bien si c'est à l'avenir l'une des religions positives (christianisme, bouddhisme, islam) qui règnera seule» (GA60, 23).

Comparons ces lignes avec le texte de 1906 :

«Le problème spécifique de la science de la religion est alors la question du but du développement religieux. Ce but réside-t-il dans une religion universelle anhistorique de la raison, dans une somme syncrétiste de tous les éléments de vérité dégagés jusque-là, ou dans le développement des religions positives. Il y a aussi la question de la place et de l'importance des principales religions actuelles dans le développement religieux ? Puisque, parmi celles-ci, le christianisme est quoi qu'il en soit la religiosité déterminante de la civilisation occidentale, l'ultime question sera avant tout celle de la signification et de l'avenir du christianisme et de sa relation aux religions orientales» (TGS II, 496).

La comparaison s'avère à nouveau instructive. Nous voyons que les deux passages, s'ils se recoupent, laissent tout de même apparaître certaines disparités. Heidegger dit *moins* que Troeltsch dans la mesure où il omet par exemple de préciser que le théologien fait allusion à une religion universelle de la raison entièrement *anhistorique*, ou de mentionner que Troeltsch évoque non pas un simple syncrétisme religieux mais une union des *éléments de vérité* contenus dans toutes les religions. De même, et cela est remarquable, Heidegger ne juge pas nécessaire de restituer la réflexion finale du paragraphe, où la *supériorité* de christianisme est réaffirmée. Mais reconnaissons simultanément que notre philosophe dit également *plus* que Troeltsch dans la mesure où il évoque par exemple la thèse d'un *catholicisme évangélique* développée par Nathan Söderblom et prend la peine de citer trois exemples parmi des religions positives qui n'apparaissent pourtant pas à cet endroit précis dans le texte troeltschien.

La glose heideggérienne appelle un coup de sonde dans ce qu'il est convenu d'appeler le «problème des religions "autres"» chez Troeltsch¹¹². Car c'est bien de l'articulation entre philosophie, théologie et histoire des religions qu'il s'agit ici. La question de départ est bien connue : comment faire tenir ensemble la prétention de

¹¹² Cf. M. Pye, «Ernst Troeltsch and the End of the Problem about "Other" Religions», in J. P. Clayton (ed.), *Ernst Troeltsch and the Future of Theology*, New York/London, Cambridge University Press, 1976, pp. 172–195.

la religion chrétienne à l'absolu *et* la relativité de la sphère culturelle dans laquelle cette religion est née, s'est développée et continue d'évoluer ? Y répondre nécessite l'application d'une méthodologie historique rigoureuse. À la naissance du christianisme, le *concept* de religion n'existe pas et l'on peut dire que seule compte la notion de révélation. L'absoluité du christianisme est donc originellement celle d'une révélation, non d'une religion, encore moins d'une religion par rapport à une autre. Pour Troeltsch, le christianisme peut et doit s'imposer, non dans le domaine historique, mais dans le domaine éthique. Fonder cette idée implique de l'examiner dans le cadre de ce que Troeltsch appelle un « ensemble supérieur »¹¹³. Cet ensemble est celui qui dépasse les querelles confessionnelles et apologetiques en tant qu'il endosse le strict point de vue de la *Religionsgeschichte*. Ce faisant s'ouvre la voie d'une analyse comparative qui, à défaut d'être parfaitement objective, permet néanmoins de *comparer* les religions, non à partir de postulats dogmatiques inconditionnels, mais à partir de critères axiologiques censés dominer et valoir pour tous les types de religiosité. Et Troeltsch de conclure :

« Ainsi, le christianisme représente non seulement le point culminant, mais aussi le point où tous les courants reconnaissables dans le développement de la religion convergent. C'est pourquoi, comparé aux autres religions, on peut le considérer comme la récapitulation centrale et l'ouverture à une vie fondamentalement nouvelle [...] »¹¹⁴.

Cette conclusion répond-elle à la question initiale ? Dit-elle ce qui, de l'apparition d'une religion universelle de la raison, de l'adoption d'un amalgame de différentes traditions religieuses ou de la domination d'une religion positive existante, se réalisera ? Il faut se garder de considérer le christianisme comme une vérité absolue, immuable et achevée, car la méthode historique l'interdit. Il n'en demeure pas moins que toutes les forces religieuses en ce monde « ne trouvent un centre solide que dans la foi chrétienne en Dieu et l'idée chrétienne de personnalité »¹¹⁵, et qu'il est donc exclu qu'une nouvelle religiosité émerge sur des bases radicalement autres que celle du christianisme.

Puisqu'il s'avère impossible de trancher, remarquons seulement que Heidegger ne semble pas prendre cette question trop au sérieux. Pour commencer, il ne retranscrit pas correctement le propos troeltschien puisque les deux premières solutions, celle de la religion de la raison et celle du syncrétisme, sont fondues en une seule. La première, l'avènement d'une religion universelle de la raison, s'appuie indéniablement sur la philosophie kantienne de la religion. Elle est omniprésente dans le *Kantbuch* de 1904. Troeltsch reconnaît que la *Vernunftreligion* de Kant est convenablement fondée sur le plan épistémologique. Mais, telle qu'elle est présentée dans *Die Religion* et *Der Streit der Fakultäten*, elle évite soigneusement de se confronter à la *Religionsgeschichte*, faisant là apparaître sa plus grande faiblesse¹¹⁶. La religion universelle de la raison ne doit subsister qu'en tant qu'idéal régulateur. Non pas une

¹¹³ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* [1902], p. 113.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 80.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 92.

¹¹⁶ E. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie* [1904], p. 37.

religion qui voue un culte à la raison, mais une religion qui fournit un « canon critique pour l'appréciation et la rectification de la religion positive »¹¹⁷ ; le but étant de tendre vers une « coïncidence entre la religion de la raison et la religion révélée »¹¹⁸.

Concernant l'hypothèse d'un *catholicisme évangélique* formulée par Söderblom, répétons qu'elle n'est nulle part formulée ouvertement par Troeltsch et que c'est donc bien à Heidegger et à lui seul qu'on en doit la mention. Certes, rien n'interdit de penser que Troeltsch l'ait envisagée. Il est cependant difficile d'affirmer qu'il ait vu dans le mélange des deux grandes branches du christianisme occidental une solution d'avenir. S'il s'intéressait de bonne foi au catholicisme, il y a tout lieu de penser qu'il tenait un *évangélisme catholique*, c'est-à-dire un protestantisme universalisé, pour une meilleure solution que l'inverse. Tandis que Söderblom penche pour l'effacement des différences confessionnelles afin qu'apparaisse ce qu'il y a de commun entre les grandes religiosités chrétiennes, Troeltsch est persuadé que ce sont justement ces *différences* qui fondent la spécificité du protestantisme dans l'histoire et qui le rapproche des exigences d'une religion de la raison. À ses yeux, l'œcuménisme atteint donc ses limites lorsqu'il devient question, non de l'esprit du christianisme, mais de son destin¹¹⁹. Ainsi, la préférence de Troeltsch va à une communion dans l'ordre de l'intériorité : « Il y a une mystique qui se retire de toute discorde et qui pourtant continue de mener activement au combat, au travail et à la communauté [...] Elle garde le meilleur pour elle et pour l'Église invisible »¹²⁰. La *mystique* forme, pour ainsi dire, la clé de la religiosité passée, présente et à venir.

6. Métaphysique

Nous en arrivons finalement à la métaphysique. La section qui lui est consacrée comprend en fait pour une large part la synthèse de ce qui a été dit à propos de la psychologie, de l'épistémologie et de la philosophie de l'histoire. Il s'y trouve néanmoins une série de réflexions inédites sur chacun des quatre domaines.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 111.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹¹⁹ Précisons tout de même que l'idée au fondement de l'hypothèse de Söderblom n'est pas étrangère à Troeltsch, qui a une conception propre de ce que pourrait être une religion chrétienne interconfessionnelle. Elle serait pour ainsi dire le pendant ésotérique du courant connu sous le nom de « christianisme libre » (*freies Christentum*). D'après Troeltsch, une réunion extérieure du catholicisme et du protestantisme est inconcevable, tandis qu'une communion intérieure est possible et même souhaitable. L'idée traverse une bonne part de la correspondance avec Friedrich von Hügel. Voir par exemple la lettre de Troeltsch à von Hügel datée du 22 octobre 1905, in *Briefwechsel, 1901–1923*, p. 75.

¹²⁰ Lettre de Troeltsch à F. v. Hügel datée du 25 février 1912, in *Briefwechsel, 1901–1923*, p. 94.

D'un débat avec Kant sur la métaphysique

[24] Ici encore, la comparaison du texte heideggérien avec le texte troeltschien de 1906 est un préalable nécessaire. Nous lisons dans ce dernier :

«La religion n'est pas simplement l'activité psychologique de la production et de la configuration de la foi religieuse ; elle est en même temps l'affirmation d'un objet réel [*reales Objekt*] de la foi, l'idée de Dieu [*Gottesidee*]. L'idée de Dieu n'est directement accessible par aucune autre voie que celle de la croyance religieuse. Mais elle affirme cependant un état de choses qui doit concorder avec les connaissances scientifiques à disposition et qui doit être indiqué de quelque manière par celles-ci, si par ailleurs la raison humaine est une unité intérieure. On en arrive ainsi au *traitement philosophique de l'idée de Dieu*. Celui-ci n'est cependant pas possible au moyen d'une métaphysique déductive ; il doit se révéler d'une certaine manière au travers des conclusions métaphysiques naissant de l'élaboration et de l'unification de l'expérience en d'ultimes concepts ; une philosophie rigoureusement adossée à l'épistémologie, si elle ne veut pas rester coincée dans le psychologisme et le scepticisme, contiendra toujours les points de départ d'une telle métaphysique de la validité et de la "raison en général" [...] C'est ce qui explique que les problèmes de la science de la religion deviennent ceux de la philosophie première ou métaphysique [...] Le concept de Dieu lui-même est toujours l'objet [*Gegenstand*] et non le produit de cette philosophie de la religion. C'est ainsi seulement qu'on atteint l'ultime justification du point de départ à partir duquel rayonne toute l'investigation avec son rejet du positivisme » (TGS II, 496).

Heidegger résume tout cela en peu de mots :

«Il s'agit d'une métaphysique des idées de Dieu fondée sur l'ensemble de nos expériences du monde. Une épistémologie critique (Kant, etc.) peut elle aussi déboucher sur une telle métaphysique. Car, partant de la cohésion téléologique de la conscience (transcendantale), on parvient à un sens ultime, qui exige l'existence de Dieu » (GA60, 24)

Notre philosophe restitue correctement les idées centrales du propos troeltschien cependant qu'il néglige certains points pourtant loin d'être secondaires. Prenons l'exemple de l'argument selon lequel il est tout à fait possible de parvenir à la métaphysique par le biais d'une épistémologie critique. Troeltsch l'écrit en toutes lettres, mais il est précédé et contrebalancé par une explication précise : l'idée de Dieu *comme telle*, au cœur de la métaphysique, est atteignable directement par la foi. L'ignorance du mode d'accès à l'idée métaphysique de Dieu à partir de l'expérience religieuse est symptomatique de la lecture heideggérienne de Troeltsch. Certes, le philosophe précise maintenant l'importance du phénomène de la « mystique » dans la pensée troeltschienne (GA60, 24). Mais il n'en tire toutefois pas la leçon qui s'impose, à savoir que si la métaphysique est effectivement connectée à l'épistémologie, l'« expérience de l'unité avec Dieu » (GA60, 24) demeure pour Troeltsch le moyen privilégié de s'expliquer *religieusement* avec l'idée de Dieu. Cela étant, Heidegger insiste bien sur le fait que la partie de la philosophie troeltschienne de la religion dénommée métaphysique semble ne pas avoir pris toute la mesure de l'effondrement de la problématique métaphysique classique sous les coups de l'épistémologie critique. Telle est la raison pour laquelle il met en avant la référence kantienne de l'argumentation. Le chemin qui mène du « contexte téléologique de la conscience (transcendantale) » à un « sens ultime, qui exige l'existence de Dieu » (GA60, 24) est très exactement celui de Kant. Rappelons à ce

titre que la position du « primat de la raison pratique » dans la seconde critique s'effectue aux dépens de la raison théorique dont l'activité centrale, autrement dit le *connaître*, échoue à démontrer l'idée de Dieu (AK V, 119). La connaissance en général est limitée à la sphère phénoménale, parce qu'elle reste nécessairement liée à la sensibilité. Et nous savons que le résultat le plus critique de cet argument vis-à-vis de la théologie, notamment scolastique, est l'impossibilité de formuler une preuve de l'existence Dieu. Il n'est cependant pas exclu de *penser* rigoureusement Dieu, même si cela n'est possible qu'en partant de *notre* connaissance, toujours enracinée dans le sensible.

La « conscience en général »

^{124]} D'après notre philosophe, Troeltsch a, lors d'une phase transitionnelle, « tenté une reprise et une critique rationnelle du matériel historico-religieux en lien avec la notion rickertienne de "conscience en général" [*Bewusstsein überhaupt*] » (GA60, 24). Comment présenter cette phase ? Commençons par le contexte : la reprise en question est de facture *méta-critique*. Troeltsch entend dépasser le néo-kantisme qui, en situant l'origine de l'a priori dans la sphère de la nature, marginalise automatiquement les autres types d'a priori, au premier rang desquels l'a priori religieux. C'est l'unité de l'homme, de sa raison en général et de ses activités rationnelles, qui conduit Troeltsch à soutenir qu'il est possible de parvenir à une « métaphysique du caractère nouménal » (TGS II, 758). Pour ce faire, il faut une « doctrine de la conscience » ou « ontologie » – encore appelée « métaphysique critique » (TGS II, 242) – dont le but est précisément de se mouvoir au-delà de l'épistémologie. La doctrine de la conscience concernée se déploie alors en deux temps. Premièrement : une explicitation de la *structure* de la conscience en général. Deuxièmement : un examen de la relation entre conscience en général et conscience empirique. Pour éclairer cela, repartons de la conscience en général telle qu'en parle Rickert¹²¹ :

« Assurément l'acte cognitif appartient au sujet qui connaît. Mais ce n'est pas ce sujet individuel-ci ou celui-là, qui est toujours un objet parmi les objets, ce n'est pas ma conscience, qui ne subsiste que par opposition à ta conscience ou à la sienne, mais un sujet ou une conscience en général [...] L'acte de connaître ne m'intéresse que pour autant qu'il reconnaît quelque chose de *supra*-individuel, et il peut par conséquent lui-même être qualifié d'acte *supra*-individuel. De même, le sujet de la connaissance qui appartient à cet acte *supra*-individuel est un sujet *supra*-individuel »¹²².

Si Troeltsch estime lui aussi que la notion de *Bewusstsein überhaupt* est indispensable à la découverte du *situs* a priori de toutes les normes, elle n'efface pas pour autant le rôle central du Moi individuel (TGS II, 687). Elle sert seulement à discriminer le sujet psychologique du sujet épistémologique, sans faire du premier quelque

¹²¹ H. Rickert, « *Bewusstsein überhaupt*. Für *Die zwei Wege der Erkenntnistheorie* », trad. fr. A. Dewalque, in H. Rickert, *Les deux voies de la connaissance*, pp. 162–175 (avec le texte allemand en vis-à-vis).

¹²² *Ibid.*, pp. 166–167 et pp. 168–169.

chose de superficiel ou de non-nécessaire (TGS II, 684, 687). Que le sujet psychologique ne puisse être comme tel le sujet de la théorie de la connaissance n'est pas une raison de le disqualifier purement et simplement. Il a sa légitimité et sa validité propres (TGS II, 687). Dans la mesure où la psychologie demeure la voie d'accès privilégiée à l'individuel, elle possède une nécessité en soi comme pour l'épistémologie, l'universel et le singulier se signifiant l'un l'autre. D'où un différend plus global entre Rickert et Troeltsch sur le statut de la philosophie de la religion. Inversement au premier, le second soutient qu'elle ne peut ni doit se réduire à l'épistémologie de la religion. La psychologie n'est certes qu'une étape ; mais il en va de même pour l'épistémologie, la *Religionsphilosophie* devant culminer dans la métaphysique. Ce n'était pas l'avis de Rickert, qui refusait catégoriquement que l'entreprise philosophique se transforme finalement en métaphysique : « répondre au questionnement gnoséologique par une métaphysique signifie remplacer une solution au problème par un problème insoluble »¹²³. C'est que Rickert ne conçoit pas que la philosophie puisse trouver d'autres questionnements principiels que le questionnement épistémologique. Selon Troeltsch, c'est un tort car, d'après la thèse ontologique qui est la sienne, il existe une « dimension de sens principielle, antérieure à l'acte de connaissance », qui est le propre de l'histoire et des valeurs historiques ; des valeurs historiques qui, en vérité, ressortissent elles aussi à la « conscience au gré de laquelle nous nous connaissons en tant qu'individus singuliers »¹²⁴.

Pour Troeltsch, il y a donc une voie qui mène de l'être au devoir-être *et retour*. Ce retour à l'ontologie est la condition *sine qua non* de la métaphysique. Pour Rickert, la question de l'objet de la connaissance est d'emblée une « question portant sur la forme de cet objet. C'est pourquoi le problème de la connaissance de l'objet ne peut être lui aussi qu'un problème formel »¹²⁵. Pour Troeltsch, l'investigation concerne avant tout l'objet de la connaissance *religieuse*. Or, si la question qu'elle pose a en partie trait à la forme de l'objet concerné, elle est néanmoins inséparable de son contenu, c'est-à-dire de la matière de ce qui est objet de la connaissance religieuse. C'est la raison pour laquelle Heidegger souligne que « l'échec de la tentative » de reprise du *Bewusstsein überhaupt* rickertien réside dans l'incompatibilité constatée entre ce concept et le « matériel historico-religieux » dès lors qu'on s'en tient à une pure épistémologie (GA60, 24). En revanche, il n'est pas du tout sûr que l'échec de cette tentative de conciliation ait conduit Troeltsch « à rompre avec la théologie » (GA60, 24). Si rupture il y a, c'est *d'abord* avec les positions les plus dures de Rickert quant à la nécessité d'épistémologiser la philosophie de fond en comble dans le but avoué de préserver la possibilité d'une métaphysique et même d'en confirmer l'impérieuse nécessité.

¹²³ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis* [1904], p. 152.

¹²⁴ W. Gräßl, « Individualité, histoire et religion », in P. Gisel (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, p. 304.

¹²⁵ H. Rickert, « Bewusstsein überhaupt. Für *Die zwei Wege der Erkenntnistheorie* », pp. 172–173.

La psychologie de la religion, derechef

^{124]} Le maintien de la psychologie comme condition nécessaire à la confirmation ainsi qu'à la refondation de la métaphysique est un aspect remarqué par Heidegger alors même qu'il est loin d'être évident dans le corpus troeltschien. C'est l'occasion de rappeler que Troeltsch «entend appuyer la philosophie de la religion moderne sur une "phénoménologie préliminaire", c'est-à-dire une doctrine préliminaire des types de religions historiques» et que cette phénoménologie n'est rien d'autre ce qu'il appelle «psychologie de la religion» ou «psychologie des religions» (GA60, 24). Les occurrences du terme «phénoménologie» sont plus que rares dans les écrits troeltschiens. Bien qu'employant des guillemets, Heidegger ne cite pas de source précise où l'on pourrait retrouver l'expression *vorläufige Phänomenologie*. Lorsque Troeltsch parle de «phénoménologie» et a fortiori de «phénoménologie de la religion», il entend presque systématiquement la discipline purement *descriptive* à l'œuvre dans la *Religionswissenschaft* de l'époque¹²⁶.

Dans les écrits précédant *Der Historismus* (1922), une mention du terme «phénoménologie» nous semble particulièrement digne d'attention, au point qu'elle pourrait être la source de la remarque heideggérienne. Nous la trouvons dans le texte de 1912 «Empiricism and Platonism in the Philosophy of Religion», consacré en grande partie à James. Troeltsch s'y exprime en ces termes :

«La méthode transcendantale travaille d'abord dans la pure analyse psychologique, afin de trouver le point où l'élément a priori de la conscience se valide. Cependant, une telle analyse doit encore être réalisée sans présupposé épistémologique ou métaphysique. Elle doit être conduite de manière purement positive et empirique et peut ainsi très bien recevoir les noms fondamentaux d'empirisme et de pragmatisme. Toutefois, il ne s'agit que d'une *phénoménologie purement provisoire* [*eine rein provisorische Phänomenologie*]» (TGS II, 383).

L'expression *vorläufige Phänomenologie* employée par Heidegger n'est peut-être qu'une glose de l'expression *rein provisorische Phänomenologie* employée par Troeltsch. À cet endroit précis de l'article, dont il a déjà été question plus haut, ce dernier revient sur les critiques implicites adressées à James dans ses écrits antérieurs et reconnaît que sa psychologie de la religion a un rôle à jouer dans la philosophie de la religion apriorique-transcendantale d'inspiration kantiano-schleiermachiennne (TGS II, 383). Nous savons désormais lequel : elle permet notamment de nuancer l'épistémologie rigide de Rickert ; prouve que les critiques germinales des écrits des années 1900 prennent de plus en plus d'importance – depuis «*Moderne Geschichtsphilosophie*» de 1903 jusqu'à *Der Historismus* dans les années 1920 en passant par le texte de 1906 et l'hommage à James en 1912. Une nouvelle fois, la psychologie aura servi à débloquer une situation saturée par l'épistémologie et à rouvrir un horizon pour la métaphysique. Comment ? Tout simplement en recentrant l'analyse sur la conscience religieuse et

¹²⁶ Même lorsqu'il attribue une phénoménologie de la religion à Kant, celle-ci ne ressortit pas à une psychologie de la religion «compréhensive», mais à une classification neutre des systèmes religieux et des Églises. Cf. E. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie* [1904], p. 95.

en interdisant que tout sujet soit considéré d'emblée exclusivement comme sujet connaissant s'enquérant d'un objet.

Bien sûr, la psychologie phénoménologique de la religion n'est que préliminaire : elle étudie une activité spontanée de la conscience et n'accomplit pas encore le pas en arrière réflexif permettant la saisie de l'expérience religieuse en son *effectuation dirigée*. Il s'en dégage néanmoins une certaine « doctrine » qui rend possible l'identification du phénomène religieux dans sa spécificité ; ce que ne permet pas l'épistémologie néo-kantienne à elle seule, qui s'en tient au dégagement de l'a priori en général. La psychologie phénoménologique de la religion se révèle donc préliminaire en un sens absolu : sa tâche est « d'établir l'irréductibilité psychologique du phénomène religieux » en examinant la « catégorie "révélation" comme catégorie universelle de la conscience religieuse »¹²⁷. Et c'est parce que la psychologie de la religion ouvre sur l'Absolu que la phénoménologie préliminaire prélude à la métaphysique. Elle est une condition nécessaire de son avènement. Toutefois, elle n'est pas la seule. En réalité, précise Heidegger, l'épistémologie tient elle aussi un rôle crucial dans ce processus, car, « partout où la religion s'actualise spirituellement, des fondements a priori sont nécessaires » (GA60, 24). Or, ces fondements doivent être dégagés en respectant l'indépendance de la religion. Par où l'analyse doit s'efforcer de découvrir un a priori spécifiquement religieux. Et, comme Heidegger le résume parfaitement, c'est à la métaphysique qu'il incombe de réunifier les résultats de la psychologie et de l'épistémologie (GA60, 24). Il faut donc plonger désormais dans la métaphysique en propre.

Aperçu général de la métaphysique troeltschienne

^{124]} Si Troeltsch a conduit sa philosophie de la religion, au-delà de la psychologie, de l'épistémologie et de la philosophie de l'histoire, jusqu'à la métaphysique, c'est que les trois premiers domaines – qui, Heidegger y insiste, « forment ensemble la *Religionswissenschaft* » (GA60, 25) – ne suffisent pas à résoudre l'*énigme* de la religion¹²⁸. La vie religieuse telle qu'elle se révèle dans ses dimensions psychologique, épistémologique et historique, se laisse en dernier lieu reconduire à l'unité de la « raison cosmique » (*kosmischen Vernunft*), ce « mystère fondamental de la vie » (*Grundgeheimnis des Lebens*) qui ne peut jamais être conceptualisé mais seulement vécu¹²⁹. De quoi cette raison cosmique est-elle capable ? En elle, particulier et universel, irrationnel et rationnel, etc. peuvent fusionner au sein d'une unité

¹²⁷ G. Médevielle, *L'Absolu au cœur de l'histoire. La notion de compromis chez Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1998, pp. 83–84. Nous soulignons.

¹²⁸ Il est frappant que Troeltsch s'engage dans la voie métaphysique alors même que la plupart des théologiens de son temps s'en détournent. Incontestablement, cette marche à contre-courant fait de lui un philosophe de la religion à la fois atypique et représentatif. Pour Troeltsch, la science moderne n'interdit pas d'espérer embrasser la totalité de la réalité et de la connaissance en une ultime question métaphysique. Au contraire, elle y encourage.

¹²⁹ E. Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie* [1905], p. 49.

qui dépasse l'entendement. Or, c'est précisément le reflet de cette unité inconcevable qui miroite dans la double structure psychologique et épistémologique de la philosophie de la religion et qui porte en son fond le mystère historique du réel.

Heidegger relève que Troeltsch élabore une « métaphysique religieuse » censée être « quelque chose de principiellement différent de la métaphysique philosophique » ; et ces deux métaphysiques, précise-t-il encore, seraient aussi différentes que l'a priori religieux et l'a priori théorétique (GA60, 25). Nous sommes toutefois en droit de demander en quoi l'unité suprême et mystérieuse au cœur de cette métaphysique est d'une quelconque pertinence pour la philosophie de la religion si elle est proprement inconcevable. À cette question, Troeltsch répond qu'inconcevable n'est pas insensé ni incompréhensible. Aux antipodes de toute construction conceptuelle, cette unité n'interdit pas celui qui y est sensible de la penser comme un *idéal* à l'aune duquel le vécu religieux peut être appréhendé. C'est du moins ce qui ressort de ce commentaire formulé par le théologien : « D'après cet idéal nous mesurons ce que la vie religieuse de l'humanité génère, et dans la force de cet idéal nous travaillons à la poursuite de la configuration de notre vie religieuse actuelle »¹³⁰. Nous avons besoin d'un point – fut-il insaisissable – à viser et auquel rattacher nos efforts d'interprétation afin d'entrevoir ce que la religion a donné à l'humanité dans l'histoire et ce qu'elle est encore à même de lui offrir aujourd'hui comme demain.

Cette idée est tout à fait cruciale, notamment car elle s'avère à l'interface des recherches *philosophiques* et des recherches *théologiques* de Troeltsch¹³¹. Pour spéculative qu'elle soit, la notion d'idéal n'en serait pas moins capable de reconduire à l'expérience religieuse concrète. Elle témoignerait de ce que la théorie de la connaissance propre au criticisme moderne n'a pas le dernier mot dans la mesure où, en religion, il n'en va pas seulement du devoir de penser Dieu mais d'un « être transporté » et d'un être-saisi¹³². La métaphysique troeltschienne se révèle ainsi passablement plus concrète qu'on ne le pense. Elle ne vise et ne valorise pas l'Esprit en tant que tel, mais l'*expérience* de l'Esprit et l'évidence de cette expérience. Elle est une invitation au renouveau spirituel et religieux, appelé à s'accomplir dans le vécu individuel de l'histoire ou la vie historique. Pour s'en convaincre, citons cet extrait d'une lettre de Troeltsch à Herrmann datée du 10 mars 1918 :

« Du point de vue pratique, on saisit Dieu ou on se laisse saisir par lui dans le *monde de la vie religieuse*, dans lequel, incontestablement, on se tient *historiquement* ; et avec ce vécu religieux, il devient possible, ce qui est à la fois formidable et sacré, de se relier à l'unité intérieure de la vie où tout ce qui est naturellement personnel et individuel se modifie. Mais tout dépend du sérieux, de l'enthousiasme, du réconfort et de la résistance. Celui qui a tout

¹³⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹³¹ Cf. E. Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon* [1891] p. 3 ; TGS II, pp. 227–29 (« Die christliche Weltanschauung und ihre wissenschaftlichen Gegenströmungen ») et pp. 496–497 (« Wesen der Religion und der Religionswissenschaft ») ; « Religionsphilosophie » [1904/1907], p. 485 ; « Dogmatik » [1910], in *GGG*¹, col. 109.

¹³² La formule « être-transporté » (*Getragenwerden*) se trouve dans un manuscrit de cours inédit sur la philosophie de la religion du WS 1915/1916 conservé dans les Archives de Gertrud von Lefort. Elle est citée par K.-E. Apfelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft*, p. 151.

cela peut supporter la vie et venir à bout des tribulations qui lui viennent de l'intérieur comme de l'extérieur»¹³³.

Si, comme nous le croyons, ces lignes traduisent la voie sur laquelle nous engage la métaphysique troeltschienne, alors nous devons reconnaître que cette voie métaphysique croise en de nombreux points la voie suivie par Heidegger. Il serait possible d'objecter que la phénoménologie herméneutique institue une distance entre elle et l'expérience qu'elle étudie, ce qui est moins évident dans la métaphysique troeltschienne – encore que ce soit le rôle de la méthode ou de la vision historique de nous garder de toute fusion ou même seulement de toute implication inconsidérée. Il serait pourtant erroné d'affirmer que cette distance est intangible et ininterprétable, à moins de préjuger de l'aptitude de la phénoménologie herméneutique à transformer la vie scientifique mais également à produire un impact sur la compréhension de n'importe quel type de vie.

Heidegger et les travaux préparatoires à Der Historismus

^{125]} Revenant sur le « saut périlleux » de la *Geschichtsphilosophie* à la *Metaphysik*, Heidegger nous invite ensuite à explorer la déclinaison de la question de l'histoire dans les écrits tardifs de Troeltsch auquel il a eu accès. Il fait expressément référence au tournant qui, aux alentours de 1915, conduit le théologien à entamer la rédaction de *Der Historismus und seine Probleme*, avec la mention d'un texte de 1919 repris et enrichi dans l'opus de 1922. « Über den Begriff einer historischen Dialektik » est un essai en deux parties : la première consacrée à Windelband, Rickert et Hegel, la seconde au marxisme¹³⁴. Dans une lettre datée du 23 février 1918, Troeltsch écrit à Heidegger : « [...] je pense d'une manière identique à la vôtre, comme vous pourrez vous en apercevoir dans le travail que je suis actuellement en train de rédiger : "Über historische Dialektik" »¹³⁵. Cela confirme que notre penseur était informé du double essai de 1919 près d'un an avant sa parution.

Comment se présente le tournant troeltschien mentionné plus haut ? Caractérisons-le d'abord très généralement comme la concomitance d'une prise de distance vis-à-vis de Rickert et d'un retour à Hegel. La *Geschichtsphilosophie* rickertienne commence à poser un sérieux problème car, Heidegger le dit très bien, la manière dont elle enferme l'histoire dans un « schème logique du développement » est assimilable à une certaine « violence », pour ne pas dire à un certain « viol »

¹³³ Citée par K.-A. Apfelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft*, p. 157 n.

¹³⁴ Cf. E. Troeltsch, « Über den Begriff einer historischen Dialektik : I./II. Windelband, Rickert und Hegel. III. Der Marxismus », *Historische Zeitschrift*, 119–120, 1919, pp. 373–426, et 120, 1919, pp. 393–451 ; repris in TGS III, pp. 243–275 et pp. 314–370.

¹³⁵ Lettre de Troeltsch à Heidegger datée du 23 février 1918, *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. I, *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 2006, p. 75. Aucune lettre de Heidegger à Troeltsch n'a été conservée. Quoi qu'il en soit, il faut mettre cette correspondance en balance avec ce que Heidegger dit de Troeltsch dans ses lettres à Rickert, où le ton est sans aucun doute plus libre. Cf. HRB, p. 42 et pp. 53–54.

(GA60, 26). À l'inverse, Troeltsch lutte pour conserver et renforcer le lien vital et primordial entre philosophie de l'histoire et recherche historique empirique. Heidegger constate que cette nécessité est revenue au premier plan suite à cette monumentale enquête historique-positive que forment les *Soziallehren* de 1912 (GA60, 25). Nous rajouterions *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*¹³⁶. Troeltsch ne nie pas l'utilité d'une claire distinction méthodologique entre ces deux dimensions de la pensée historique. Il maintient cependant qu'elles se nourrissent l'une de l'autre, s'interrogent et se répondent mutuellement. Aussi décrit-il son approche comme une tentative de réinsuffler dans la théorie de Windelband-Rickert la vie tombée sous les assauts de la logique (TGS III, 228).

Heidegger relève ainsi que le projet de Troeltsch n'est autre que de rectifier et d'enrichir la théorie de la connaissance au moyen d'une conception de l'histoire marquée par une *Lebensphilosophie* inspirée de Dilthey (GA60, 26). Nous y reviendrons. Retenons pour l'instant que Troeltsch veut substituer le concept de subjectivité historique à celui de subjectivité logique. Le premier englobe le second mais ne s'y réduit pas. Ainsi, la « tâche de la logique historique est de se désaxer vers une logique de la compréhension du sens à même de reconnaître la réciprocité de la relation entre sujet et objet historiques tout en les libérant l'un de l'autre »¹³⁷.

À la critique de Rickert se superpose un retour à Hegel. Troeltsch se focalise sur la notion de *dialectique*, qui « n'est rien d'autre que l'enseignement de l'identité des contraires dans leur réalité même, la logique du mouvement historique » (TGS III, 247). Chez Hegel, l'essence de l'histoire est recherchée dans l'empreinte individuelle du principe de devenir. Troeltsch s'inspire de cette conception de la pensée historique mais se méfie de l'*Identitätsphilosophie*. Cette dernière a l'inconvénient de poser que toutes les expressions historiques sont identiques sur le plan de leur contribution à l'histoire universelle. Il projette alors de reprendre la logique du mouvement historique élaborée par Hegel tout en rejetant sa conception identitaire de la dialectique¹³⁸. Si ce dernier a le mérite d'éviter une conception trop dogmatiquement transcendantale de la dialectique, il n'accorde pas assez d'importance à la conscience individuelle dans la configuration du futur historique. Pour Heidegger, il est clair que Troeltsch a progressivement changé son fusil d'épaule : « Au départ, il comprenait l'histoire téléologiquement comme un développement vers le haut. Mais désormais, il soutient que chaque époque historico-religieuse a son propre sens » et ne peut donc plus être considérée comme « simple transition » (GA60, 25). Les subtilités qui émaillent le positionnement de Troeltsch vis-à-vis de Hegel rendent le travail du commentateur ardu. Heidegger s'en énerve d'ailleurs dans une lettre de 1921 à Rickert, où il revient précisément sur son cours du WS 1920/1921 :

¹³⁶ Cf. E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Berlin/München, Oldenburg, 1911.

¹³⁷ H.-G. Drescher, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 497.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 499.

«Je considère une confrontation avec Troeltsch comme nécessaire et urgente. Je crois même que vous l'avez traité beaucoup trop prudemment en ce qui concerne son idée, passablement antédiluvienne, de métaphysique. Qu'il soit si peu fiable sur ce point, cela se fait remarquer encore beaucoup plus fatalement dans sa philosophie de la religion. Je me suis confronté à lui en détail dans le cours de cet hiver "Introduction à la phénoménologie de la religion". L'hégélianisme en général et le sien en particulier me semblent être peu motivés de façon originare. On est hégélien parce que ça facilite bien des choses. À vrai dire, Troeltsch est sur ce point un rude adversaire, parce que l'on ne peut rien trouver à lui reprocher quant à la maîtrise concrète de la matière traitée» (HRB, 53–54).

Cet extrait de correspondance permet de comprendre que Hegel est seul responsable du retour de la question de l'histoire et de la philosophie de l'histoire au sein de la sous-section dévolue à la métaphysique. Hegel a manqué la dimension concrète de l'existant en raison d'un inutile excédent de spéculation. En témoigne le fait qu'il ait déjà déterminé le but du développement historique depuis le commencement de la recherche historique. Aussi devra-t-on redoubler d'explications théorétiques pour faire tenir ce résultat prédonné avec tout ce qui s'accomplit de contingent dans l'histoire d'une vie. L'hégélianisme s'en sort à bon compte à coup de synthèses. Troeltsch était lui-même partisan d'une certaine «synthèse culturelle» qui, dans sa forme du moins, n'est pas étrangère à la *Wirkungsgeschichte* hégélienne (TGS III, 263–267). Mais, contrairement à ce que suggère Heidegger, l'ambition de sa propre dialectique n'a jamais été de faire correspondre des éléments que la logique philosophique la plus élémentaire devait interdire d'associer. L'enracinement de sa métaphysique de l'histoire dans la *Religionswissenschaft* la préservait d'un tel danger.

L'impasse hégélienne relative à la notion d'individuel concret conduit Troeltsch à coopter deux nouvelles catégories que Heidegger ne manque pas de relever, non sans un certain scepticisme (GA60, 26) : celle de «totalité individuelle» (*individuelle Totalität*) et celle de «continuité de devenir» (*Werdekontinuität*).

La première bénéficie dans *Der Historismus* d'une thématization des plus limpides. Le concept de totalité individuelle est synonyme du concept d'individualité. Il en est en quelque sorte la version améliorée en ce qu'il permet d'expliquer que les individualités sont les composantes essentielles de l'histoire et que leur être est lui-même constitué d'une multiplicité de processus. Les individualités sont comme des «grandeurs agencées les unes avec les autres», dans lesquelles une «profusion de processus psychiques élémentaires» sont toujours déjà regroupés pour former une «unité de vie ou une totalité» (TGS III, 32–33).

À cette idée fait écho le passage de *Der Historismus* où «l'unité de fond» de la logique formelle de l'histoire est conçue comme la «catégorie de la totalité individuelle» (TGS III, 32). La référence à cette logique formelle de l'histoire nous alerte sur le fait que Troeltsch n'appartient nullement au camp des personnalistes orthodoxes. Il n'exalte pas la catégorie de l'individu à la manière des Romantiques (TGS III, 142, 239). Son objectif est plutôt de mettre au jour la «connexion d'effets» – au sens de Dilthey (TGS III, 181) – entre l'individu particulier et les entités symboles de l'individualité-collective : peuples, états, classes, religions et Églises (TGS II, 692 ; TGS III, 33). À travers l'accomplissement de l'histoire dont il est lui-même

partie, l'individu intériorise les structures de ces entités aux visées absolues. Cela n'en fait pas un être conditionné de part en part et privé de liberté pour autant. Au contraire, ces entités totalisantes, incarnées dans des individualités, deviennent des réalités vécues et absorbent la possibilité de décision ou de résolution intrinsèque de l'homme en général et de l'homme religieux en particulier. Et pour cause : ces entités, vecteurs de sens et de valeurs, *sont seulement pour une conscience* (TGS II, 691, 725 ; TGS III, 71). Conscience qui ne s'informe pas qu'à l'intérieur d'elle-même et par ses seuls jugements réflexifs mais également dans ce qui lui vient de l'extérieur et qu'elle ne s'approprie qu'à partir d'une rencontre entre son immanence et sa propre transcendance.

Troeltsch postule ainsi, à la suite de Ranke, Droysen et Dilthey, un « entrelacs de l'objet et de la méthode » (TGS III, 233). C'est une manière de dire que les catégories théorético-axiologiques de la valeur dont se sert l'historien sont prises dans le processus de devenir de la conscience et que de nouvelles totalités individuelles ou de nouvelles formes de celles-ci peuvent émerger à tout moment. La conscience n'est pas secrètement supra-historique mais réellement prise dans le processus de son devenir historique. Dès lors, comment déterminer le lieu où elle est susceptible de se connecter à un absolu ? Cette question est du ressort de la métaphysique. Dans cette phase ultime, la conscience historique semble devoir se mesurer à l'aune d'un idéal qui la dépasse (TGS III, 172). À l'endroit où la théorie de la connaissance tend à ériger des barrières épistémiques autour de l'individu et à empêcher le développement d'une vision réellement historique de sa situation, la métaphysique fait tomber les obstacles et se présente comme un facteur d'harmonisation. Elle donne l'unité du sens et explique comment tous les processus historiques singuliers peuvent fusionner en une unité de devenir (TGS III, 55). Troeltsch cherche une « méthode de prime abord basée sur l'universel compris comme continuité intérieure, unité fluide, principe de vie ou encore unité de mouvement », et la trouve pour une part chez Hegel, pour une autre chez Dilthey, Simmel et Bergson (TGS III, 658–659).

Voilà qui corrobore l'analyse génétique qu'en donne Heidegger (GA60, 26). Toutefois, on a peine à comprendre pourquoi ce dernier soutient que le concept troeltschien de *Werdekontinuität* remplace celui d'*Entwicklung* (GA60, 26). Dans *Der Historismus*, il ne fait aucun doute qu'ils vont de pair (TGS III, 54, 688). Peut-être cherche-t-il à décrire la mutation du concept de « développement » et à justifier sa nouvelle coloration métaphysique. C'est dans ce contexte que se révèle le caractère problématique du lien entre *Werdekontinuität* troeltschienne et « connexion d'effets » (*Wirkungszusammenhang*) diltheyenne (GA60, 26). Les deux notions se rejoignent en effet dans une seule et même idée. Pour Dilthey, celle-ci stipule que « c'est dans le cours de la vie et dans la manière dont elles émergent du passé et se profilent dans l'avenir, que résident les réalités qui forment la connexion d'effets et la valeur notre vie » (DGS V, 5) ; pour Troeltsch que tout étalon de mesure des choses historiques ne peut provenir que des « connexions de vie propres » à l'individu (TGS III, 169). Mais ce dernier ne s'arrête pas là. À ses yeux, la vraie signification de l'unité et de la continuité du devenir historique se présente, non comme une formation théorétique, mais comme une essence à voir à et à sentir (TGS III, 55). La saisie de la connexion, de sa continuité et de son unité, renvoie ainsi à une tâche

moins philosophique que chez Dilthey. Elle relève d'un «acte d'intuition et d'empathie quasi-divinatoire de la part de l'historien»¹³⁹. Cela, Heidegger, s'il l'a perçu, n'a pas pris la peine de le relever. Peut-être car, à nouveau, c'eût été laisser voir une dangereuse proximité.

Vers la fin de l'a priori religieux ? Otto – Windelband, Cohen – Simmel

^[26] Un dernier point mérite notre attention. Il a trait à une remarque formulée par Heidegger. Le revirement entraîné dans la philosophie de l'histoire – de Rickert à Dilthey – par le passage au plan de la métaphysique a forcément des conséquences sur la «conceptualité de l'a priori» (*Apriori-Begrifflichkeit*) développée par Troeltsch depuis les années 1900 (GA60, 26). Heidegger est parmi les premiers à se poser la question qui hantera des générations de commentateurs : à quel type d'a priori a-t-on affaire dans les derniers travaux de Troeltsch ? D'après notre philosophe, les pages que Troeltsch consacre en 1918–1919 à *Das Heilige* (1917) de Rudolf Otto montre qu'il est «douteux que Troeltsch maintienne encore actuellement le concept d'a priori au sens de Rickert» (GA60, 26)¹⁴⁰.

Otto est un sens plus radical que Troeltsch en ce qu'il tient l'épistémologie et la philosophie de l'histoire pour de simples *Ergänzungen* à la psychologie de la religion. À ses yeux, cette dernière est, suivant la ligne définie par Fries, le sommet indépassable de la philosophie de la religion¹⁴¹. Au départ, Troeltsch se montre plutôt ouvert à cette manière d'envisager les choses. Il est tout particulièrement séduit par le fait qu'Otto, comme Dilthey et comme lui-même, considère la «catégorie du “vécu religieux”» comme la plus fondamentale qui soit¹⁴². De même, il n'hésite pas à cautionner la thèse selon laquelle l'analyse psychologique doit se concentrer sur l'élément irrationnel dans le religieux, non plus celle selon laquelle «l'élément dominant dans le comportement religieux de l'âme est la représentation, la perception ou bien l'idée de quelque chose d'existant [*Seiende*]» qui mérite sans doute le nom de *numen*¹⁴³. Et dans le même ordre d'idées, il se félicite de la manière dont Otto fait du numineux un a priori indériverable, autonome et spontané ; un a priori éminemment singulier qui exprime quelque chose de parallèle et peut-être de

¹³⁹ J. Dierken, «Individuelle Totalität. Ernst Troeltsch Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht», *Troeltsch-Studien*, 9, 2000, p. 250.

¹⁴⁰ Cf. E. Troeltsch, «Zur Religionsphilosophie. Aus Anlass des Buches v. Rudolf Otto über *Das Heilige* (Breslau, 1917)», *Kant-Studien*, 23, 1919, pp. 65–76. Outre qu'elle nous renseigne sur les métamorphoses de la notion d'a priori dans la théologie et la science religieuse de l'époque, cette recension d'Otto précise la relation entre les deux «dogmaticiens» de la RGS. Otto avait en effet été choisi par Gunkel pour coordonner la section «Dogmatique» dans la première édition de la *RGG*.

¹⁴¹ E. Troeltsch, «Zur Religionsphilosophie. Aus Anlass des Buches v. Rudolf Otto», [1919], p. 66.

¹⁴² *Ibid.*, p. 67.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 68.

plus « viscéral » que l'aprioricité se dégageant de la nécessité de la raison et de la validité kantienne¹⁴⁴.

Le sens psycho-anthropologique de l'a priori religieux – conception axiomatique – semble désormais mieux convenir à Troeltsch que le sens théorético-théologique – conception axiologique – qu'il avait privilégié jusque-là sous l'influence de Rickert. Et pour cause : il s'origine directement dans l'expérience vive plutôt que dans la réflexion sur ses conditions de possibilité. Chez Otto, le « "rationnel" n'est pas une connaissance théorético-logique mais l'affirmation de valeurs universelles nécessairement en accord avec la raison »¹⁴⁵. Troeltsch demeure néanmoins perplexe. Il s'interroge en effet sur l'étrange synthèse conceptuelle dont accouche *Das Heilige*. Si rationnel et irrationnel prennent tous deux leurs racines dans un même « quelque chose religieux »¹⁴⁶, qu'en est-il de l'a priori religieux ? Est-il rationnel ou bien irrationnel ? Pour Troeltsch, il faudrait choisir¹⁴⁷. Ce point ne nous est pas étranger, Heidegger l'ayant soulevé dès sa partie sur l'épistémologie (GA60, 21–22). L'entrée en scène d'Otto nous permet désormais de le préciser. Mieux encore : de découvrir une nouvelle source de l'exposé et de discuter la justesse et la pertinence de la lecture qu'en propose notre penseur. Si l'on admet avec Otto que le numineux est un étant transcendant à la conscience, il ne fait aucun sens de le décrire comme une *catégorie* irrationnelle¹⁴⁸. C'est plutôt du côté de la coexistence, au sein la conscience religieuse elle-même, d'une norme et d'une norme antinomique, qu'il faut chercher les raisons de l'intrication du rationnel et de l'irrationnel dans l'*expérience* du numineux. La recension de Troeltsch ne contient donc pas qu'une suite d'éloges. Sa préférence va manifestement à la déclinaison windelbandienne de l'a priori religieux – encore différente de celle pouvant s'inspirer de Rickert –, Heidegger l'avait lui-même souligné en son temps (GA60, 314–315).

Le problème de cette appréciation est qu'elle n'apporte aucune réponse à la question posée par Heidegger au sujet de la refonte de la théorie proprement troeltschienne de l'a priori (GA60, 26). Tentons malgré tout d'aller plus avant en prêtant attention à la mention de « Simmel » dans le résumé heideggérien (GA60, 26). Son nom ne tombe pas du ciel. Heidegger le repère dans la recension d'Otto, où Troeltsch conseille à son collègue théologien d'explorer la théorie simmelienne de la bivalence immanente à tout sentiment religieux subjectivement *vécu* pour éclairer le rapport entre le rationnel et l'irrationnel¹⁴⁹. Mais Heidegger l'aperçoit aussi dans *Der Historismus*, où Troeltsch vante de façon relativement discrète les mérites de la conception simmelienne de l'a priori dans le cadre du traitement des nombreux problèmes posés par l'historisme.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 70.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 72.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 70.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 72.

Le rôle de Simmel illustre bien l'espèce de clair-obscur qui règne autour de la question des sources de la transformation de la théorie troeltschienne de l'a priori religieux. Dans la majorité des discussions sur l'a priori où son nom apparaît, Troeltsch cite Simmel aux côtés de Windelband et Rickert, appuyant donc son lien historique reconnu au néo-kantisme de Bade (TGS III, 31 n, 646, 650). Mais, par ailleurs, nous ne pouvons ignorer que Simmel est aussi nommé en tant que représentant d'une conception « hypothétique » de l'a priori qui prend son départ dans le néo-kantisme de Marburg et notamment dans la pensée de Cohen (TGS III, 555). Cohen se propose lui aussi de « fonder à nouveaux frais la doctrine kantienne de l'apriorité », ce qu'il fait en opérant une synthèse du transcendantalisme kantien et de la doctrine platonicienne de l'*hypothesis*¹⁵⁰. D'après lui, l'apriorité doit être interprétée comme le « caractère régulier dans le rapport qui unit le conditionnant au conditionné », tout en restant la structure d'une « validité hypothétique » dans la mesure où la « détermination de chaque objet est nécessairement infinie »¹⁵¹.

Il est clair que Troeltsch ne connaît pas seulement la conception windelbandienne-rickertienne de l'a priori, mais également sa conception cohenienne. Cette filiation est ténue, mais elle existe. Le problème de Cohen est que son système est conçu sur le modèle des sciences mathématiques de la nature, ce qui rend très difficile, sinon impossible, sa transposition dans les domaines des sciences de l'histoire et de la religion (TGS III, 542–546). Tandis qu'il reproche fermement aux marbourgeois et particulièrement à Cohen leur désintérêt pour l'histoire et la philosophie de l'histoire, Troeltsch n'a rien à redire sur la conception hypothétique de l'a priori. Au contraire, *Der Historismus* se réapproprie cette idée tout en remédiant à ses lacunes au moyen de la méthodologie historique de Simmel dont nous parlerons plus loin (TGS III, 572 *sq.*). Cette évolution débouche sur un « résultat étrangement ambivalent » que résume très bien Ulrich Barth :

« D'un côté, le caractère de validité universelle du normatif dans l'a priori se trouve nettement dévalué, tendant à une subjectivisation de la conscience normative. De l'autre, il est tout aussi évident que le caractère de simple donné du factuel s'en trouve réévalué, dans le sens d'une portée principielle de la facticité. À prendre ensemble ces deux aspects, on pourrait carrément parler, en ce qui concerne la conception tardive de l'a priori, d'un pathos proche des philosophies de la vie »¹⁵².

Reste que les textes tardifs auxquels Heidegger a pu avoir accès ne permettent que difficilement de voir ce qu'il affirme de l'évolution de la conception troeltschienne de l'a priori. Ignorant nécessairement certains passages-clés de *Der Historismus* à ce sujet, nous devons reconnaître que ses remarques anticipent fort bien la reconstruction du problème que nous sommes en capacité de livrer à ce jour. Il est encore plus clair que Heidegger voit le premier que l'évolution en question permet à Troeltsch de conjuguer plus harmonieusement qu'auparavant l'a priori logico-historique et l'a priori religieux, qui reste le lieu d'une relation active à

¹⁵⁰ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Dümmler, 1871, p. III.

¹⁵¹ U. Barth, « Troeltsch et Kant. A priori religieux et philosophie de l'histoire », in P. Gisel (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, pp. 89–90.

¹⁵² *Ibid.*, p. 94.

l'absolu¹⁵³. Ce dernier – l'a priori religieux – possède toujours une validité maximale, mais son moment subjectif est revu à la hausse en même temps que sont montrés plus de souci de comme plus de prise sur l'empirie.

Le résumé heideggérien de la philosophie de la religion troeltschienne se referme sur cette question du destin aporétique de l'a priori religieux dans la pensée du théologien. Il faut y voir une conclusion hautement symbolique, cette notion constituant le cœur vivant du système. Il n'aura pas non plus échappé au lecteur que l'a priori religieux possède un rôle de conducteur entre la philosophie de la religion et la méthodologie historique. À l'évidence, Heidegger s'est rendu compte que Troeltsch fut à la fin tout près de découvrir l'expérience de la vie facticielle et son historicité immanente. Ce n'est nul hasard si, dans l'ensemble de son œuvre, « a priori religieux et structure de la compréhension historique renvoient à une théorie de la subjectivité qui, en tant que théorie générale de l'auto-interprétation, déploie les schèmes interprétatifs sur lesquels reposent catégorialement ces formes fondamentales de la culture herméneutique qui est essentielle à l'humanité de l'homme »¹⁵⁴. Nous sommes pour notre part convaincu que la phénoménologie herméneutique de la religion développée par Heidegger se joue en partie sur un *terrain troeltschien*. La suite doit permettre de le confirmer.

§ 6. REPRISE ET REMARQUES CRITIQUES

La présentation d'ensemble de la genèse du système troeltschien et de la structure de sa philosophie de la religion laisse désormais place à des considérations critiques. Le paragraphe mêle encore une fois récapitulation des acquis de la présentation et éléments d'analyse critique inédits. Le tout consiste en une sorte de *mise à l'épreuve* des principaux présupposés de la pensée troeltschienne dont les mécanismes ont été mis en lumière à travers la présentation. La construction du texte laisse apparaître que Heidegger projetait de traiter deux questions complémentaires mais cependant posées distinctement. Déjà effleurée à plusieurs reprises, la première concerne le problème de l'essence de la religion. Neuve mais non moins centrale, la seconde porte sur la conception troeltschienne de la Réforme et de Luther, plus spécifiquement sur l'interprétation historique du développement du christianisme qui préside à cette conception. Le déroulement du cours a imposé l'exposé des deux questions selon un schéma de type a1 – b1 – a2 – b2, suivi d'un alinéa conclusif servant de transition vers le chapitre suivant. Dans un souci de cohérence, nous examinerons le texte selon un schéma de type a1 – a2 – b1 – b2. Nos pages se proposent ainsi d'analyser une question après l'autre afin de leur assurer un meilleur traitement respectif et de montrer en quoi elles sont liées.

¹⁵³ U. Barth, « Troeltsch et Kant », p. 97.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 99.

1. De l'essence de la religion

^[26] Le problème de l'essence de la religion ne nous est pas inconnu. Plutôt que de le disqualifier une fois pour toutes, Heidegger préfère dire que Troeltsch l'a mal posé. Ici, même débat, nouveaux arguments. Il faut d'abord bien voir que l'objectif de Troeltsch est au fond de « déterminer l'essence scientifiquement valide de la religion » (GA60, 26). Mais aussi que, pour ce faire, il s'aide de sciences philosophiques qui, à la différence de la phénoménologie herméneutique, procèdent par saisies théorétiques. À prémisses viciées conclusion corrompue. Il est vain d'espérer comprendre la religion en partant d'autre chose que d'elle-même, en l'occurrence de la science. Il faut toutefois se demander si Heidegger ne fait pas ici fausse route. Son raisonnement ne confond-il pas deux plans de l'analyse troeltschienne ? Le plan théorétique d'un côté, où se déploient les considérations psychologiques, épistémologiques, philosophico-historiques et métaphysiques *sur* la religion ; et le plan athéorétique de l'autre, où se déploie la religion *elle-même*, autrement dit son *essence* – le premier plan ayant au fond pour tâche exclusive d'*éclairer* le second ? Il est sans doute excessif d'affirmer qu'il y a chez Troeltsch une *théorétisation totale* de la religion détruisant toute possibilité de revenir au vécu religieux lui-même. C'est pourtant ce que Heidegger voudrait nous faire croire, tout en sachant très bien qu'il lui est impossible de l'établir indiscutablement. Il est alors plus juste de dire que les quatre directions de la philosophie de la religion articulées par Troeltsch indiquent qu'il a choisi de suivre la *voie longue*. Cette voie est celle d'une interprétation qui prétend englober aussi bien les faits de conscience que l'a priori, la nécessité historique et l'idée de Dieu procédant de la religion en général mais surtout en tant que telle.

Peut-on ou doit-on l'en blâmer ? Assurément, répond Heidegger. Seule la *voie courte* de la phénoménologie herméneutique peut montrer le plus court chemin conduisant de l'expérience de la vie religieuse à elle-même. Si l'on en croit Ricœur – qui pourrait être ici le porte-parole de Troeltsch –, il n'est nul besoin de choisir entre la voie courte et la voie longue, c'est-à-dire entre une ontologie de la compréhension de la religion et une épistémologie de l'interprétation de la religion. La solution choisie par Heidegger, qui place l'horizon du monde avant l'objectivité et la vie opérante avant le sujet de la connaissance, est à n'en point douter infiniment fructueuse. Elle favorise une situation dans laquelle la « question de l'historicité n'est plus celle de la connaissance historique conçue comme méthode » mais « désigne la manière dont l'existant "est avec" les existants »¹⁵⁵. Il en résulte que la « compréhension n'est plus la réplique des sciences de l'esprit à l'explication naturaliste » et que, « si l'historien peut se mesurer à la chose même, s'égaliser au connu, c'est parce que lui et son objet sont tous deux historiques »¹⁵⁶. Heidegger est certainement dans son droit d'avancer que l'explicitation de ce caractère historique

¹⁵⁵ P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique I*, Paris, Seuil, 1969, p. 10 et p. 13.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 13.

prélude au déploiement de toute méthodologie. L'herméneutique phénoménologique du soi historique devrait venir avant toute philosophie de la religion. Il semble pourtant que la voie courte empruntée par notre penseur n'aille déjà pas sans les faiblesses que Ricœur attribuera plus tard à l'analytique existentielle. Elle laisse non résolus des problèmes qui ont pourtant conduit à sa *formulation* et tend davantage à dissoudre le conflit des interprétations qu'à le résoudre¹⁵⁷. Cette observation doit s'éclaircir progressivement, au gré du dévoilement des présupposés de l'approche heideggérienne, tout aussi discutables que ceux de l'approche troeltschienne, comme au courant de l'explication avec les textes-sources de la religiosité envisagée dans la seconde partie du cours.

Le lieu de l'essence et le problème «chronologique» de la méthode

[26–27] Si l'on s'en tient au point de vue heideggérien, on dira que l'essentialisme de Troeltsch fait partie de ces procédés qui conduisent la philosophie ou la théologie à s'*emparer* de la religion comme on confisque injustement un bien ou comme on retire une espèce de son environnement naturel. Tout le monde peut dénoncer une telle manœuvre, mais encore faut-il prouver que le forfait est avéré. Or, dans ce cas, rien ne semble plus compliqué que de le démontrer. Lorsque Heidegger affirme que «Troeltsch a un quadruple concept de l'essence de la religion» suivant les quatre domaines de sa philosophie de la religion (GA60, 26), il ne nous semble pas être parfaitement fidèle au raisonnement du théologien. Nulle part Troeltsch ne soutient qu'il existe : 1) une «essence psychologique», 2) une «essence épistémologique», 3) une «essence philosophico-historique» et 4) une «essence métaphysique» de la religion (GA60, 26–27). Cela reviendrait à dire que la religion a quatre principes *ou* quatre substances différentes selon l'angle de vue de celui qui l'interprète. Pour le théologien, rien de cela. Il souligne à l'inverse que les variations méthodologiques n'entraînent pas nécessairement de variations de forme ou de contenu. L'essence véritable de la religion est *une*, quand bien même elle se dit de multiples manières. Cela se confirme à la lecture de «Was heisst "Wesen des Christentums"?» (1903). Si la question de l'essence de la *religion* n'en est pas le principal enjeu, elle vient pourtant nuancer et corriger discrètement celle de l'essence du *christianisme* traitée par Harnack. Troeltsch n'entend pas discuter la thèse centrale de son confrère mais s'attarder sur la *méthode* qui sous-tend son point de vue (TGS II, 390). Notons au préalable qu'il n'avait pas de sympathie particulière pour le concept d'«essence», pourtant bien installé dans le protestantisme depuis Schleiermacher. Dès 1896, il lui préfère celui de «principe», c'est-à-dire «d'Idée fondamentalement homogène de la vie religieuse, dominant ses différentes formes historiques et les reliant aussi bien causalement que téléologiquement»¹⁵⁸. Ainsi, Troeltsch ne parle jamais de l'essence – ou du principe – de la religion – ou du christianisme – qu'au singulier. Et lorsqu'il travaille à clarifier les présupposés du concept d'essence, ou bien

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 14.

¹⁵⁸ E. Troeltsch, «Die Selbständigkeit der Religion» [1896], p. 204 n.

lorsqu'il analyse la part de subjectivité et la part d'objectivité dans la détermination de l'essence, c'est toujours pour fixer ce que l'essence est comme ce qu'elle n'est pas afin qu'elle ne soit pas confondue avec ce qui lui est étranger. L'essence ou le principe est en même temps distingué de l'Idée platonicienne :

«L'essence, si tant est qu'il faille parler d'elle, ne peut être une Idée immuable donnée une fois pour toutes [...] En vérité, l'essence doit être au contraire une grandeur douée d'une mobilité vivante et intérieure, une force produisant génération et appropriation. Elle ne peut absolument pas être exprimée dans un mot ou dans une doctrine, mais seulement par un concept qui contient d'emblée la mobilité et la plénitude de la vie ; elle doit être un principe spirituel se développant en lui-même [...] c'est-à-dire non quelque idée métaphysique ou dogmatique mais une force motrice spirituelle qui contient des fins et des valeurs de vie et qui se déploie dans sa logique et sa capacité d'adaptation» (TGS II, 418).

On pourra reprocher beaucoup de choses à cette définition si l'on se place du point de vue heideggérien, en l'occurrence la façon dont l'essence reste malgré tout conçue comme une abstraction, dont elle est caractérisée par une double dimension axiologique et téléologique, etc. Mais par ailleurs, n'est-il pas possible de lui reconnaître un air « pré-phénoménologique » ? En insistant sur la mobilité vivante et intérieure de l'essence, sur sa plénitude de vie, sur son caractère génératif et appropriatif, sa dimension spirituelle, son fonds a- ou anté-métaphysique et a- ou anté-dogmatique, Troeltsch se prononce pour une détermination de l'essence qui, à première vue, semble respectueuse de la dynamique spécifique de la vie religieuse. Le problème est qu'il réside dans son propos une certaine ambiguïté que notre philosophe ne manque pas de pointer. La recherche de l'essence ou du principe de la religion est intimement liée à une autre quête, celle-ci philosophique, qui entre en collusion avec la première. La philosophie de la religion de Troeltsch « ne se déploie pas à partir du sens de la religion » mais, au contraire, « saisit immédiatement la religion de manière *objective* et l'enferme dans l'étroit carcan des disciplines philosophiques – c'est-à-dire l'intègre à des connexions *matérielles* qui existent déjà avant la religion en soi » (GA60, 27). Sans prêter attention aux conséquences indirectes de son argumentation, Troeltsch soutient en effet que la recherche de l'essence de la religion ne peut guère éviter de s'orienter vers le « travail principiel de la philosophie de l'histoire » (TGS II, 423). Le danger inhérent à cette orientation n'a pas à voir avec le projet d'une analyse historique de la religion, mais avec le fait que cette analyse soit conduite depuis un point de vue qui se place en quelque sorte au-dessus de la religion et non, pour reprendre la formule heideggérienne, au sein de la « religion *qua* religion » (GA60, 27).

Dès lors, il n'est guère étonnant que le religieux soit de prime abord considéré comme un objet et subordonné à l'analyse philosophique comme telle. Heidegger se concentre sur la perte qui va de pair avec cette manière de procéder. Si la religion devient « secondaire » (GA60, 27), si elle n'est plus l'alpha de la philosophie de la religion, comment espérer saisir ce qu'elle est au fond d'elle-même et ce qu'elle exprime en réalité ? Le système troeltschien laisse le philosophique prendre le pas sur le religieux : « Toute la problématique est ainsi renvoyée à la conception de la philosophie » (GA60, 27). Les quelques précautions prises pour éviter une telle situation s'avèrent insuffisantes. D'où l'urgence de mettre en œuvre une nouvelle

méthode philosophique qui respecte la *primauté* de la vie religieuse, qui se laisse instruire par elle davantage qu'elle ne cherche à l'instruire. Pour Heidegger, cette nouvelle méthode ne peut évidemment être que la *phénoménologie herméneutique de la religion*¹⁵⁹. Ne citons ici qu'une raison qui le justifie : la phénoménologie existe avant la phénoménologie de la religion mais pas avant la religion. Il s'ensuit que la phénoménologie de la religion a ses raisons que la phénoménologie n'a pas. En se constituant à partir de la religion et pour elle, elle se révèle à la fois *inapplicable* à d'autres objets tels que la « science » ou « l'art » et *insoluble* dans d'autres disciplines telles que la « sociologie ou l'esthétique de la religion » (GA60, 27).

Ce que la phénoménologie herméneutique de la religion doit cerner en premier lieu n'est pas son propre « caractère matériel » mais la religion elle-même (GA60, 28). À défaut de quoi, elle entre dans un cercle vicieux où elle est sans cesse renvoyée d'une réalité dérivée « dans sa structure et dans son caractère d'être » à une autre réalité dérivée – psychique, apriorique, historique, métaphysique –, sans jamais que soit entrevue la réalité telle qu'elle est et telle qu'elle est effectivement vécue (GA60, 28)¹⁶⁰. Entendons-nous bien. Troeltsch n'a pas sciemment recherché la théorétisation de la religion. Il y a bien chez lui ultimement renvoi à la conscience religieuse individuelle. Mais qui dit *renvoi* dit *postériorité*. Difficile de revenir à la religion après avoir fait de la science, plus exactement d'une « conception scientifique de la philosophie » (GA60, 28), son point de départ comme son point de rayonnement.

La métaphysique rattrapée par l'épistémologie

Domaine où l'on dit s'occuper du « phénomène originel » qu'est la « foi en l'existence de Dieu », la métaphysique elle-même n'est pas à l'abri : Heidegger constate que la religion est ici même considérée comme « "objet" » (GA60, 28). C'est que la méthode employée pour s'en approcher ne la montre pas *comme elle se donne originellement à la conscience et dans la vie* mais comme son concept peut se construire et se déployer dans l'esprit au prisme de la raison. Ainsi, même la métaphysique reste prisonnière de l'épistémologie et « découvre l'existence de Dieu par voie cognitive » (GA60, 28). Or, ce faisant, elle se risque à systématiser l'insystème, à systématiser la religion elle-même. Troeltsch pensait pourtant avoir pris des dispositions contre tout dérapage de ce genre en *ouvrant* précisément l'épistémologie sur la métaphysique, où le concept de Dieu rejoint une Connaissance principielle

¹⁵⁹ Ce n'est qu'à la toute fin du cours que sera vraiment tranchée la question de savoir si, et le cas échéant comment, la phénoménologie herméneutique de la religion doit formellement être rattachée à la philosophie de la religion. En relève-t-elle encore ? S'y substitue-t-elle entièrement ? Ces questions dépassent bien sûr les enjeux de l'explication avec Troeltsch, quoique celle-ci donne de précieuses indications pour le traitement de celles-là.

¹⁶⁰ Pour illustrer cette différence entre ce qui est tel qu'il est vécu et ce qui est dérivé, Heidegger laisse entrevoir la différence entre « histoire universelle » et histoire du soi ou entre « penser Dieu » et vivre Dieu (GA60, p. 28).

au-dessus de n'importe quelle forme doctrinaire (TGS II, 496). Mais cela n'aura pas suffi. Le théologien a fini par se trouver pris au piège du vieux rêve de la synthèse.

Le fond du problème soulevé par Heidegger réside peut-être dans l'espèce de « dualisme » reconnu par Troeltsch entre foi et histoire (TGS II, 423). Ce dualisme implique justement le vieux rêve de la synthèse :

« L'unité de la vie et de la connaissance rassemblera à nouveau ce qui a été distingué. Tout comme l'histoire et la philosophie de l'histoire ne se laissent distinguer que de façon artificielle et méthodique, alors qu'en vérité la première contient toujours déjà un élément de la seconde et que celle-ci doit absolument se fonder sur celle-là, ainsi l'essence de l'histoire et l'essence de la foi seront toujours en quête l'une de l'autre et finiront par se retrouver » (TGS II, 451).

L'ambiguïté est obvie. Troeltsch entérine la dualité qu'il entend pourtant dépasser : entre histoire et philosophie de l'histoire, essence de la foi et essence de l'histoire. Certes, il pense à partir d'un héritage classique et pense cet héritage classique. Il le revendique. Mais à force de vouloir « sauver » cet héritage, il fragilise son propre projet. Si son système a réellement vocation à réconcilier et à ressouder ce qui a été séparé par la tradition, pourquoi montrer tant de complaisance envers cette dernière ? Pourquoi ne pas programmer une vraie destruction en vue de revenir à l'unité originelle de la vie en soi ? Troeltsch n'a jamais envisagé que la voie longue. Il ne pouvait guère en être autrement. Le théologien ne voyait qu'une pelote embrouillée symbolisant l'enchevêtrement sans fin de la foi et de l'histoire, et il s'assignait la tâche de tirer les fils patiemment et avec maintes précautions. Heidegger, lui, ne voyait pas l'utilité de travailler à reconnecter ce qui, sur le plan du vécu, n'avait jamais été séparé. À condition bien sûr de ne pas confondre histoire et culture et de refuser de faire de la foi, selon l'expression de Troeltsch, le simple « moment cognitif de la piété » (GA60, 329)¹⁶¹.

2. Réceptions de Luther et de la Réforme

^[27] Penchons-nous maintenant sur la seconde question développée dans les considérations critiques, qui n'est en réalité que le prolongement et l'illustration de la première. Elle porte sur la compréhension troeltschienne de la Réforme en ce qu'elle se démarque des interprétations les plus classiques du XIX^e et les plus marquées religieusement. Si le ton se fait plus critique encore qu'auparavant, c'est que le sujet est plus sensible. On sait le rôle que Luther a joué dans la constitution et l'animation de la pensée du jeune philosophe. Des premières notes de 1917 qui l'évoquent jusqu'à l'exposé de 1924 sur le problème du péché en passant par les cours sur Paul, Augustin et Aristote, Luther a toujours été le fidèle « compagnon » (GA63, 5).

Heidegger part de ce qu'il considère être une « devise récurrente de la philosophie de la religion de Troeltsch », en l'occurrence sa « *conception de la Réforme* » (GA60, 27). Troeltsch « ne voit rien de nouveau dans la Réforme ; il juge au con-

¹⁶¹ E. Troeltsch, « Glaube. IV. Glaube und Geschichte » (1908), in *RGG*¹, col. 1448.

traire qu'elle s'est déroulée à l'intérieur de structures de sens proprement médiévales. On ne pourrait parler de nouveauté qu'avec le XVIII^e siècle et l'idéalisme allemand» (GA60, 27). En cela, Troeltsch est proche de Dilthey (GA60, 27), qui accentue plutôt l'impact de Luther sur et dans l'histoire de la religiosité, quoiqu'il reconnaisse son rôle de pionnier dans le champ de l'herméneutique (DGS XIV-1). Quelle que soit la dette de Troeltsch à l'endroit de Dilthey sur ce point, ses thèses ont eu davantage d'écho que celles de son modèle en critique de la raison historique, car elles ont été formulées au sein même de la tradition culturelle et théologique issue de Luther. Or, il n'était pas si évident d'oser remettre en cause le retentissement de Luther *en son temps* et de faire différer la singularité du protestantisme ainsi que sa grande contribution à l'humanité. Il s'ensuit une étrange scène de monologues croisés. Heidegger reproche à Troeltsch de n'avoir pas saisi la portée *religieuse* de la vie et de l'œuvre de Luther, tandis que ce dernier s'exprime en réalité quant au faible apport de Luther à la refonte de la mentalité *scientifique* ou *philosophique* de son époque. Cela donne un tableau assez insolite, dépeignant le théologien préoccupé de philosophie et le philosophe préoccupé de religion.

De manière générale, nous pouvons donc définir l'interprétation troeltschienne de la Réforme par l'idée selon laquelle

«le XVI^e et le XVII^e siècle s'intéressent encore exclusivement aux problèmes discutés dans les Écoles médiévales, dont le principal est celui de la justification auquel Luther et Calvin ont donné une solution nouvelle, mais qui ne s'explique que comme antithèse à une thèse scolastique. L'aurore des temps modernes ne commencerait qu'avec le XVIII^e siècle»¹⁶².

La contre-interprétation de Heidegger ne vient pas de nulle part. Ritschl, Harnack et Herrmann l'ont esquissée avant lui. Ritschl est l'un «des premiers à faire de la Réforme du XVI^e siècle un moment revendiqué comme instituant et à vouloir en proposer une reprise spécifique»¹⁶³. Relisant l'œuvre de Luther comme le prolongement de la prédication de Jésus et de celle de Paul, il est convaincu de pouvoir y puiser une amplitude religieuse qui n'a cessé de s'effacer depuis le triomphe de l'*Aufklärung*. Le rationalisme n'est pas à rejeter mais à repenser et, à travers lui, l'ensemble des rapports entre foi, histoire et éthique. Dans cette tâche, Luther est amené à former le point d'équilibre entre le passé, le présent et l'avenir du christianisme évangélique. Tel est du moins le message qui ressort du discours prononcé par Ritschl à Bonn en 1883 en l'honneur du quadricentenaire de la naissance de Luther¹⁶⁴. Luther fut bien, en son temps, l'instigateur de quelque chose de neuf. Heidegger soutient qu'il s'agit d'une «forme originale de religiosité» qui ne se trouvait pas même chez les mystiques (GA60, 310). Il est en cela proche de Ritschl qui, dans le discours précité, place le vécu du Réformateur au centre de son œuvre humaine, religieuse et théologique¹⁶⁵.

¹⁶²H. Strohl, *L'évolution religieuse de Luther. Jusqu'en 1515*, Strasbourg, Dissertation, 1922, pp. 17–18.

¹⁶³P. Gisel, «Présentation», in P. Gisel, D. Korsch & J.-M. Tétaz (éds.), *Albrecht Ritschl*, p. 14.

¹⁶⁴A. Ritschl, *Rede am vierten Secularstage der Geburt Luthers*, Bonn, 1887, pp. 5–29.

¹⁶⁵*Ibid.*, p. 29.

Troeltsch fera en quelque sorte l'inverse de Ritschl. Au lieu d'accentuer l'« expérience religieuse subjective » de Luther, il insistera sur le « *dictum* théologique objectif » qui permit de fonder une nouvelle branche du christianisme¹⁶⁶. La différence ne se réduit pas à l'approche : en historien d'un côté, en théologien de l'autre. Troeltsch ne fut pas moins porté sur la théologie que Ritschl ne le fut sur l'histoire. Son souci d'objectivité n'a pas empêché Ritschl de tirer l'essence du message de Luther, à savoir que l'existence chrétienne est tout à la fois « don » (*Gabe*) et « devoir » (*Aufgabe*). Cette essence ne varie pas, quel que soit le point de vue qu'on adopte. Défendre le principe de la Réformation et transmettre l'essence du kérygme apostolique, c'est pour Ritschl une seule et même tâche. Or, cet axiome est à l'origine d'une idée proto-heideggérienne capitale : celle de la continuité eidétique entre l'expérience de la vie facticielle proto-chrétienne et l'expérience de la vie facticielle proprement luthérienne.

Dérivée du *Lutherbild* de Ritschl, cette idée a connu un succès considérable chez ses disciples. À l'exception de Troeltsch, donc, Kaftan, Rade, Harnack et Herrmann l'ont tous reprise à leur compte d'une manière ou d'une autre. Pour Harnack, il y a bien dans le monde médiéval des motifs qui annoncent Luther, mais celui-ci fait preuve d'un « réalisme », d'un « courage » et d'une « force » qui n'existaient pas avant lui¹⁶⁷. Ces qualités en font le père de la modernité d'une part, et la source – toujours accessible – de la résurrection de la religiosité proto-chrétienne d'autre part¹⁶⁸. Il n'est pas seulement le « révolutionnaire qui a fait s'effondrer le primat de l'Église romaine », mais également le « réformateur authentique qui a substitué à la vieille croyance de l'Église médiévale l'expérience vécue profondément intérieure d'un nouveau type de foi et de piété et d'une nouvelle attitude vis-à-vis du monde »¹⁶⁹. Des idées similaires se rencontrent chez Herrmann, en particulier dans *Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluss an Luther dargestellt* (1886), où elles sont encore davantage centrées sur l'importance de l'expérience vécue luthérienne pour le projet de refondation d'une religiosité authentique et néanmoins critique de ses manifestations.

Puisqu'il sera encore question de Herrmann par la suite, attardons-nous plutôt sur le rôle que jouèrent pour le jeune Heidegger les travaux de Johannes Ficker. En 1899, le théologien et archéologue exhume à Rome un manuscrit du cours de Luther sur l'Épître aux Romains datant de 1515–1516. La découverte de l'original à la bibliothèque de Berlin dans la foulée en accélère l'édition et la publication¹⁷⁰. Les premiers résultats de ce travail paraissent en 1908¹⁷¹. Heidegger s'y réfère dans deux notes de 1919 (GA60, 308, 309). Il ne cite pas le texte de Luther mais l'introduction

¹⁶⁶ A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. I, *Die Geschichte der Lehre*, Bonn, 1870, ²1882, ³1889, p. 121 (dans la troisième édition).

¹⁶⁷ A. v. Harnack, *Erforschtes und Erlebtes*, Giessen, Töpelmann, 1923, pp. 110–111.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 111.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 112.

¹⁷⁰ H. Strohl, *L'évolution religieuse de Luther*, p. 19.

¹⁷¹ J. Ficker, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16*, Bd. I, *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung*, Leipzig, 1908.

de Ficker. Il en recopie un paragraphe portant sur la façon dont la mystique médiévale a donné à Luther «“tout un monde de l’expérience intérieure”» (GA60, 309)¹⁷². Après l’éditeur, il souligne la séminalité des motifs que sont l’*Humilitas*, la *Fiducia* et la *Tribulatio*. Contrairement à Troeltsch, Ficker met Luther en rapport avec le Moyen Âge, non pour en faire le dernier des scolastiques ou un scolastique de plus, mais pour le consacrer héritier des différents courants de la mystique médiévale. Il témoigne ainsi d’une connexion qui n’existe pas en vertu de relations doctrinales mais d’une continuité expérientielle. Ritschl, Harnack, Herrmann et Ficker montrent ainsi que Troeltsch n’a pas le monopole de l’interprétation historique.

D’après les commentateurs les plus avertis de l’œuvre troeltschienne¹⁷³, son image de Luther est à rapprocher de son désengagement du ritschélianisme. En réalité, elle est présente aussi tôt que la thèse sur Gerhard et Melanchthon (1891), qui tient Luther pour bien plus proche du monde médiéval que ce que Ritschl pouvait l’admettre¹⁷⁴. Au risque de caricaturer l’opinion de Ritschl qui, s’il insistait sur la volonté du Réformateur de rompre avec la théologie scolastique, n’en reconnaissait pas moins qu’il n’était pas totalement parvenu à ses fins. Mais le but de Troeltsch était ailleurs. Il s’agissait de défendre l’usage apologétique de la philosophie médiévale promu par Melanchthon. Il se justifiait en expliquant que l’immersion dans le *Zeitgeist* philosophique et la prise en compte de l’«homme naturel» était un réquisit historico-théologique valable à toutes les époques¹⁷⁵. Ce n’est que parole de belle âme ! répond indirectement Heidegger, qui accuse Troeltsch d’avoir «repris beaucoup d’éléments médiévaux et catholiques dans sa philosophie de la religion» (GA60, 27).

Tirons des remarques précédentes deux conclusions provisoires :

1) Si Heidegger se plaint de l’interprétation troeltschienne de Luther et de la Réforme, c’est forcément qu’il accorde plus de valeur aux conceptions concurrentes, à savoir celles de Ritschl et de son École. Ceci étant, il serait erroné de caricaturer sa critique au point de faire de lui un tenant du supranaturalisme. Il est bien plus proche de Harnack et Herrmann que de Kaftan et Niebergall. Il lui importe uniquement de sauvegarder le caractère originaire de l’expérience religieuse. Or, la méthode de Troeltsch tend fatalement à *banaliser* cette expérience. La solution qui se dessine ne passe pas par la «supranaturalisation» de l’expérience religieuse, mais par l’action de marquer son irréductibilité à tout autre type d’expérience – action dont les conditions restent à définir.

¹⁷² *Ibid.*, p. LXXXIII.

¹⁷³ W. Bodenstein, *Neige des Historismus: Ernst Troeltschs Entwicklungsgang*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1959, p. 13 sq.; H.-G. Drescher, «Ernst Troeltsch’s Intellectual Development», in J.-P. Clayton, *Ernst Troeltsch and the Future of Theology*, p. 4; S. Coakles, *Christ without Absolutes*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 47.

¹⁷⁴ E. Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung* [1891], p. 207, pp. 212–213; cf. également TGS IV, p. 7.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 93, p. 98, p. 101.

2) Sur un autre plan, l'explication serrée du débat entre Troeltsch et l'École de Ritschl a permis de faire ressortir le motif en filigrane de l'ensemble des considérations critiques formulées par Heidegger. Troeltsch s'oppose à l'École de Ritschl car, selon lui, elle fuit devant la réalité historique, mais surtout devant la nécessité d'une attitude philosophique positive, clairement définie, en accord avec les critères du savoir moderne. Si Heidegger loue ces prétentions, il suspecte cependant Troeltsch de vouloir tirer une religion authentique du philosophe. Heidegger s'inquiète en effet de la manœuvre subtile par laquelle Troeltsch retire à la religion le premier rôle pour le confier, non pas à la culture, mais à la métaphysique. Il suffit alors de poser le caractère immémorial et donc préchrétien de la métaphysique pour conclure que la religion n'en est peut-être qu'une forme déguisée, ornée des circonstances de l'histoire. Sans attribuer formellement ce raisonnement au théologien, admettons au moins qu'il fournit une réponse possible à la question de savoir pour quelle raison Heidegger dénonce avec une telle dureté la « métaphysique » troeltschienne et, plus encore, le présupposé historico-systématique sur lequel elle se fonde et qui grève irrémédiablement « sa philosophie de l'histoire », à savoir « l'alliance entre le christianisme et la philosophie grecque » (GA60, 27–28).

3. L'hellénisation du christianisme ou l'entrée de la philosophie dans la religion

^[28] D'après notre philosophe, l'importance démesurée de la philosophie dans l'analyse troeltschienne de la religion se laisse reconduire à son penchant pour la « métaphysique de la religion » (GA60, 28). D'après lui encore, ce penchant est motivé dans la question de la « preuve de l'existence de Dieu » (*Gottesbeweis*) et se déploie autour d'elle (GA60, 28). Quoiqu'il n'aborde nullement cette question à la manière d'un scolastique, Troeltsch semble en effet obnubilé par une quête en particulier : celle du fondement unique de la raison et de la révélation. Dans son premier grand travail sur Gerhard et Melanchthon, il en appelle au « maître Aristote », selon lequel « chaque discipline a son droit à l'existence et son argument absolu dans un principe ultime dont on ne peut plus pousser la démonstration et auquel tout peut finalement toujours être ramené pourvu que ses propositions soient rigoureusement argumentées »¹⁷⁶. On devine en creux de ces lignes un appel à la philosophie grecque. Troeltsch recherche sa caution. Heidegger y voit une concession alarmante. Il s'inquiète de l'absence d'interrogation sur les conséquences profondes de l'hellénisation du christianisme et de l'introduction de la philosophie dans la religion. Si, à première vue, Troeltsch ne s'y attarde pas, c'est qu'il semble interpréter ces deux rencontres qui n'en font qu'une comme un présent, un don des temps. N'est-ce pas la preuve par l'histoire que l'*homo naturalis* et l'*homo religiosus* sont en définitive une seule et même création ? Le théologien laisse parler son attirance

¹⁷⁶E. Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung* [1891], p. 17.

pour la scolastique protestante tardive néo-aristotélécienne, qu'il préfère à la pensée anti-scolastique – mais pas forcément anti-aristotélécienne – de Luther¹⁷⁷. À ses yeux, la platonisation et l'aristotélisation du christianisme qui s'observent tout au long de l'histoire de la religion à des degrés divers n'a rien de dramatique. L'histoire a certainement de bonnes raisons d'avoir commandé une alliance entre religion et théologie chrétiennes d'un côté et philosophie grecque ou gréco-latine de l'autre. En tant qu'historien de la religion, membre éminent de la RGS, Troeltsch apprécie qu'on souligne le syncrétisme qui s'opère dès l'apparition de la religion chrétienne et qui continue de la modeler jusqu'à l'époque moderne. Mais cela n'en fait pas un admirateur de la thèse harnackienne de l'hellénisation du christianisme pour autant. À cette thèse qui traverse le *Lehrbuch der Dogmengeschichte* ou encore l'étude sur Marcion, il reproche de s'accompagner d'un jugement de valeur qui n'a pas grand-chose d'historique.

Celui-ci établit que l'hellénisation du christianisme est un fait déplorable, qui a éloigné l'expérience religieuse de son noyau originare. Troeltsch s'inscrit en faux contre une telle analyse. Dans les *Soziallehren*, il énonce que l'intellectualisme et le dogmatisme qui rongent le christianisme en général et le protestantisme en particulier ne peuvent être le fait d'une hellénisation de la religion et d'une confusion de celle-ci avec la métaphysique grecque étant donné qu'en vérité, on ne croise que rarement l'« esprit de la vraie science grecque » dans l'histoire des dogmes chrétiens (TGS I, 88 n.). Faut-il prendre cette idée à la lettre, ou y voir une simple tentative de protéger le métaphysique dans la religion et la théologie? Aurions-nous pris l'antidote pour le poison? Non seulement l'esprit de la vraie science grecque ne serait pas responsable du durcissement dogmatique du christianisme, mais il pourrait l'en soulager.

Troeltsch valorise la platonisation et l'aristotélisation du christianisme dans les premiers siècles du christianisme comme au Moyen Âge. Il admire les scolastiques comme Thomas et les néo-scolastiques comme Melancthon. Autrement dit, il aime tout ce que le jeune Heidegger déteste. L'un pense que ces événements et ces hommes font la grandeur de la religion dans l'histoire; l'autre qu'ils sont la cause de ses dérives. Les étoiles du panthéon médiéval de Heidegger sont celles que les étoiles du panthéon médiéval de Troeltsch ont cherché à éteindre: Bernard, Eckhart, Tauler, Seuse, Luther, etc. Ce sont eux les champions de la religiosité authentique au Moyen Âge. Troeltsch ne remet pas en cause le dénigrement dont ils ont fait l'objet de la part des courants dominants. Il regrette toutefois que le thomisme et l'aspect institutionnel du Moyen Âge soient trop facilement disqualifiés au nom du jugement de valeur qui accompagne la thèse de l'hellénisation du christianisme. À ses yeux, un examen serré de l'histoire laisse clairement apparaître que le « Moyen Âge ne repose pas sur les dogmes » et que « ce qu'on peut appeler son esprit est bien moins

¹⁷⁷ Cf. P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie in protestantischen Deutschland*, Leipzig, Meiner, 1921; T. Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin, Walter de Gruyter, 2001.

à comprendre du point de vue idéologico-dogmatique que sous l'angle des conditions matérielles et sociales de la vie»¹⁷⁸.

Au plan des principes, cette analyse veut enseigner qu'il n'est pas légitime d'isoler le développement religieux du développement culturel. La dimension culturelle fait partie intégrante de la *Selbständigkeit* de la religion. Il s'ensuit selon Troeltsch «qu'à lui seul, le Nouveau Testament n'aurait pu aboutir à une doctrine de la société» (TGS I, 254 n. 115). Autrement dit :

«L'intégration des enseignements de la philosophie antique constitue la condition *sine qua non* d'une interprétation positive de la réalité mondaine par les théologiens. S'il restait une objection à l'incompatibilité première du message évangélique avec les conditions terrestres de l'existence, la voici levée»¹⁷⁹.

Le problème des rapports entre religion et culture pointe vers un sujet presque identique et pareillement controversé, qui nourrit encore l'hostilité de Heidegger à l'égard du travail de Troeltsch. Nous faisons allusion à la *relation* entre religion et science, c'est-à-dire entre foi et savoir, ou encore entre christianisme et philosophie. Nous en revenons ainsi au point de départ : l'hellénisation du christianisme et l'entrée de la philosophie dans la religion. Ce que dit Heidegger de cette *relation* dans la pensée troeltschienne (GA60, 29) n'est ni plus ni moins qu'un condensé de la conférence donnée par le théologien en 1900 à Chemnitz et publiée la même année sous le titre *Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie*¹⁸⁰. Troeltsch y livre une analyse magistrale du rapport de la situation scientifique au passé du christianisme dans le but d'éclairer le présent de la théologie et d'esquisser son avenir : «On ne peut comprendre la situation présente qu'à condition d'avoir clairement saisi *la relation ancienne du christianisme et de la science*, telle qu'elle s'est formée dès la naissance de l'Église chrétienne et telle qu'elle a régné pendant mille huit cent ans avec des modifications diverses, mais minimales»¹⁸¹. Pour Troeltsch, la relation du christianisme et de la science se définit comme un mariage de raison :

«elle représente en effet le premier ordre après l'enthousiasme des origines, un ordre qui a suffi pour toujours ; c'est le produit d'une époque qui nécessitait un ordre ecclésiastique ferme, mais qui n'avait pas de pensée scientifique riche ou par trop rigoureuse. Ce produit repose sur une vue bien précise du christianisme, qui s'est formée avec l'Église naissante, et sur une vue bien précise de la science, qui avait pris forme au sein de la culture hellénistique en train de sombrer. Elles se rencontrèrent comme des étrangères, jusqu'alors inconnues l'une à l'autre, qui pourtant conclurent un contrat aux termes duquel elles restaient distinctes, mais se faisaient réciproquement des concessions et fusionnaient sur quelques points»¹⁸².

¹⁷⁸ E. Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluss an die Schrift „De civitate Dei“*, München/Berlin, Oldenburg, 1915, p. 4.

¹⁷⁹ C. Froidevaux, *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne*, Paris, PUF, 1999, p. 75.

¹⁸⁰ Cf. E. Troeltsch, *Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1900.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 12.

¹⁸² *Ibid.*.

Il n'est pas inutile de rappeler à ce point que c'est Franz Overbeck qui, dans son pamphlet *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, étude ayant fortement ébloui et inspiré le jeune Heidegger (GA16, 43), a le premier parlé d'un « contrat » entre le christianisme ancien et la science antique¹⁸³. Overbeck déplore ce contrat. Il marque à ses yeux l'échec de la foi à rester centrée sur elle-même. Troeltsch se contente pour sa part d'en rendre compte objectivement, sans porter de jugement de valeur. Il n'est pas sûr cependant qu'il faille l'en féliciter. La neutralité, si toutefois elle existe, n'est jamais une garantie de quoi que ce soit. Heidegger l'a compris et se sent de fait plus proche de l'interprétation radicale d'Overbeck partagée par Harnack. Le jeune philosophe n'est pas tant importuné par l'image de l'historien tranquille que par la fadeur des analyses qu'elle cause effectivement : « Comme toute religion, le christianisme est originellement étranger à toute pensée scientifique » ; au début, « on ne connaissait ni n'avait besoin de preuves rationnelles »¹⁸⁴. Mais c'est le cours de l'histoire ou sa logique qui a conduit le christianisme, en quête de développement, à rencontrer « la culture et la science », qui représentaient une autre « puissance achevée et indépendante, une puissance étroitement concentrée et se nourrissant à ses propres sources »¹⁸⁵. Et Troeltsch de répéter que

« Le christianisme n'avait ni le penchant ni la capacité de produire de soi-même une science. Du fait de l'assujettissement et des contours fermes qu'avaient les vérités de foi de l'Église, la lente formation de concepts scientifiques à partir d'un univers de représentations religieuses [...] était impossible ; elle était même inutile puisqu'une science achevée était déjà disponible. Le christianisme accepta donc telle qu'il la trouva la science des écoles de rhéteurs et de philosophes. Et effectivement, après qu'on eût surmonté les premières incertitudes et la crainte initiale en face de cette sagesse du monde étrangère, il ne s'avéra pas trop difficile de trouver un arrangement. Christianisme et science allaient en effet dans la même direction, visant une vision du monde religieuse et éthique ; il s'agissait donc seulement de faire coïncider autant que possible ces directions. Et en définitive, cela ne fut même pas trop difficile »¹⁸⁶.

Voilà selon Troeltsch comment science et religion en sont venues, sans autre difficulté, à se compléter et s'interpréter l'une l'autre. En faisant de ce constat la matrice de sa compréhension de l'ensemble de l'histoire du christianisme, Troeltsch donne à Heidegger de parfaites raisons de l'attaquer. En effet, du mariage ou du contrat entre l'Église ancienne et la science grecque résulte la situation suivante, qui a fortement imprégné le développement de la religion chrétienne :

« Le traitement et l'élaboration scientifiques du christianisme consistèrent toujours et partout à la seule confrontation de la Révélation surnaturelle et de la Révélation naturelle en tant que deux ensembles de connaissances principiellement semblables. Tout le problème, si souvent traité, du rapport entre foi et savoir – un problème auquel les réinterprétations

¹⁸³ Cf. J.-M. Tétaz, « La situation scientifique et les exigences qu'elle adresse à la théologie – Annexes », in E. Troeltsch, *Histoire des religions et destin de la théologie*, p. 368 ; citant F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig, Fritsch, 1873, p. 5.

¹⁸⁴ E. Troeltsch, *Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie* [1900], pp. 12–13.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 16.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 18 et pp. 19–26.

modernes des deux termes en cause ont donné aujourd'hui un sens si indécis et insaisissable – repose sur cette simple opposition et se meut dans les voies que l'histoire de la mise en place de cet antagonisme a fixées. Ils furent accordés l'un à l'autre, alors qu'une fois on modelait plutôt la Révélation d'après la raison, une autre fois plutôt la raison d'après la Révélation, qu'on soulignait tantôt davantage leur contradiction, tantôt davantage leur accord [...] Dans ce contexte, il était sans la moindre importance que catholicisme et protestantisme comprissent différemment le contenu de la Révélation, et que cette compréhension se modifiât de multiples manières à l'intérieur même de chaque Église; ou que le contenu de la science se transformât fortement en s'enrichissant peu à peu d'éléments aristotéliens et empiriques. L'harmonisation devint toujours plus difficile, mais augmenta seulement le prix de l'art apologetique»¹⁸⁷.

Ce constat semble s'imposer à quiconque recherche la cohérence du développement des rapports entre science et christianisme. Mais ne doit pas justement s'étonner que cette cohérence soit découverte si facilement? Remarquons que Troeltsch dit exactement le contraire de ce qu'on peut lire dans une note heideggérienne intitulée précisément «Glaube und Wissen» datée de 1919. À croire que celle-ci est une réplique directe à Troeltsch. Le philosophe y explique en substance que le problème du rapport entre foi et savoir est mal posé. Il est sans cesse poussé dans une voie qui place les critères épistémologiques au-dessus de tout (GA60, 310). De même, lorsque Heidegger conjure de distinguer strictement le problème de la théologie de celui de la religiosité (GA60, 310), il pointe, sciemment ou non, une lacune dans l'analyse troeltschienne de l'histoire du christianisme. Ce n'est pas la même chose de s'interroger sur la théologie, qui de tout temps fait preuve d'une dépendance à la philosophie (GA60, 310), que de s'interroger sur la religiosité, qui ne se développe pas originellement à partir d'un savoir philosophique et dont la connaissance risque fort d'être entravée aussi longtemps que ce savoir est considéré comme incontournable.

Rien d'étonnant, en définitive, à ce que Heidegger, au contraire de Troeltsch, accentue la différence fondamentale entre foi catholique et foi protestante, deux vécus noétiquement et noématiquement distincts (GA60, 310). La note de 1919 éclaire tout ce qui sépare le philosophe du théologien, encore qu'on ne sache plus bien qui est le philosophe et qui est le théologien. De fait, nouveau retour à la thèse harnackienne de l'hellénisation du christianisme. Troeltsch ne s'en montre pas solidaire, nous l'avons vu. Il est toutefois possible d'indiquer ce qu'enseigne son positionnement quant à celui de Heidegger, qui n'est pas ici mis en avant. Dans une lettre à Bousset datée du 5 juillet 1898, Troeltsch énonce ce qui le sépare de Harnack :

«En ce qui concerne le christianisme primitif [...], je me suis généralement fortement détaché des formules de Ritschl et de Harnack. Il est complètement faux de construire la différence entre le christianisme primitif et le catholicisme comme si, d'un côté, il y avait une forme du christianisme purement religieuse et pratique, protégée par son rapport à l'univers des Idées vétéro-testamentaires [...], donc une forme normative du christianisme, tenant à distance toute spéculation et toute philosophie; alors que de l'autre on aurait affaire à l'intellectualisme de la philosophie grecque. La différence fondamentale est que le monde

¹⁸⁷E. Troeltsch, *Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie* [1900], p. 27.

des idées et la théologie du christianisme primitif travaillent essentiellement avec la légende et l'imagination et utilisent à cette fin avant tout du matériel apocalyptique, alors que le catholicisme travaille avec une pensée ordonnée à des concepts techniques et philosophiques et qu'il utilise le matériel de la culture grecque»¹⁸⁸.

Nous pensons que ces quelques lignes livrent non seulement la clé de la compréhension de la lecture heideggérienne de Troeltsch, mais également celle de la conception heideggérienne du christianisme primitif indépendamment de ce qu'en dit Troeltsch. Tentons de faire le point :

1) La déconstruction troeltschienne de la thèse harnackienne s'opère sur la base d'un postulat implicite : celui d'une logique de l'histoire commandant les évolutions du christianisme en termes d'*automatisme* – postulat blasphématoire pour Heidegger ;

2) La déconstruction précitée est aussi bien une séparation d'avec la conception ritschélienne du christianisme primitif ; par où l'on comprend une nouvelle fois que Heidegger choisit son camp, et que ce n'est pas celui de Troeltsch ;

3) L'explication phénoménologico-herméneutique que Heidegger s'apprête à livrer n'est possible qu'à condition de « coller » à la vision ritschélienne-harnackienne d'une religiosité proto-chrétienne *originellement vierge* d'idées philosophiques au sens scientifique ;

4) Malgré sa volonté de rupture, Troeltsch reconnaît au moins la différence fondamentale entre la religiosité qui a cours dans l'*Urchristentum* et celle qui émerge dans le *Frühkatholizismus* ;

5) Troeltsch s'efforce pourtant de dissimuler cet accord avec Ritschl et Harnack en accentuant le fait que le christianisme primitif ne propose pas une pure religiosité mais déjà une certaine forme de réflexion théologique. La thèse de Ritschl-Harnack ne tient donc pas face à une sociologie du christianisme de l'époque. Par où l'idée troeltschienne d'une dialectique entre religion et culture menace la « vraie possibilité » (GA60, 29) de découvrir dans le christianisme primitif une attitude religieuse fondamentale qui pourrait s'auto-justifier, possibilité avec et sur laquelle travaille précisément notre philosophe.

La démarche heideggérienne s'éclaire progressivement. Nous savons désormais qu'elle emprunte à ceux dont Troeltsch s'est démarqué : Ritschl, Harnack, Overbeck. En témoigne un passage bien connu du cours du SS 1920 : « Il y a la nécessité d'une confrontation principielle avec la philosophie grecque et avec la défiguration de l'existence chrétienne par elle. L'*idée véritable de la philosophie chrétienne* ; "chrétien" n'étant pas une étiquette pour une philosophie grecque mauvaise et épigonale. Le chemin vers une théologie chrétienne originaire, libre de tout hellénisme » (GA59, 91). Libérer le christianisme ou, pour reprendre le mot d'Overbeck, la « christianité » (*Christlichkeit*) authentique de la philosophie, en particulier de la

¹⁸⁸ Lettre de Troeltsch à Bousset datée 5 juillet 1898, in E. Dinkler v. Schubert (Hg.), « Ernst Troeltsch. Briefe aus der heidelberger Zeit an Wilhelm Bousset (1894–1914) », *Heidelberger Zeitschrift*, 20, 1976, p. 34 ; citée et traduite par J.-M. Tétaz, « La situation scientifique et les exigences qu'elle adresse à la théologie – Annexes », in E. Troeltsch, *Histoire des religions et destin de la théologie*, p. 368.

philosophie grecque, tel est le mot d'ordre de Heidegger¹⁸⁹. Or, celui-ci comporte à l'évidence des accents anti-troeltschiens. Pour s'en convaincre, il suffit de lire ce passage du cours du WS 1919/1920 où le philosophe évoque

«la grande révolution contre la science antique, avant tout contre Aristote qui à son tour devait pourtant avoir le dessus pour le millénaire à venir, et même devenir le philosophe du christianisme officiel – avec pour résultat de fixer les expériences intérieures et la nouvelle attitude de la vie dans les formes expressives de la science antique. *L'une* des tendances les plus intimes de la phénoménologie est de s'arracher, et s'arracher radicalement, à ce processus dont l'effet, aujourd'hui encore, est profond et facteur de confusion» (GA58, 61).

Nous vérifions une nouvelle fois que Troeltsch et Heidegger marchent dans des directions opposées. Ce dernier ne peut se résoudre à admettre que la tâche de la philosophie – de la religion – serait de transformer les phénomènes religieux en *objets* et plus particulièrement en «objets de connaissance» (GA60, 29). Si la philosophie – de la religion – persiste à prendre la religion comme un *objet* – de connaissance –, alors elle n'est pas différente de la science – de la religion (GA60, 29–30). Si en revanche la philosophie – de la religion – s'astreint à considérer la religion comme un *phénomène*, alors elle s'en démarque déjà passablement (GA60, 30)¹⁹⁰. Cette différence principielle fait signe vers une différence plus décisive encore quant à la façon de comprendre l'histoire. Dans la mesure où la phénoménologie herméneutique de la religion est l'étude du phénomène-originaire-vie-religieuse, et non de ses expressions dérivées dans l'art, l'éthique ou la science, elle doit se fixer pour tâche d'envisager l'histoire au sens de l'auto-compréhension de la vie religieuse individuelle depuis son monde avant n'importe quel autre type d'histoire. C'est l'objet du chapitre suivant de continuer à préparer la mise en œuvre de cette tâche.

¹⁸⁹ C'était déjà celui de Scheler. Cf. C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther*, p. 19: «L'idée schelérienne d'un refoulement de l'*Erlebnis* proto-chrétien par la conceptualité grecque puise dans deux sources également importantes pour Heidegger, la thèse harnackienne de l'hellénisation du proto-christianisme et la théorie diltheyenne de la conscience historique (GA60, p. 164, p. 170). Si le processus de l'hellénisation a refoulé cette nouvelle "expérience intérieure", Heidegger, dans son cours de 1919/1920, insiste sur les résurgences de l'attitude proto-chrétienne au cours de l'histoire: "Le combat entre Aristote et le nouveau <sentiment de la vie> se perpétue dans la mystique médiévale et finalement chez Luther" (GA58, p. 205)». Rajoutons que, dans *Liebe und Erkenntnis* (1915), Scheler explique qu'«il n'y a pas et il n'y a pas eu de "philosophie chrétienne", si l'on comprend sous ces mots non pas, comme d'ordinaire, une philosophie grecque avec des ornements chrétiens, mais un système de pensée issue de la *racine* et de l'*essence* d'une expérience chrétienne fondamentale à travers une considération et une exploration du monde auto-pensantes» (MSGW VI, p. 87). Pour Scheler comme pour Heidegger, il est clair que les proto-chrétiens ne possédaient pas d'«attitude philosophique vis-à-vis de l'existence» (MSGW VI, pp. 87–88).

¹⁹⁰ Ce n'est que dans le second chapitre de la seconde partie du cours que Heidegger répondra à la question que cette distinction ne laisse pas de poser, à savoir: «Dans la "phénoménologie de la religion", les "phénomènes" ne deviennent-ils pas, tout comme dans la phénoménologie du plaisir esthétique, des objets de la considération» (GA60, p. 30).

CHAPITRE III

APPROCHE DE L'HISTORIQUE

§ 7. L'HISTORIQUE COMME PHÉNOMÈNE SÉMINAL

Le troisième chapitre se présente comme la première grande discussion ouverte et systématique du phénomène de l'Historique (*das Historische*) dans les premiers cours de Freiburg¹. D'un concept opératoire, celui-ci devient un concept thématique, cependant que son passage de l'ombre à la lumière ne le prive nullement de sa vocation à déterminer ce qu'il concerne à l'origine². La séquence précédente se refermait sur l'idée que remonter des manifestations de la vie religieuse à leur forme essentielle – plutôt qu'à leur « essence » – impliquait avant tout d'élucider l'histoire que nous sommes nous-mêmes. Le présent chapitre constitue l'amorce d'une telle élucidation. Celle-ci ne porte donc pas d'abord sur l'historicité de telles ou telles « figures expressives », mais sur l'historicité du « voir » en tant que tel, condition de possibilité d'un regard historique sur la vie religieuse et sur ses phénomènes (GA58, 170, 203).

¹L'Historique: nous écrivons en ce début de chapitre le mot avec une majuscule, afin de marquer la *substantivation* dont il fait l'objet sous la plume de Heidegger, et qui se rapproche par exemple de ce qui se produit avec un autre *terminus technicus* comme *das Hermeneutische*. Par la suite, nous écrirons cependant le mot avec une minuscule afin de montrer cette fois à quel point il s'est fondu dans la réflexion. Le déterminant (*l'historique*) permettra à lui seul d'établir qu'il s'agit du substantif et non de l'adjectif. Cf. sur ce point J.-F. Courtine, « Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger », in J. Benoist & F. Merlini (éds.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998, pp. 203–229, part. p. 203. Par ailleurs, rappelons que, dans les premiers cours de Freiburg, Heidegger ne fait pas encore de différence entre *historisch* et *geschichtlich*, *das Historische* et *das Geschichtliche*.

²Auparavant, c'est-à-dire du KNS 1919 au SS 1920, ce concept apparaissait toujours à travers un filtre spécifique représenté, tantôt par un auteur ou un courant en particulier (Dilthey, Spengler, Windelband-Rickert, etc.), tantôt par un problème philosophique (l'a priori, la culture, l'interprétation, etc.).

1. *Le contexte*

^[31] La réflexion est en premier lieu l'occasion d'une critique, celle de l'historisme. Néanmoins, cette critique est sous-tendue par une logique de dé-couvrement du sens véritable de l'historique. Faire de ce dernier un « *phénomène séminal* », c'est appeler à reconnaître qu'il constitue le sol originnaire du problème de l'histoire tel qu'il se pose à la *Geistesgeschichte*, autrement dit à l'histoire de l'esprit dont il a déjà été question dans les chapitres précédents et dont nous serons amené à reparler (GA60, 31).

En sa qualité de phénomène séminal, l'historique se présente aussi comme un liant, car il doit permettre d'accorder les trois mots composant l'intitulé du cours : « introduction », « phénoménologie » et « religion » (GA60, 31). Bien plus qu'un titre, ce ternaire indique une voie d'accès à la vie elle-même. L'introduction-à-la-phénoménologie-de-la-religion n'est pas une simple propédeutique, un catalogue de connaissances préparant à l'étude approfondie d'une science. Elle se vit concrètement dans un domaine ne relevant pas d'abord de la connaissance mais de l'« expérience immédiate » (GA60, 31). Ce caractère expérientiel fait corps avec son historicité intégrale. L'introduction-à-la-phénoménologie-de-la-religion est historique dans ses parties comme dans son tout. Or, l'historique est fondamentalement vivant. Plus encore, il ne laisse de renvoyer au vivant par excellence : l'existant.

Afin d'éclairer en quoi les mots « introduction », « phénoménologie » et « religion » sont des « phénomènes *historiques* » à parts entières, Heidegger fait intervenir la notion de « temps » (GA60, 31). Il prend l'exemple de l'« introduction à une science » (GA60, 31). Dans cet intitulé, les termes s'opposent dans la manière dont ils s'imprègnent du temps. « Il semble aller de soi, dit-il, que l'introduction à une science est historique » (GA60, 31). En effet. N'est-elle pas nécessairement exposée par quelqu'un s'exprimant en un endroit particulier de l'histoire ? Mais par ailleurs, il y a cette autre évidence : une science, ou plus exactement le contenu de l'introduction à une *science*, est censée présenter un « ensemble de propositions à validité intemporelle » (GA60, 31). Par exemple, un traité d'introduction à l'algèbre doit contenir les principes de l'addition, de la soustraction, de la multiplication et de la division ; des principes qui ne sont pas soumis à la contingence historico-temporelle mais demeurent toujours identiques à eux-mêmes. Dès lors, comment concilier des éléments foncièrement évolutifs car pris dans le procès historique de la vie et de l'écriture *et* des éléments permanents et intangibles car relevant d'une logique qui, dans son principe même, ne peut souffrir d'aucune contradiction ? En accentuant le « processus de l'introduire », Heidegger laisse entendre que la temporalité de la facticité du geste d'introduction prime sur le « caractère éternellement valide » de l'ensemble de propositions formant le contenu de la science introduite (GA60, 31). La même idée doit guider l'approche de la « philosophie et de la religion », car elles-mêmes se déploient dans le temps : outre que je peux seulement me rapporter à l'« état factico-historique » qui est le leur en une époque et même en un instant donné, il se trouve qu'elles sont elles-mêmes « soumises au développement historique » qui fait évoluer sensiblement leur forme comme leur contenu

(GA60, 31). En deçà de la visée qu'on leur attribue communément – validité intemporelle pour l'une, vie éternelle pour l'autre –, philosophie et religion semblent donc mues par l'historique.

Ainsi, contrairement à ce que l'« on » pense et parfois même ce qu'elles pensent, elles sont *concernées* par l'historique au plus haut point. Mais Heidegger n'est pas le premier à dire que c'est par lui que le scandale arrive dans des domaines longtemps considérés exclusivement *sub specie aeternitatis*. Il suffit de se pencher brièvement sur la genèse historico-systématique de la notion de *Geschichtlichkeit* pour s'en convaincre³. Par un hasard qui n'en est pas un, l'idée d'historicité apparaît simultanément dans les domaines théologico-religieux (Schleiermacher, Nietzsche) et philosophique (Hegel)⁴. D'après notre penseur, ce n'est pourtant qu'avec Dilthey qu'elle acquiert ses lettres de noblesse. Outre qu'il « reçut de la théologie des impulsions essentielles pour la compréhension de la vie et de son histoire » (KV, 150–151), Dilthey est la principale source d'inspiration en tant qu'il ne voit plus philosophie et religion comme de simples secteurs de la culture mais comme de vraies expériences vécues en vertu du lien fondamental entre *Geschichtlichkeit* et *Lebendigkeit* (DGS II, 256). Cela étant,

« Si nous considérons maintenant le travail auquel Dilthey a consacré sa vie en tant que recherche, il faut se poser la question critique de savoir à quoi il est parvenu, où et en quoi il échoue. Il nous faut répéter sa question et le faire sur le sol d'une recherche qui nous donne les moyens d'aller au-delà de sa position : celui de la *phénoménologie* » (KV, 168–169).

Aussi les premiers cours de Freiburg accueillent-ils la « première répétition de la question de Dilthey par Heidegger » dans le but avoué d'élaborer une « phénoménologie susceptible de briser le cadre gnoséologique » dont la question de l'historicité est restée prisonnière jusque-là⁵. Cette destruction n'est cependant pas simple ni sans risque. Car elle appelle en effet une « transformation de la phénoménologie » elle-même⁶. Paradoxalement, cette dernière doit commencer par se laisser pénétrer par la question de l'historicité qui, de toute évidence, lui est initialement étrangère. En d'autres termes, elle est d'abord invitée à commencer par écouter Dilthey lorsque celui-ci écrit :

« Commencement : le monde historique est toujours là, et l'individu ne le considère pas seulement de l'extérieur mais il y est incorporé [...] il n'est pas possible de couper cette

³ Cf. G. Bauer, *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin, Walter de Gruyter, 1963 ; L. v. Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 ; H.-G. Gadamer, « Geschichtlichkeit », in *RGG*³, col. 1496–1498.

⁴ Cf. L. Renthe-Fink, « Geschichtlichkeit », in *HWP*, p. 405. L'auteur mentionne la *Glaubenslehre* de Schleiermacher, le *System der christliche Lehre* de Nietzsche, et la *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie* de Hegel. Notons que, chez ce dernier, le terme apparaît dans une discussion ayant partiellement trait à la nature du Christ, et qu'il est parfois utilisé pour signifier l'*essence* (*Wesen*) de l'histoire.

⁵ J.-C. Gens, « La première répétition de la question de Dilthey par Heidegger (1919–1920) », in M. Heidegger, *Les conférences de Cassel*, pp. 57–58.

⁶ *Ibid.*, pp. 57–58.

relation [...] Nous sommes des êtres historiques avant d'être des spectateurs de l'histoire, et c'est seulement parce que nous le sommes qu'il nous est possible d'être spectateurs» (DGS VII, 277–278)⁷.

En regard d'une telle réflexion, Heidegger demande, presque rhétoriquement : « la qualification d'historique ne convient-elle pas à n'importe quel phénomène ? » (GA60, 31). Demandons à notre tour : le cas échéant, est-ce un problème ? La réponse est négative. Il s'agit de mettre au jour l'historicité des phénomènes quels qu'ils soient. Si tous peuvent être dits *historiques*, c'est parce que *tout* est connecté à l'*Urphänomen* qu'est *das Historische*. Toutefois, affirmer que la « problématique philosophique trouve sa motivation principielle dans l'historique » requiert d'avoir préalablement reconnu que le « concept d'historique est ambigu » et même « polysémique » (GA60, 31). Ce n'est pas seulement que le questionnement l'impose, mais surtout que l'état de choses lui-même l'indique et le lui dicte. Tout phénomène peut être dit historique parce que tout phénomène *réfère* ultimement à l'historique. Mais immédiatement se pose la question de savoir comment des phénomènes parfois radicalement différents peuvent tous pointer vers un seul et même *Urphänomen*. Dans quelle mesure l'historique peut-il motiver des phénomènes antagonistes ?

Une réponse consiste à dire que l'historique rassemble en tant qu'il est inscrit à même l'être des phénomènes, comme un sceau ineffaçable ; mais aussi en tant qu'il se donne comme un *Urphänomen* dont le *sens* est sujet à *mutation*. La capacité du sens de l'historique à épouser n'importe quel phénomène s'enracine dans la multiplicité des significations du mot « histoire » (*Geschichte*). Dans un passage bien connu au début du cours du SS 1920, Heidegger détaille à partir d'exemples précis les six principaux sens du mot histoire, insistant sur le fait qu'ils renvoient tous à une « cohésion unitaire de sens » (GA59, 43)⁸. C'est dans le *jeu* (*Hereinspielen*) qui a cours entre ces différentes significations, qui ne sont en réalité que variations sur un même thème, que le philosophe entend mettre en place sa phénoménologie herméneutique et lui assigner la tâche de découvrir le phénomène générique de l'historique (GA59, 54).

La *Vieldeutigkeit* du mot « histoire » indique que sens et relations de sens se spécifient en fonction de leur « accomplissement » au sein des « situations du comprendre » et du *se* comprendre (GA59, 44, 48, 66). À partir de ce constat, il devient envisageable de remonter des « directions de sens et des connexions de sens » du mot « histoire » à la « caractéristique originellement phénoménologique » (GA59, 66) du terme qui n'est autre que l'historique.

⁷ Cité par J.-C. Gens, « La première répétition de la question de Dilthey par Heidegger (1919–1920) », p. 71.

⁸ Cf. GA59, §§ 6–9. (I) « Mon ami étudie l'histoire » – l'histoire comme « science historique » ; (II) « Il ne comprend pas grand-chose à la philosophie, mais c'est un grand connaisseur de l'histoire » – l'histoire comme somme des réalisations effectives du traitement d'un problème ; (III) « Des tribus et des peuples "sans histoire" » – l'histoire au sens de « tradition » ; (IV) « *Historiae vitae magistra* » – l'histoire en tant qu'elle enseigne la vie ; (V) « Cet homme a une histoire triste » – l'accent est mis sur l'*avoir* un passé dans le cadre d'un monde propre ; (VI) « Qu'est-ce encore que cette histoire ? », ou : « Il m'est arrivé une histoire désagréable » – où l'histoire connote un « incident » (*Vorkommnis*, *Vorfall*) qui concerne mon monde propre.

Appliquons maintenant cela au point effleuré plus haut. Dire que «“philosophie et religion sont des phénomènes historiques”» ne suffit pas : cette «subsumption» sous une catégorie réputée englobante ne dit rien d'essentiel (GA60, 31–32). Elle relève encore d'une typologique et non d'une herméneutique. Dans l'énoncé «philosophie et religion sont des phénomènes historiques» transparait effectivement l'historicité de la philosophie et de la religion. Mais, d'une part, le lien à l'historique comme tel reste dans l'ombre et, d'autre part, la relation de l'historique à la vitalité de la vie facticielle demeure également voilée.

En demandant «s'il est seulement une possibilité de découvrir un autre sens d'"historique" à propos duquel on puisse ne pas s'exprimer comme on parle d'un objet» (GA60, 32), Heidegger entend naturellement commencer par arracher l'historique à l'objet pour le rendre au sujet. Ce n'est pourtant qu'une étape proématique. Il vise en réalité le dépassement pur et simple du schéma sujet-objet, l'historique révélant justement que la vie facticielle se tient en deçà ou au-delà de ce dualisme suranné. Il convient toutefois d'opérer progressivement. Prudent, notre philosophe commence par émettre l'hypothèse que le «concept d'historique en usage n'est peut-être qu'un dérivé du concept originel» à la poursuite duquel il s'est lancé (GA60, 32). L'idée nous semble être que les travaux de la science historique les plus solides méthodologiquement parlant possèdent une certaine valeur. Sans en avoir forcément conscience, Ranke, Droysen, Dilthey, Troeltsch et d'autres encore ont peut-être réfléchi à certains endroits dans la proximité de l'*Ur-Historische*. Ceci étant, ils n'ont jamais aperçu l'historique comme un phénomène séminal. La responsabilité en incombe à la conceptualité qu'ils ont développée afin de partir à l'assaut de ce phénomène à première vue *imprenable*.

Heidegger estime que ce qu'il vient d'exposer a déjà permis d'«accomplir» rien de moins qu'une «nouvelle caractérisation de l'historique» (GA60, 32). Pour être honnête, nous ne disposons encore que d'une esquisse qui, de surcroît, n'a toujours pas été franchement reliée à la religion. Mais soit. Amorcer la destruction d'une conception erronée, c'est déjà commencer de reconstruire une conception juste. Ainsi, positivement, nous pouvons déjà dire que le sens inédit de l'historique en ligne de mire connote un «devenir», une «émergence», un «déroulement dans le temps» (GA60, 32).

Cette triade indique en premier lieu qu'il sera plus facile de repérer l'historique en empruntant les voies de la *Lebensphilosophie* plutôt que celles des néo-kantismes et de la phénoménologie husserlienne. En effet, *Werden*, *Entstehen* et *in der Zeit verlaufen* renvoient au traitement de l'historique dans les philosophies de la vie. Chez Dilthey par exemple, ces trois notions sont entrelacées. Par ailleurs, lorsque Heidegger énonce que l'historique tel qu'il le conçoit ressortit à une «réalité» (*Wirklichkeit*), il épingle aussi bien les néo-kantiens que Husserl pour oser situer la réalité vraie dans l'*idéalité* anhistorique (GA60, 32). Cela dit, emprunter les voies de la philosophie de la vie n'est pas répéter à l'identique ce qu'elle dit, mais approfondir ses intuitions les plus fécondes tout en les corrigeant. Son legs ne sera donc exploitable qu'à la condition de remettre en question les formes aberrantes qu'elle attribue à l'historique dans certains cas précis. Il faut en effet s'étonner que les représentants de ce courant ajoutent parfois l'historique à la vie comme on soude

un objet à un autre. Il serait possible d'objecter que l'*Innewerden* diltheyen désigne une expérience unitaire antérieure à la distinction entre sujet et objet. Mais cette « perception » l'est d'une vie conçue comme un « fait total », irrémédiablement appelé à s'objectiver (DGS XVII, xxviii). Aussi l'objectif devient-il de remonter la séquence exposée dans *Der Aufbau*: non plus vécu puis expression puis objectivation, mais objectivation puis expression puis vécu.

Ainsi, lorsque Heidegger fait valoir qu'« aussi longtemps qu'on se tient dans une considération d'ordre cognitif ayant trait à des ensembles d'objets, toute caractérisation ou toute utilisation du sens d'historique est toujours déterminée par un *pré-attachement à l'objet* » (GA60, 32), il confie en réalité son intention de réformer la pensée diltheyenne en profondeur afin de retrouver l'historicité originnaire de la vie facticielle. Parmi les philosophes de la vie, Dilthey est certes le plus proche de la vérité. Il reste pourtant prisonnier d'un double présupposé compromettant l'ensemble de ses analyses, à savoir que l'historique serait primordialement la « propriété » d'un « objet » qui se « déploie dans le temps » et « s'y transforme » d'une part, et que cette logique présiderait aussi bien à l'historicité du sujet d'autre part (GA60, 32). Une telle configuration conduit invariablement à rechercher l'historique à l'extérieur de la vie, plus exactement en amont ou en aval de celle-ci. Cela se vérifie dans la « philosophie de l'histoire consacrée qui a *ex professo* pour tâche d'en traiter » (GA60, 32). Or, la phénoménologie doit bien plutôt partir de « l'historique tel que nous le rencontrons dans la vie et non dans la science historique », c'est-à-dire de l'historique comme « vivacité immédiate » toujours déjà vécue avant d'être sue et non du « fait historique qui n'existe que dans le cerveau d'un logicien et qui résulte seulement d'un évidement scientifico-théorétique du phénomène vivant » (GA60, 31–32).

2. La double impasse de la pensée historique

^[33] Dilthey l'a montré à maintes reprises (DGS III; DGS VII; DGS VIII, 3–71) : l'avènement de la conscience historique fut amplement préparé par le siècle de l'*Aufklärung* et le moment post-kantien. Il faut cependant reconnaître que la conscience historique au sens où nous l'entendons encore de nos jours ne germe que dans la seconde moitié du XIX^e siècle, avec la *crise* des sciences en général et des sciences de l'esprit en particulier face à l'effondrement des systèmes spéculatifs issus de l'idéalisme allemand. Dans le domaine philosophique et sa périphérie, c'est la notion d'*historicisme* ou d'*historisme* (*Historismus*) qui supporte le poids de cet effondrement. C'est aussi la notion au moyen de laquelle certains espèrent conduire la philosophie à réfléchir sur sa manière de lire et d'écrire l'histoire et de se comprendre elle-même comme actrice de l'histoire. Il importe avant tout de se souvenir que l'historisme est un mouvement qui apporte le souci nouveau de la conscience historique dans la philosophie et plus largement dans la vie. Mais aussi qu'il s'agit d'un mouvement qui apparaît en temps de crise et dont l'existence semble conditionnée par une telle situation.

L'historisme permettait de rompre avec une tradition philosophique et scientifique dépassée en regard des connaissances et des conditions de l'époque de sa naissance. Il conduisait très vite à une forme de relativisme, voire de scepticisme, en raison de la violence avec laquelle il ramenait le cours des événements sur terre et réinscrivait le devenir historique au sein d'une logique désenchantée. Toutefois, en même temps qu'il libérait les esprits, l'historisme menaçait de les enchaîner à nouveau. Il était devenu impossible de revenir en deçà de ce que la prise de conscience de l'historicité de toute chose enseignait, mais il fallait impérativement trouver le moyen de ne pas rester empêtré dans un nouveau système clos, qui empêcherait de concevoir l'avenir et l'agir libre en son sein.

Dans les années 1920–1930, période au cours de laquelle la « crise de l'historisme »⁹ atteint son apogée, les opinions pessimistes (Spengler, Husserl) côtoient des opinions optimistes (Meinecke) ou bien neutres (Troeltsch). À cette diversité s'ajoute la multiplicité des champs scientifiques touchés : philosophie, philologie, théologie, science historique bien sûr, mais aussi droit et économie. Les philosophes ne fuient pas leurs responsabilités. Ils considèrent le problème avec le plus grand sérieux et deviennent très vite les contributeurs les plus importants au débat.

Avant d'effectuer un coup de sonde dans les pensées des uns et des autres, insistons sur le fait que l'historisme, au sens le plus large qu'a pu recouvrir ce terme, a joué un rôle crucial dans la détermination de l'historique formulée par Heidegger. Outre que plusieurs parmi ses mentors furent les théoriciens de la crise et s'efforcèrent d'y remédier, leurs travaux témoignent, en un sens malgré eux, que le problème de l'historisme va de pair avec celui de l'historicité des êtres et non plus seulement des choses. Car l'*Historismus* marque en effet la « rupture radicale des systèmes normatifs supra-temporels et la conscience croissante que nous devons nous comprendre nous-mêmes en tant qu'êtres historiques »¹⁰.

Cette analyse de Walter Schultz est influencée rétrospectivement par Heidegger, mais elle en appelle à un questionnement dont les racines plongent dans l'historisme pour ainsi dire classique. Les différentes querelles qui ont animé ce courant n'ont jamais visé qu'une meilleure compréhension de l'homme et de ses possibilités. Il n'a jamais été question de dépasser l'histoire pour l'histoire, mais de dépasser l'histoire par l'histoire afin d'atteindre à une essence plus juste de l'homme et une vision plus claire de son devenir dans le temps. Petits et grands acteurs des débats n'avaient pas tous une conception aussi englobante et une conscience aussi nette de l'enjeu supérieur de l'historisme, mais c'est au fond la même question du sens de l'histoire et de ce qu'il implique pour l'homme qui n'a cessé de les préoccuper. Heidegger fut peut-être le premier philosophe à prendre assez de recul pour

⁹ Crise qu'on peut définir avec Troeltsch (« Die Krisis der Historismus », *Die Neue Rundschau*, 33, 1–3, 1922, p. 586) comme la « dissolution » soudaine de l'État, du droit, de la morale, de la religion, de l'art, etc. « dans le fleuve du devenir historique ». Crise qui est « profonde crise intérieure de l'époque elle-même », un « problème pratique d'existence, et non un simple problème scientifique » (p. 573).

¹⁰ W. Schultz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, Neske, 1972, pp. 492–493.

embrasser du regard la quasi-totalité des réponses à la crise évoquée plus haut, mais surtout à oser programmer leur destruction, avec le secret espoir d'y substituer sa conception radicale de l'historique originaire comme racine de la vie et marqueur de son sens. Il n'est pas exagéré de dire qu'il avait les moyens de ses ambitions. D'abord car il dominait les traditions et les problèmes affectés par l'historisme avec une aisance insolente. Ensuite car il ne craignait pas d'élever la réflexivité à un niveau jamais atteint. Non jusqu'à la spéculation pure – c'eût été revenir à l'idéalisme –, mais jusqu'à ce que le concept éclate pour laisser apparaître son noyau concret.

Ce bref aperçu¹¹ de l'historisme éclaire le propos heideggérien selon lequel la « conscience historique » doit permettre de distinguer notre culture actuelle des autres », comme il explique en quoi la « pensée historique détermine effectivement » notre temps et plus encore l'« inquiète » (GA60, 33). Il n'y a pas seulement crise des sciences historiques, mais crise de toute une culture et de son idéologie, en sorte que l'époque tout entière, et la philosophie avec elle, est ébranlée dans ses fondements. D'après notre penseur, l'inquiétude causée par la pensée historique est ambivalente. *D'un côté*, elle « provoque, stimule, excite » (GA60, 33). La pensée historique ne subit pas seulement l'épreuve de la crise. Elle est elle-même une *Krisis* de la pensée, à l'origine d'un affolement à la fois scientifique et existentiel, qui place ses théoriciens devant un vide qui les accule à penser. En théorie, la situation est telle que, désormais, personne ne peut plus reculer ou se dérober – quoiqu'en pratique il en aille autrement. *D'un autre côté*, la pensée historique et la crise qui l'accompagne ont un effet *inhibant*. Aucun acteur n'ose s'attarder sur cet effet sous peine de laisser percer ses faiblesses.

Le plus souvent, c'est la peur de répéter les erreurs du passé, comme par exemple de se laisser entraîner dans une nouvelle doctrine absolutisante ou totalisante, qui pousse à la circonspection. C'est aussi, inversement, la crainte de voir disparaître les acquis de la science dans un relativisme sans limite qui incite les uns à les autres à préméditer la moindre intervention. Au vu des risques, on juge préférable d'opérer sur des micro-questions plutôt que d'essayer de renverser la situation.

Ainsi, l'historisme est porteur d'un cadeau empoisonné : « Puisque la vérité se modifie en permanence au cours de l'histoire sans que l'esprit humain ne puisse jamais pénétrer la profondeur intrinsèque de la réalité, comment mettre en place, à l'attention de la philosophie et des autres sciences humaines, une structure théorique systématique ? »¹². Et nous demandons : comment Heidegger va-t-il tirer son épingle du jeu ? Principalement en faisant de la crise de l'historisme le *kairos* d'un démantèlement des présupposés cartésiano-kantiens dominant aussi bien l'approche des néo-kantiens que celle de Dilthey : « il a perçu que leur débats à propos de la méthode adéquate à la sécurisation de la vérité historique étaient liés à une certaine épistémologie qui décidait à l'avance des moindres détails de toute investigation de

¹¹ Pour une genèse approfondie, cf. K. Heussi, *Die Krisis der Historismus*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1932 ; H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, München/Freiburg, Alber, 1974 ; V. Steenblock, *Transformationen des Historismus*, München, Fink, 1991.

¹² J. A. Barash, *Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, p. 11 ; trad. fr., pp. 45–46.

l'histoire»¹³. À force d'étudier le passé ainsi, on en devient forcément l'esclave, avec tous les sentiments contradictoires que cela implique. Schizophrénie de l'historisme : parce qu'il crée une réelle scission au sein de la pensée de ceux qui le revendiquent. En ce sens, Heidegger a raison d'estimer que ses contemporains souffrent d'un sérieux complexe et qu'il est devenu urgent d'y remédier en renouvelant en profondeur les paradigmes présidant à la pensée de l'histoire.

1) Notre philosophe envisage dans un premier temps la pensée historique comme un « remplissement », au sens où la « vie se procure un appui dans la multiplicité de l'historique » (GA60, 33). L'histoire que nous sommes est indissociable de la polysémie de l'historique dont il a été question plus haut. Diachroniquement, nous sommes les héritiers d'une histoire : l'historicité de notre être même serait impensable sans le passé qui nous est légué. Synchroniquement, nous sommes responsables d'une histoire que nous construisons toujours à nouveaux frais et partageons avec les êtres qui nous entourent. *Notre* historicité est toujours fonction de cette abscisse et de cette ordonnée. Ensemble, elles définissent le *là* de notre existence dans le *monde* historique. Dès lors, il n'est pas étonnant que Heidegger parle ici de « mondanéisation » (*Verweltlichung*) : l'histoire est sans nul doute la couleur la plus vive de notre *Lebenswelt* (GA60, 33).

Dans le même ordre d'idée, la reprise de la notion d'« autosuffisance de la vie facticelle » dans ce contexte précis pour qualifier le fait que l'existant cherche dans la conscience historique le moyen de surmonter son angoisse métaphysique est significative (GA60, 33). Elle marque d'abord que l'historique appartient originairement à la vie en tant que mode privilégié de son remplissement et premier point d'ancrage à partir duquel elle peut se déployer en et par elle-même (GA58, 30–31, 42). Toutefois, ne négligeons pas que cet ancrage est plutôt instable. Sous le coup d'une tendance déchéante qui a pour effet de faire dégénérer ledit remplissement en dispersion, l'existant cherche quasi-pathologiquement « à sécuriser sa propre vie avec des moyens intramondains », contre le danger illusoire de la perdre (GA60, 33). Il en vient alors à faire preuve d'une « tolérance » inconsiderée envers un trop grand nombre de « conceptions étrangères » de l'histoire qui finissent invariablement par le paralyser en l'empêchant de se prononcer pour l'une ou l'autre ou en le forçant à commencer par juger de la valeur des unes contre les autres (GA60, 33). En ne filtrant pas ou peu ces conceptions, il se donne l'illusion d'être mieux armé face à la pléthore d'événements qui le précèdent et qui l'entourent. Il typifie et typologise à outrance, croyant qu'en embrassant le bouquet le plus large de « formes spirituelles », il retiendra forcément celles qui recèlent l'historique qu'il pressent aux tréfonds de lui-même (GA60, 33). C'est pourtant peine perdue, car les tables de la réalité qu'il élabore se font de plus en plus larges et saisissent de moins en moins ce qui devrait être au contraire isolé afin d'être mieux vu et interprété dans ce qu'il a de singulier et d'irréductible.

En parlant de la « frénésie actuelle de compréhension des figures spirituelles », de la « frénésie de typification des formes de vie et des époques culturelles » et de « panarchie du comprendre », Heidegger vise sans nul doute les pensées typolo-

¹³C. R. Bambach, *Dilthey, Heidegger and the Crisis of Historicism*, p. 33.

gisantes et morphologisantes de Dilthey, Simmel et Spengler (GA60, 33). Parce que leur dessein était d'après lui de « conquérir une nouvelle sécurisation », aucun d'entre eux n'est vraiment parvenu à entrer en « contact avec cette historicité vivante qui a pour ainsi dire infiltré le cœur de notre existence » (GA60, 33). La faute à la « logique de l'histoire » qu'ils privilégient et à la « méthodologie de l'histoire » qui est la leur (GA60, 33). Là encore, Dilthey bénéficie d'un traitement de faveur. Lui s'est au moins efforcé de « considérer le développement de la conscience historique dans l'histoire spirituelle vivante » (GA60, 33). Mais Heidegger lui reproche aussitôt, ainsi qu'à Troeltsch, qui subit son influence, de n'avoir toutefois « pas saisi le fond du problème » (GA60, 33).

2) En face de cette tendance de la vie en général et de la science en particulier à la dispersion dans la multiplicité de l'historique, Heidegger remarque qu'il existe une tendance inverse, un « courant opposé » qui entraîne l'existant à *subir* l'historique, à le vivre comme un « fardeau » (GA60, 33–34). La vie, dans une logique quasi-spinoziste, cherche alors à « s'affirmer contre cette puissance » qui, dans ce cas, inspire la crainte plus qu'elle ne provoque l'enthousiasme (GA60, 33). Pourquoi ? Par peur que la dispersion tourne à la dissolution, à la disparition totale dans l'historique. L'existant peut craindre de perdre le contrôle, de se perdre soi-même en ne reconnaissant plus le présent. Lorsqu'il travaille au sein de la conscience historique, le risque est grand de ne plus parvenir à différencier ce qui relève du passé de ce qui appartient au présent. Se profilent en effet les plus grandes difficultés à distinguer entre ce qui, en lui, est déjà passé et donc mort, ce qui est passé mais continue de se reconstituer, et ce qui est train de passer en nous déterminant dans le présent. C'est donc toute la question des contours de son historicité qui est soulevée ici par Heidegger.

Cette direction contraire à la première n'est pas moins inhibante (GA60, 33). En sa qualité de contre-réaction, elle provoque à son tour un nouveau sentiment d'être menacé. Dans ce cas précis, elle est en fait ce qui « soustrait le regard au présent » et, par là, « ruine la naïveté du créer et de fait la paralysie » (GA60, 34). Le présent se voit dérober son lieu propre. Il est mis sous clés pour éviter que l'historique le rattrape avant de l'anéantir. C'est pourtant une fausse idée. Sans l'historique, le présent ne serait rien et ne serait pas là. L'historique est ce qui, pour ainsi dire, porte le présent à bout de bras.

Parallèlement, notons que le constat heideggérien est indexé presque mot sur mot sur celui établi en 1909 par Windelband dans *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des xix. Jahrhunderts*¹⁴. En parlant sous doute de l'École historique comme des philosophies de la vie, Windelband écrit : « La génération a commencé à ressentir la tradition, cet important bagage de formation historique de l'homme moderne, comme un *fardeau* [*Last*]; et, se vantant de l'originalité de leurs propres actions, ils se croyaient capables de s'en débarrasser aisément [...] »¹⁵. D'après le néo-kantien comme Heidegger, « ils » faisaient fausse route et ne sont pas arrivés à

¹⁴ W. Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1909.

¹⁵ *Ibid.*, p. 104.

leur fin. Par un étonnant paradoxe, ils ont oublié que le meilleur de leurs forces s'enracinait dans le développement historique¹⁶. Pour revenir à Windelband, nous pouvons nous étonner que celui-ci s'exprime au passé, comme si la crise était loin derrière. En réalité, il n'en est rien. Que le badois l'ait pensé sincèrement ne fait aucun doute. À ses yeux, la philosophie de l'histoire développée par son École réglait l'affaire une fois pour toutes. Naturellement, Heidegger le conteste avec véhémence. La pensée historique n'est pas du tout sortie de ses contradictions. Celles-ci tendent au contraire à s'aggraver, et les néo-kantiens n'y sont certainement pas pour rien. Peut-être portent-ils une responsabilité plus importante que tous les autres. Car ils sont eux-mêmes victimes du malaise qu'ils décrivent si bien. Heidegger s'apprête à le montrer.

3. Savoir lire dans le concept d'historique

^[34] Il faut donc s'intéresser au *concept* d'historique. Ici, «concept» ne dit pas représentation mentale abstraite, objective, stable, munie d'un support verbal, *mais* enveloppe d'un mot qui porte en son fond un sens dynamique immédiatement relié à l'accomplissement d'une existence concrète. Dire que «l'historique est le phénomène qui doit nous ouvrir l'accès à l'auto-compréhension de la philosophie» (GA60, 34), c'est bien dire qu'il est un vrai sésame. L'enjeu est crucial, car nous voyons qu'en même temps qu'il ouvre la philosophie à sa compréhension, l'historique a la capacité de dévoiler l'existence qui se tient derrière le philosophe.

De la méthode

^[34] En mettant en avant la «question phénoménologique de la méthode» de sa réflexion sur l'historique, Heidegger entend remonter de l'attitude philosophique purement scientifique à l'attitude philosophique auto-compréhensive, laquelle ne recherche pas l'édification d'un «système méthodique», mais la voie reconduisant à la forme de la chose même (GA60, 34). Il y a donc un changement de paradigme : de la science à la vie ou de la philosophie théorique à la philosophie vécue. Si l'on continue de privilégier un modèle d'accès théorique à l'historique, on n'atteindra jamais l'existence historique en tant que telle mais seulement ses dérivés. Si l'on opte en revanche pour un modèle d'accès herméneutique, on peut espérer en toucher le cœur, qui n'est autre que la vie factico-historique. Les accès à la vie conseillés par Husserl, Dilthey et les néo-kantiens ont cet inconvénient d'être – à des degrés divers et selon des modalités propres – épistémologiques et par là de s'engluer dans la membrane de la vie en soi. Heidegger s'efforce pour sa part de passer à travers. La philosophie étant originellement l'expérience du philosophe, c'est «au sein même

¹⁶ *Ibid.*

de la vie facticielle» que devront être «découverts» les motifs de son auto-compréhension (GA60, 34). Ainsi s'éclaire le «rôle décisif» de la méthode dans l'accès à la vie factico-historique ainsi qu'aux problèmes philosophiques qu'elle pose (GA60, 34). Il s'agit en réalité de pointer comment le regard phénoménologique se trouve en quelque sorte renversé et le philosophe placé dans une certaine passivité.

Cette passivité n'est pas synonyme de paralysie, pas plus qu'elle ne commande de se taire ou de rester inactif. Elle ressortit au contraire à un état de veille, d'attente et d'écoute vis-à-vis des indications que la problématique de la vie factico-historique elle-même distille sur elle-même à travers différentes expressions du vécu. Une lecture trop rapide ne permet pas de voir ce renversement. Il est pourtant capital de remarquer qu'il entraîne le projet heideggérien dans son ensemble. Notre penseur n'aborde pas la question de la méthode phénoménologique, mais la question phénoménologique de la méthode (GA60, 34). Questionner la méthode phénoménologique, et questionner phénoménologiquement la méthode, ce n'est pas exactement la même chose. Dans le premier cas, l'accent est sur la phénoménologie; dans le second sur la méthode elle-même, plus exactement sur l'idée de méthode, qui n'est plus considérée comme allant de soi. L'objectif est clair : déconstruire la méthode phénoménologique connue jusqu'alors et reconstruire une méthode phénoménologico-herméneutique à partir des questions posées par la vie factico-historique elle-même.

De la philosophie de l'histoire – esquisse de son démantèlement

^{134]} Revenons à notre point de départ. Une exigence commande d'aborder la religion avec une certaine idée de la phénoménologie et de sa méthode, une autre demande à ce que la phénoménologie soit *réceptive* à ce que la religion donne singulièrement. Concilier ces deux exigences semble d'abord compliqué. La tâche sera facilitée par la prise en compte du *connecteur* qui fait précisément l'objet de ce chapitre, à savoir *l'historique*. Tout n'est pas gagné pour autant, car la notion pose elle-même des problèmes considérables, problèmes nous reconduisant *de facto* à la «philosophie de l'histoire» (GA60, 34). Celle-ci permet de relativiser le donné aussi bien que la recherche et ses résultats. Mais ce n'est pas cet aspect qui intéresse Heidegger au premier chef. Il lui préfère la capacité qu'elle a de *situer* le donné aussi bien que la recherche et ses résultats d'après leur historicité propre. Néanmoins, la *Geschichtsphilosophie* est à manier avec précaution. Elle est trop souvent considérée comme une solution facile aux problèmes de l'existence historique. Il suffirait d'une bonne philosophie de l'histoire pour que ces problèmes soient réglés, c'est-à-dire que le statut de l'historicité de toute chose soit décidé une fois pour toutes. Mais «ce n'est pas à partir de la philosophie de l'histoire, dit Heidegger, qu'on captera le phénomène de l'historique» (GA60, 34). C'est au contraire en partant d'une réflexion méthodique plus tranchante qu'il sera enfin possible de le cerner¹⁷. Pour en

¹⁷ Nous parlons bien sûr de cette méthode phénoménologique dont il vient d'être question. Méthode qui, parce qu'elle est motivée par et dans la vie *facticielle* autant qu'elle s'efforce de comprendre

arriver là, il faut commencer par fermement « rejeter la partition de la philosophie en disciplines » (GA60, 34) et par là l'opinion de ceux qui, disant couronner la philosophie de l'histoire reine des sciences de l'esprit, ne font en vrai que la marginaliser.

Quand Heidegger dénonce le fait que la partition de la philosophie en disciplines a en quelque sorte rendu l'historique « apatride » (GA60, 34), il procède comme s'il accommodait la critique de Lask à l'endroit de la logique de son temps pointée dès les *Frühe Schriften*. Dans *Die Logik der Philosophie*, Lask se plaignait qu'avec l'ample ratification d'une théorie des deux mondes, l'un sensible, l'autre suprasensible, l'objet propre de la logique soit laissé pour compte. Mais si l'accent mis avec Lask sur la question de l'apatridité de la logique dans les écrits de 1912–1915 correspondait à une interrogation quant à la nature de l'*idéauté* logique¹⁸, l'accent porté sur l'apatridité de l'historique dans l'*EPR* traduit inversement une interrogation quant à la *concrétion* historique. Certes, rien ne permet d'affirmer avec certitude que Heidegger transpose la critique laskienne du terrain de la logique à celui de l'histoire. Tout indique néanmoins que la théorie platonicienne des deux mondes a contaminé la pensée historique comme elle a infecté la logique. Il en sera bientôt fait la preuve. En attendant, retenons l'urgence de retrouver pour l'historique un « lieu systématique » qui ne dépende pas des catégories de la philosophie de l'histoire régnante (GA60, 34)¹⁹. Ce lieu ne se trouvera pas sur les cartes établies par les théories de la connaissance étant donné que celles-ci hypostasient l'historique et tendent à l'assigner précisément dans une espèce de non-lieu. Ainsi, la seule façon de le géographier correctement sera de se pencher sur la vie facticielle elle-même, la facticité étant, selon la belle expression de Jean-François Courtine, le « prénom de l'historicité »²⁰.

Dès lors, rien d'étonnant à ce que la tâche de la phénoménologie herméneutique soit notamment d'effectuer une ponction d'historique sur la vie facticielle : *Wir müssen daher das Historische aus dem faktischen Leben entnehmen* (GA60, 34). Cette démarche est aux antipodes de ce que proposent les épistémologies dures et les épistémologies déguisées en philosophie de l'histoire ou de la vie. Ces courants préfèrent parler de « quelque chose » historique, d'un « objet dont la propriété est d'être historique » (GA60, 34). Heidegger le déplore. Ce discours démultiplie les connexions d'objets, lesquelles éloignent l'historique, c'est-à-dire le *sens historique de la vie facticielle*. Dire « ceci est historique » ou « cela a la propriété d'être historique » ne dit encore rien de fondamental, car l'essentiel se noue dans le *sens* que recouvre l'historique dans telle ou telle *situation herméneutique* (GA60, 34). Il ne faut donc pas se laisser séduire par les mots ou, plus exactement, par les effets d'annonce. Dilthey dit : la « philosophie » est historique ; les théologiens protestants

comment elle l'est et de contribuer en retour à l'élucidation de cette vie facticielle, est une instance véritablement historique et capable d'*avoir* l'historique, c'est-à-dire de l'être, de l'incarner.

¹⁸ Cf. S. G. Crowell, *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, p. 91.

¹⁹ L'adjectif « systématique » ne doit pas choquer. Il est à l'époque synonyme d'*urwissenschaftlich* et de *phänomenologisch*. Cf. T. Kisiel, *Genesis*, p. 110.

²⁰ J.-F. Courtine, « Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger », p. 204.

libéraux disent : la « religion » est historique (GA60, 34–35). Mais *comment* ils le disent n'informe en rien sur ce qui singularise philosophie et religion dans l'histoire et en tant qu'histoire (GA60, 35).

De ce point de vue, ajoute Heidegger, « l'art et la science sont aussi historiques » (GA60, 35). La simple prédication (« x est historique ») laisse donc entendre que philosophie et religion ne se distingueraient en rien de l'art et de la science, qu'elles se confondraient dans une historicité banale ou commune. Heidegger entend montrer qu'il n'en est rien. Ici encore, philosophie et religion forment une paire s'opposant systématiquement au couple art et science, et ce d'une façon qui indique qu'il est indispensable de s'affranchir d'Aristote pour penser l'historique *per se*. Plus encore, il y a semble-t-il deux catégories de situations : celle où philosophie et religion sont enserrées dans une connexion d'objets et deviennent donc nécessairement des sciences d'objets, et celle où philosophie et religion sont déterminées d'après leur « sens », indépendamment de la manière dont elles se réalisent historiquement (GA60, 35). Prévenons tout contresens quant à cette seconde catégorie. En privilégiant le sens sur la réalisation historique, Heidegger ne dévalorise pas les expressions du sens de l'historique dans le monde mais seulement ses objectivations. Notons cependant que ce qui vaut pour la philosophie ne vaut pas forcément pour la religion et inversement. De fait, à peine a-t-il réuni philosophie et religion que Heidegger privilégie l'exemple de la philosophie et non celui de la religion. L'explication en est très simple : nous sommes encore dans la première partie du cours. Le tour de la religion viendra dans la seconde.

Ambiguïté des néo-kantiens

^[34] Dans un élan critique, Heidegger s'en prend, encore tacitement, à la problématisation de l'historique dans le cadre néo-kantien d'une logique de la validité. Il énonce alors une vérité historique : les badois sont probablement parmi les premiers philosophes de métier à se saisir du problème de l'historique (GA60, 35). Ils refusent de laisser à l'École historique – à laquelle ils rattachent manifestement Dilthey – et à elle seule la responsabilité de le penser. Ils ont de bonnes raisons pour cela : l'historique est démembré à un point tel qu'il en devient impossible de rassembler ses morceaux éparpillés dans une infinité de réalisations. Les néo-kantiens veulent retrouver l'unité de l'historique en tant qu'elle fait sa force. Jusque-là, Heidegger n'a rien à objecter. Cela étant, il ne suffit pas de faire un bon diagnostic. Encore faut-il prescrire le bon remède. Or, sur ce point, les néo-kantiens s'avèrent les pires médecins. Autant sont-ils habiles à décrire la cause du mal, autant sont-ils incapables de cerner le principe de la santé. En réalité, si les néo-kantiens veulent retrouver l'unité de l'historique, c'est uniquement en vue de le supprimer. Heidegger voit bien que le rôle qu'ils lui attribuent est essentiellement « négatif » (GA60, 35).

La validité des propositions qu'ils mettent en avant implique qu'elles ne soient soumises à aucune temporalité, autrement dit qu'elles n'entretiennent aucune dette à l'endroit de l'historique. À leurs yeux, ce dernier ne relève pas de la logique de la « validité » (*Geltung*), mais de la logique des « phénomènes » au sens kantien,

c'est-à-dire de ce qui passe, se dégrade, et ne peut donc jamais être considéré comme porteur de vérité dans la forme sous laquelle il est immédiatement donné (GA60, 35). Dans les §§ 6–8 du cours du SS 1919, Heidegger se penche sur la «réception du problème de l'histoire dans la philosophie de la valeur» (GA56/57, 163–176). Il constate que son *Doktorvater* n'a fait que «rapporter le problème de la philosophie de l'histoire aux principales questions de la théorie de la connaissance» et intégrer le «problème de l'histoire dans les questions suprêmes de la philosophie scientifique de la *culture* concernant les systèmes et les visions du monde» (GA56/57, 169).

La position des badois s'éclaire simultanément à la lumière du *Methodenstreit*. C'est pour répondre aux charges des positivistes et dépasser les apories du relativisme historique que Windelband et Rickert ont proposé un concept de raison à prétention universelle, purifié des scories métaphysiques qui continuaient de polluer les idées de l'École historique. Au départ, leur intention était louable : rendre le problème de l'histoire à la philosophie, faire du problème de l'histoire un problème véritablement philosophique. Mais cela a vite tourné au fiasco. En estimant que rendre le problème de l'histoire à la philosophie consistait à neutraliser l'historique en l'inféodant à une super-temporalité qui n'était autre qu'une supra-temporalité, les néo-kantiens s'engageaient dans une voie dangereuse. Heidegger a vite réagi, décrivant cette manœuvre épistémologique comme une «aliénation de l'existence historique», un rapt de ses «origines vivantes» au profit d'une «concentration presque aveugle sur la définition formelle-logique de la méthode historique», et donc une manière de «dépouiller l'histoire de son noyau vital et expérientiel»²¹.

La définition de l'historique comme ce qui a la «propriété de se tenir dans une connexion de temps et de devenir» n'est pas erronée, mais elle est encore trop vaporeuse pour permettre de cerner le *radix* de l'historique (GA60, 35). La quête d'une définition plus précise conduit à se demander si ce qui compte n'est pas tant le fait de se tenir dans un *Zeit- und Werdenzusammenhang* que de pouvoir se présenter comme un «advenir» ou un «événement spatio-temporel» (GA60, 35). L'introduction de la notion de *Geschehen* ne doit pas tromper. Elle n'a rien de commun avec l'*Ereignis* qui fascine déjà le premier Heidegger et qui va former le socle de sa propre conception de l'historicité. En réalité, le *Geschehen* évoqué dans le présent contexte est celui à la base de la philosophie de l'histoire de Windelband. En témoigne la *Rektorsrede* de 1894 :

«[...] de même que logiquement la conclusion présuppose justement deux prémisses, de même l'événement suppose deux espèces de cause. D'une part, la nécessité intemporelle, dans laquelle s'exprime l'essence durable des choses ; d'autre part, la condition particulière qui se présente à un moment donné du temps [...] Il faut l'une et l'autre pour causer l'événement, et pour l'expliquer, mais aucune des deux n'est la conséquence de l'autre : ce qui les relie n'est point fondé en elles-mêmes»²².

Geschehen ou *Ereignis*, perspective nomothétique ou idiographique, ici cela ne change strictement rien : Windelband fait toujours de l'événement historique le

²¹ C. R. Bambach, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, pp. 58–59.

²² W. Windelband, «Geschichte und Naturwissenschaft» [1894] p. 145.

produit d'opérations pour ainsi dire logiques réglées par des *lois* qui ne peuvent être qu'anhistoriques.

Au fond, le mal est toujours le même : « la propriété d'être historique est attribuée à un *objet* » (GA60, 35). Heidegger l'a déjà dénoncé, mais il entend y revenir en cherchant au sein même du langage les causes de cette mésinterprétation et les moyens de s'en défaire. C'est ainsi qu'il en arrive à considérer les différences existant entre objet, objet et phénomène (GA60, 35). Convenons que sa glose à ce sujet est relativement obscure. En revanche son ambition, elle, est assez claire et en l'occurrence double : d'un côté montrer comment l'histoire de la philosophie a progressivement effacé ces différences et créé une confusion désastreuse pour l'historique, et de l'autre rétablir le sens de ces différences si essentielles à une phénoménologie herméneutique de l'historique. Cette discussion est en même temps l'occasion pour le philosophe de dévoiler un aspect complémentaire de son opposition aux pensées néo-kantiennes de l'histoire afin d'introduire dans les meilleures conditions possibles la déconstruction de la « voie platonicienne » développée dans le paragraphe suivant.

Ainsi, Heidegger laisse entendre que la distinction entre objet, objet et phénomène ne pourra être saisie qu'*en situation*, c'est-à-dire, d'une part, à travers une discussion approfondie de la voie platonicienne qui a déterminé la tradition philosophique quant à cette question, et, d'autre part, à travers une phénoménologie appliquée qui se confronte aux formes concrètes de ces différents éléments. En droit, la phénoménologie ne devrait traiter qu'avec de vrais phénomènes. En fait, elle doit commencer par écarter objets et objets du chemin de ses investigations. Dans le cas où leurs déterminations en viendraient à se réinfiltrer subrepticement dans les phénomènes, on pourrait dire adieu à la découverte de leur sens historique.

Heidegger déplore par-dessus tout que les théories de l'objet considèrent l'historique comme une « qualité » extrinsèque, quelque chose qui viendrait se surajouter à l'objet. En pensant ainsi, on favorise un concept univoque d'historique qui ne rend pas justice à la multiplicité des directions de sens du phénomène séminal qu'il est. Parce que la « réalité historique » est elle-même comprise comme objet, elle ne se modifie qu'en fonction des déterminations de ce dernier (GA60, 36). Pour notre philosophe, ce schéma est boiteux. C'est l'historique qui donne le ton, c'est de l'historique que l'objet reçoit ses déterminations, et non l'inverse. La confusion va si loin qu'elle fonctionne encore lorsque l'historique est appliqué à la « réalité humaine » (GA60, 36). N'est-ce pas le péché suprême d'associer l'homme à l'objet et de déclarer que son être-historique ne signifie rien de plus qu'un « se tenir dans le temps » et « dans le devenir » (GA60, 36) ? Si, au XIX^e siècle, cette conception pouvait apparaître à raison comme un progrès, elle est, à l'aube des années 1920, tout simplement intenable.

Il n'a donc pas suffi de prétendre « sortir » de la métaphysique pour perdre les réflexes liés à l'*Objektmetaphysik*. Par ailleurs, le combat attenant contre le spectre du subjectivisme n'a pas facilité la des-objectivation du monde et de son histoire. Au contraire. La crainte de l'absolutisation des vérités par un sujet a renforcé l'impératif d'accorder la priorité à l'objet, considéré comme neutre, impersonnel, impassionnel, appartenant potentiellement à tous. Ainsi s'explique que l'historique

soit passé dans le « sens commun » avant même que la philosophie ait vraiment eu le temps d'en saisir concrètement le sens et la teneur de sens (GA60, 36). Puisque la pensée historique et le sens commun sont devenus un seul et même courant se développant au détriment de la compréhension de l'historique en tant que tel, Heidegger prend ses dispositions. Par un formidable paradoxe, il appelle à renouer avec une tradition ancienne, qui s'enracine dans la philosophie platonicienne : la philosophie comme « combat contre le sens commun » (GA60, 36). Ce combat se présente avant tout comme une lutte acharnée contre la philosophie de l'histoire, qui est devenue au fil du temps le bras armé de la pensée historique. C'est elle qui a formalisé la conception de l'historique comme objet et qui a tout fait pour l'imposer. La phénoménologie herméneutique ne peut raisonnablement pas la laisser lui « dicter ses problèmes », au risque d'aller droit dans le mur (GA60, 36). L'épilogue de cette sous-partie se présente ainsi comme une nouvelle invitation à revenir en deçà des apparences, à accomplir un *Schritt zurück* de la philosophie de l'histoire à l'historique, soit de l'objet à l'objet et de l'objet au phénomène. Au terme de cette remontée, le fonds motivationnel où les phénomènes s'imprègnent de l'historique et en tirent leur sens profond devrait enfin apparaître à l'horizon. Ce fonds n'est pas un abysse situé à la limite externe ou inférieure du monde mais une réserve cachée en plein cœur de celui-ci.

4. *L'historique et la vie comme alliés et non comme ennemis*

^{137]} Contrairement à ce que laisse entendre le titre de la sous-partie choisi par les éditeurs, Heidegger ne s'étend pas encore vraiment sur le sens authentique de l'historique dans l'expérience de la vie facticielle. La réflexion a plutôt vocation à récapituler les acquis de l'analyse et à préparer le prochain combat. Le philosophe commence par rappeler la tension entre les « deux directions majeures » de l'historique tel qu'on le conçoit communément : « positivement », il est synonyme de « remplissement » (*Erfüllung*) – négativement, il est vécu comme un « fardeau » (*Last*), à l'origine d'un « blocage » ou d'une « inhibition » (*Hemmung*) (GA60, 37). Nous l'avons vu : dans une direction de sens comme dans l'autre, l'historique a quelque chose de « dérangent », d'« inquiétant », de « préoccupant » (*beunruhigend*) ; caractère qui pousse la vie « à s'affirmer et à se sécuriser contre lui » (GA60, 37). Toutefois, notre penseur s'interroge : « ce contre quoi la vie s'affirme est-il encore réellement historique ? » Reformulons. Peut-on dire que ce que la vie combat est bien l'historique en tant que tel ? N'est-ce pas plutôt un spectre de l'historique ? Autrement dit ce qui, dans l'histoire du monde et de la pensée, tenait lieu d'historique avant que l'historique en tant que tel soit découvert puis aussitôt recouvert ? La réponse est loin d'être évidente, car elle demande de plonger dans les traditions concernées.

Au lieu de répondre, Heidegger choisit de renvoyer à trois études de Dilthey qui, pour ainsi dire, mâchent la première partie du travail. Dans l'ordre chronologique qui est également ordre d'importance (GA60, 37) : l'*Einleitung in die*

Geisteswissenschaften (1883), *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt* (1901) et *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* (1914). Qu'est-ce que ces trois textes nous enseignent à propos de la force contre laquelle la vie cherche à s'affirmer ? Ils suggèrent que, lorsque la tradition dit s'occuper de l'historique, elle traite en réalité avec la métaphysique. Certes, emboîtant le pas à Comte, Dilthey estime que le propre de la modernité réside justement dans la « décomposition de l'attitude métaphysique de l'homme face à la réalité » (DGS I, 351 *sq.*). Mais le constat mériterait d'être nuancé. Cette attitude métaphysique est tenace. Elle subsiste sous une forme cryptée chez plus d'un philosophe qui assure en avoir fait son deuil. Elle est latente dans tous les grands systèmes qui se disent pourtant immunisés.

Heidegger en fera la preuve par les textes plus loin. Pour l'instant, il enfonce le clou : « L'expression de la conscience historique est d'abord équivoque » (GA60, 37). Elle se dit de plusieurs manières selon les situations herméneutiques où elle se manifeste. Telle est l'idée générale qui ressort des trois textes de Dilthey précédemment cités. Bien sûr, sa formulation y est encore confuse. Dilthey a certes découvert l'existence de la conscience historique, mais il n'est pas arrivé à formuler clairement et distinctement la problématique fondamentale qui la sous-tend. Il continue en effet de penser que le salut viendra d'une épistémologie capable de formater des conceptions du monde adéquates aux paradoxes que la conscience historique porte en elle. Il aura au moins démontré que l'antinomie de la raison historique – ou la tension entre finitude de la conscience historique et exigence scientifique d'universalité – appelle un comprendre d'un type nouveau, en l'occurrence un comprendre réflexif qui se charge de s'interpréter lui-même dans son monde et non pas seulement dans le monde qui l'entoure. Dilthey se distingue en cela des néo-kantiens. Ceux-ci affirmaient être en mesure de cerner l'*esprit* historique indépendamment de ses racines dans l'*existence* historique. Dilthey a mis un point d'honneur à partir de l'historicité effectivement vécue. Elle passait à ses yeux, non pas tant pour une condition transcendantale du savoir que pour une indication herméneutique quant à la vie elle-même. Si bien que la *compréhension* de cette historicité vécue est devenue la priorité des sciences de l'esprit. Or, il n'est pas de comprendre authentique qui ne se développe « sur la base de l'expérience, de l'auto-compréhension et de leur constante interaction » (DGS VII, 207). En ce sens, l'appel heideggérien à Dilthey nous semble pouvoir être entendu comme un hommage – mesuré – à la notion-clé de *Selbstbesinnung* enracinée dans la vie vivante et individuelle et se donnant pour tâche de « comprendre cette vie à partir d'elle-même » (DGS V, 3). Soyons toutefois conscients que

« La possession de moi-même ne consiste pas à braquer le regard sur un objet, elle ne fixe rien. Au contraire : elle est le processus vivant de l'acquisition et de la perte de la familiarité avec la vie concrètement vécue. Ce processus n'est pas le séjour auprès d'un objet, mais une manière d'anticiper de nouveaux horizons vivants et proches, provenant d'expériences de la vie. Il se peut bien que cette provenance et cette anticipation, dans lesquelles *je me comprends moi-même* tout en les vivant, et tout ce que j'y éprouve, confrontent mon existence aux énigmes les plus difficiles » (GA58, 165).

N'est-ce pas ce que Heidegger dit de l'historique dans notre cours ? Nous sommes enclin à le penser en lisant qu'« il y a une science historique car l'historique joue un rôle dans notre vie actuelle et non l'inverse. La "pensée historique" peut recouvrir différentes choses : je n'ai pas du tout besoin de penser historiquement devant un objet historique ; d'un autre côté, je peux penser historiquement sans avoir un objet historique devant moi » (GA60, 37). Dilthey parlait-il du constat de la science historique pour revenir vers l'historicité de l'existence ? Non, mais ses velléités épistémologiques impliquaient que seule une science historique était à même de mettre en relief le rôle majeur de l'historique dans la vie. Heidegger dément. La science historique n'est pas l'origine de l'effectivité de l'historique en nous. Celui-ci agit seul. Ce n'est que parce qu'il se fait connaître dans ses expressions vécues que naît le besoin d'une science historique et non l'inverse. Penser que l'existence de la science historique conditionne l'existence de l'historique *per se*, c'est placer la science avant l'existence, l'objet avant le sujet. Pas question, donc, de négliger la différence entre le « penser historique » et l'« être historique » (GA60, 37). Le premier présuppose le second. Point. Si donc il est possible de ne pas penser historiquement devant un objet historique et inversement de penser historiquement sans être devant un objet historique, c'est d'une part que le « penser historique » ne dépend pas de la présence d'un objet, et d'autre part que la réduction ou la destruction phénoménologico-herméneutique du « penser historique » laisse subsister un « être historique » fondamental qui le fonde et le motive (GA60, 37).

Si Dilthey reste une « station nécessaire sur le chemin qui mène à la philosophie » (GA59, 154), Heidegger prévoit d'avancer jusqu'à la station suivante. Quelle est-elle ? Ni plus ni moins que l'herméneutique de l'expérience de la vie facticielle, qui étudie le « soi dans l'accomplissement actuel de l'expérience de la vie » (GA59, 173). Ce soit là demeure la seule « réalité originelle » qui mérite d'être protégée, stimulée et explicitée à la lumière d'une méthode qui la conduise à se régénérer en s'exposant librement (GA59, 173). En effet, elle doit être en mesure de se manifester sans entraves dans l'insécurité qui lui est propre et qui donne tout son sens à son historicité (GA59, 174). Cette insécurité, qui n'est plus respectée nulle part et même partout combattue, est pourtant le signe même d'une « accessibilité » et d'une « ouverture » au comprendre originel (GA60, 38). Elle assure que l'existence est en train de persévérer dans une voie authentique.

Le § 7 se referme sur un constat certes répétitif, mais qui a le mérite de replacer des discussions techniques dans le cadre plus large d'une crise généralisée au centre de laquelle se tient le *statut* de l'historique (GA60, 38). De découverte libératrice, il s'est transformé en fardeau. De déclic du renouveau des études en sciences de l'esprit, il est devenu un frein à toute tentative d'innovation (GA60, 38). En quelque sorte, Heidegger commente le désenchantement de la pensée historique. S'agirait-il pour lui de réenchanter cette pensée ? Ce serait à la fois extrapoler et trop lui demander. Certes, il déplore la privation d'« enthousiasme pour l'absolu » engendrée par la perte du sens authentique de l'historique (GA60, 38). Mais l'historique ne relève pas de la magie, et Heidegger lui-même n'est pas un magicien. Disons plutôt qu'il cherche, avec les moyens qui sont les siens, à dépasser les principaux facteurs d'inhibition, soit les bornes du relativisme et du pessimisme, et à recréer les

conditions d'une pensée créatrice (GA60, 38). Comment faire pour que l'historique redevienne un sésame de la vie en général et de la philosophie en particulier? La priorité semble être d'«éradiquer» son «sens pesant» (GA60, 38). En d'autres termes, il faut en passer par une *destruction* sans concession des philosophies qui commettent l'erreur d'opposer la vie et l'historique comme on oppose deux puissances incompatibles et fatalement amenées à s'entr'annéantir. Congédier une telle idée au lieu de porter le discrédit sur l'historique : telle est la tâche la plus urgente.

§ 8. LE COMBAT DE LA VIE CONTRE L'HISTORIQUE

^[38] L'expérience de l'historique comme fardeau est celle qui, selon Heidegger, détermine le plus nettement la mentalité de la philosophie de l'histoire de son temps. Il en résulte un âpre «combat» contre l'historique, mené par tous les intéressés, sans qu'ils aient toujours l'honnêteté de le reconnaître, parfois même sans qu'ils en soient eux-mêmes pleinement conscients à force de mauvaise foi (GA60, 38). C'est, en même temps qu'un signe du malaise des temps, un paradoxe philosophique extraordinaire que la vie cherche à s'affirmer contre cela même qui la fonde, la motive et la traverse de part en part. Comment expliquer qu'on en vienne à lutter contre sa *raison d'être*? Dès lors qu'on a pris acte de l'historicité de tout savoir et, en amont, de toute existence, comment ne pas en faire le point de départ du philosophe et s'y tenir coûte que coûte? Comment la philosophie peut-elle reconnaître le caractère historique de toute existence et de tout existant tout en niant l'extraordinaire potentiel créatif de cette découverte? Il serait aisé d'objecter que l'historisme philosophique n'est pas si pitoyable, qu'il a acté cette découverte et qu'il s'est efforcé de repenser l'être, le monde et la philosophie à partir d'elle. Mais encore faut-il se demander comment. La réponse heideggérienne tombe comme un couperet : tout ce que l'historisme philosophique est parvenu à faire avec ce cadeau précieux qu'est la *Geschichtlichkeit*, c'est mettre une nouvelle vision du monde à la place d'une autre.

La phénoménologie *de la religion* devrait permettre d'en tirer beaucoup plus tout en lui accordant le respect qu'elle mérite. Heidegger l'a laissé entendre à la fin du § 7 en s'avouant en quête d'une «nouvelle culture spirituelle» (GA60, 38). *Geistig* dit théologie et religion autant que philosophie. Par ailleurs, en parlant de l'historique comme fardeau, il frôle la métaphore : il faudrait assumer ce *Last* comme le chrétien est appelé à porter sa croix et à se métamorphoser dans cette épreuve. Placer la compréhension authentique de l'historique sous le signe de l'*imitatio Christi* est osé, mais pourquoi pas? Heidegger n'a-t-il pas trouvé chez Thomas à Kempis et d'autres figures religieuses les *Mottos* de ses cours de l'époque?

L'heure n'est cependant pas à l'analogie, mais à la critique ciblée. Il s'agit principalement de montrer qu'en dépit du fait qu'elle use et abuse des notions de conscience historique et d'historicité, la philosophie de l'histoire combat l'historique, quand bien même elle le prend pour autre chose qu'il n'est, ou n'arrive pas à savoir exactement ce qu'il est, ou bien encore à saisir tout ce qu'elle lui doit. Ce combat se déroule au sein de «trois voies» qu'il est possible de distinguer les unes des autres

cependant qu'elles se recoupent en certains endroits, et qu'il n'est pas rare que les philosophes concernés avancent avec un pied dans deux d'entre elles, voire dans les trois (GA60, 38). Heidegger les décrit successivement dans leurs grandes lignes et leurs grandes tendances avant de livrer, au paragraphe suivant, une analyse plus poussée de leurs anomalies.

1. La voie platonicienne

^[38] La *voie platonicienne* vient en premier, car elle est sans conteste l'une des plus empruntées. Dans cette voie, « l'historique est quelque chose par rapport auquel un *éloignement* doit être opéré. Le s'affirmer est un éloignement d'avec l'historique lui-même » (GA60, 39). Mais ce n'est pas tout. La « voie platonicienne » (*platonische Weg*) est la « plus accessible » parce qu'elle est déterminée « par la philosophie grecque qui est la première donnée et la plus populaire » dans la « vie intellectuelle » de l'époque (GA60, 39).

Rappelons que le XIX^e et le début du XX^e siècle sont témoins d'un regain d'intérêt pour la pensée grecque en général et pour la philosophie platonicienne en particulier. On ne s'y était plus intéressé à ce point depuis le Moyen Âge. Quoiqu'historiquement comme idéologiquement contestables car conduits par des présupposés romantiques, les travaux et les traductions de Schlegel et Schleiermacher ont donné un nouvel élan aux études platoniciennes. Ils ont entrepris d'arracher ces textes antiques à la philologie et de les rendre à la philosophie ; tentatives qui ne furent pas sans provoquer l'embarras, voire l'ire de certains (August Boeckh, disciple de Schleiermacher, Karl Friedrich Hermann). Bien sûr, Heidegger n'est pas sans connaître ces études. Ainsi, l'expression « voie platonicienne » est d'abord utilisée en un sens générique pour délimiter un courant transhistorique regroupant des figures aussi diverses que Schleiermacher, Friedrich Schlegel, Constantin Ritter, Moritz Guggenheim, Eduard Zeller, Theodor Gomperz, Hermann Bonitz, Otto Apelt, Max Pohlenz et d'autres encore.

Notons bien cependant que la même expression désigne plus précisément encore ceux qui ont formé le nœud à la fois chronologique – puisqu'à la jonction du XIX^e et du XX^e – et systématique – en sortant les études platoniciennes de leur sommeil dogmatique – de ce courant, à savoir les néo-kantiens de Bade et plus encore ceux de Marburg. Ils ne sont pas nommément cités ici, mais Cohen et Natorp sont les plus illustres représentants de la voie platonicienne comprise cette fois comme tendance dure à l'intérieur de la philosophie. La preuve en est : Windelband et Rickert, eux aussi taxés de platonisme, sont cependant rangés, en compagnie de Simmel et Dilthey, dans la troisième voie (C), à savoir celle du compromis entre la stricte voie platonicienne (A) et celle du se-livrer radical (B)²³.

²³ Nous nous attarderons plus loin sur le partage subtil et pour le moins compliqué entre ces trois voies du combat contre l'historique.

Avant d'en venir au platonisme spécifique des marbourgeois, notons que le retour à Platon des deux Écoles néo-kantiennes est médiatisé par leur retour respectif à Kant. Nous faisons référence à l'idéalisme critique ou transcendantal de la *Kritik der reinen Vernunft*. Il convient de le préciser pour voir que les néo-kantiens sont au moins partiellement guidés par l'interprétation proprement kantienne de la théorie platonicienne des Idées²⁴. Se fixant pour tâche de « mieux comprendre Platon qu'il ne s'est lui-même compris », cette interprétation se veut « modérée », au sens où elle refuse toute « hypostase » des Idées et tout « mysticisme de la spéculation » au profit d'une analyse réellement « conforme à la nature des choses » (AK III, 247 n.). La question de l'interprétation proprement kantienne de Platon ne doit cependant nous occuper qu'en tant qu'elle influence les interprétations proposées par les néo-kantiens²⁵.

Les néo-kantiens de Marburg lecteurs de Platon : d'une scission de la réalité

^[39] Ce qui préoccupe Heidegger est que dans l'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des Idées, la « réalité historique » est isolée, délaissée au profit de ce qu'on considère être la « réalité fondamentale », en l'occurrence le « royaume des Idées » (*Reich der Ideen*), et ce « quelle que soit la conception qu'on se fasse des dites Idées » (GA60, 39). En citant plusieurs sens, comme l'Idée « en tant que substance, en tant que valeur, en tant que norme, ou principe de raison », Heidegger énumère des interprétations historiques (GA60, 39). La substance pointe vers la compréhension traditionnelle des Idées, la valeur et la norme vers l'interprétation badoise, et le principe de raison vers l'interprétation marbourgeoise. Cette description est certes sommaire. Elle mériterait d'être complétée et nuancée étant donné que plusieurs interprétations des Idées se côtoient, s'opposent et se subordonnent

²⁴ Il y a des nuances entre la réception badoise – surdéterminée par l'interprétation fichtéenne de Kant centrée sur le primat de la raison pratique – et la réception marbourgeoise – plus marquée par l'interprétation hégélienne de la dialectique platonicienne et le tour psychologique qu'il est possible de lui conférer.

²⁵ Le platonisme des néo-kantiens de Marburg est désormais un sujet bien documenté. Cf. K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg: Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994 ; A. Laks, « Avant Natorp. L'interprétation des idées platoniciennes chez H. Cohen » et F. Blaise, « Une étape singulière dans l'histoire de l'interprétation du *Protagoras* : la lecture du dialogue par Paul Natorp », in A. Neschke-Hentschke (éd.), *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Leuven, Peeters, 1997, resp. pp. 339–361 et pp. 363–380 ; A. Laks, « Platon entre Cohen et Natorp », *Cahiers de philosophie politique de l'Université de Caen*, 26, 1994, pp. 15–53 ; F. Fronterotta, « L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son "héritage" philosophique », *Revue philosophique de Louvain*, 98, 2000, pp. 318–340 ; J. Servois, *Paul Natorp et la théorie platonicienne des Idées*, Lille, PUS, 2004. De même, le rôle du néo-kantisme dans la lecture heideggerienne de Platon a été analysé dans quelques travaux assez récents et conséquents. Cf. R. Petkovsek, *Le statut existentiel du platonisme. Platon dans l'analytique existentielle de Heidegger*, Bern/New York, Peter Lang, 2004 ; M. Brach, *Heidegger-Platon: Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des Sophistes*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996.

les unes aux autres au gré de l'évolution des systèmes respectifs. Elle suffit cependant à cerner une première fois la cible de la critique heideggerienne. Dans chaque cas en effet, le reproche est au fond identique. Le problème de ces interprétations est double. D'une part, il est évident que les néo-kantiens accentuent la signification et les implications *épistémologiques* de la notion platonicienne d'Idée. D'autre part, il apparaît très vite que cet accent détermine *et* est déterminé par une interprétation historique de Platon qui, précisément, ne prend pas en compte l'historicité même de sa pensée. Ces deux aspects se nourrissent l'un l'autre. Voyons cela de plus près.

Sur la théorie platonicienne des Idées selon Cohen et Natorp

[39] En 1878, Cohen publie une nouvelle étude fondatrice pour son École : «Platos Ideenlehre und die Mathematik»²⁶. À ce moment, Cohen est devenu Cohen. Il a abandonné le psychologisme historique et l'idéalisme subjectif qui planaient encore sur ses premiers écrits²⁷. Son interprétation de l'*Ideenlehre* s'en ressent. Il part toujours de la distinction entre l'εἶδος, concept socratique, et l'ἰδέα, idée platonicienne, mais son intérêt va désormais exclusivement à la «fonction proprement épistémologique des Idées, à leur rôle de critère de la vérité et de l'erreur dans le domaine du processus cognitif»²⁸. Cohen développe une conception *synthétique* de l'Idée platonicienne. Celle-ci devient lieu de synthèse entre l'activité de la pensée (le subjectif) et son contenu (l'objectif) par la grâce d'une expérience cognitive. L'idéalisation ou la ré-idéalisation de l'Idée dans le sens de l'idéalisme transcendantal est évidente.

Pour la mener à bien, Cohen s'appuie sur les mathématiques. Dans ces dernières, l'Idée se montre sous ses habits les plus critiques en tant qu'*hypothèse*²⁹. Se référant principalement au *Ménon* (86e) ainsi qu'au *Phédon* (100a-102a), Cohen souligne ce moment platonicien où l'Idée connaît sa plus forte «légitimation épistémologique» en devenant «elle-même pensée comme hypothèse»³⁰.

C'est ici que Natorp entre en jeu. La conception de l'Idée comme hypothèse traverse en effet la célèbre *Platos Ideenlehre* de 1903. Si Natorp découvre cette conception chez Cohen, il ne faut pas négliger que sa lecture de Platon diffère de celle de son prédécesseur. Dans «Platos Ideenlehre und die Mathematik», Cohen maintenait que les limites de Platon étaient dues à la pauvreté intellectuelle de son temps. Des conditions «barbares» l'auraient poussé à privilégier en définitive une

²⁶H. Cohen, «Platos Ideenlehre und die Mathematik», *Rektoratsprogramm der Universität Marburg*, Bd. I, 1878, pp. 336–366.

²⁷Cf. H. Cohen, «Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt», *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 4, 1866, pp. 403–464.

²⁸F. Fronterotta, «L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées...», p. 320.

²⁹H. Cohen, «Platos Ideenlehre und die Mathematik» [1878], p. 362 *sq.*

³⁰*Ibid.*, p. 361. Nous ne nous commentons ni le bien-fondé historique de cette identification entre Idée et hypothèse, ni ses implications techniques. Ces deux aspects ont été fort bien développés par K.-H. Lembeck dans *Platon in Marburg*, pp. 94–100.

conception de l'Idée comme entité transcendante dotée d'une existence réelle ou concrète³¹. Natorp s'inscrit en faux contre cette interprétation. En reprenant la recherche systématique, philologique et historique là où une majorité d'hellénistes l'ont laissé, il sera possible de remettre en avant la dimension originellement transcendante de la doctrine platonicienne des Idées.

Natorp accorde une grande importance à la *méthode* qui se fait jour chez Platon. Celle-ci doit conduire à voir que l'Idée, pour autant qu'elle soit comprise comme « hypothèse », n'est pas une « chose » (*Ding*) possédant un caractère ontologique déterminé. Elle représente plutôt, d'après *Phédon* 99b-100a, une « loi » (*Gesetz*) ayant pour fonction de garantir la légitimité de la sphère épistémologique ; autrement dit un principe *a priori* que la pensée découvre en elle-même et qui lui permet d'établir la vérité de la connaissance³².

Ici se devine sans peine l'interprétation ultra-théorétique dénoncée par Heidegger dans notre cours comme déjà dans les précédents. Le projet natorpien consistant à s'appuyer sur la doctrine platonicienne des Idées pour élaborer une théorie absolue est voué à l'échec en tant qu'il se fonde sur l'idée d'un « royaume des Idées » (GA60, 39). Or, chez Platon comme chez Natorp, ce *Reich der Ideen* est caractérisé par une supra-temporalité aveugle à l'historicité. Il n'envisage bien que ce qu'on peut nommer le « subsistant de l'esprit », *das Feststehende des Geistes* (τὴν ἀσφάλειαν τοῦ λόγου) (GA56/57, 20). Heidegger fuit ce subsistant de la même manière que les néo-kantiens fuient l'historique. Ce dernier est bien plutôt d'une persistance ressortissant à une certaine forme de disponibilité. Par ailleurs, Heidegger reproche à Natorp de donner le change. En prétendant approcher la pensée de Platon *génétiqument*, c'est-à-dire non comme totalité achevée mais dans le processus même de sa constitution³³, le néo-kantien laisse entendre qu'il accordera une place de choix à l'historicité immanente à cette pensée ainsi qu'à toute idée qui peut en être dérivée ; ce qui n'est pas le cas. La critique se fait encore plus nette dans l'évocation du « combat » de Platon et de ses épigones « contre le scepticisme » (GA60, 39). Il est fait référence à cette opération au travers de laquelle on « oppose au contenu de la connaissance des processus épistémologiques temporels », opposition débouchant sur la formulation d'un « concept de vérité conçu comme validité en soi de propositions théorétiques » (GA60, 39). La clé de cet argument pourrait bien se trouver dans l'interprétation natorpienne du *Protagoras*, dialogue expressément cité par Heidegger (GA60, 39).

La lecture natorpienne du Protagoras

[39] Commençons par répéter que le néo-kantien entend marquer sa différence d'avec les approches philologiques en n'accordant qu'un crédit limité aux paramètres externes à l'ouvrage, c'est-à-dire aux critères historiques. Sa lecture se revendique

³¹ *Ibid.*, p. 365 sq.

³² P. Natorp, *Platos Ideenlehre* [1903], par ex. pp. 154–155 et p. 410 sq.

³³ *Ibid.*, p. v.

foncièrement philosophique en ceci qu'elle entend puiser dans le seul *contenu* du *Protagoras* et des dialogues en général les outils nécessaires à leur explicitation. Cette auto-détermination avancée dans l'introduction de la *Platos Ideenlehre* semble bien être ce dont Heidegger nous entretient. Natorp est interpellé par le paradoxe du *Protagoras* selon lequel, après Protagoras, Socrate lui-même en vient à se contredire. Son interprétation vise à surmonter cette contradiction, plus exactement à réinscrire le dialogue dans une perspective génétique censée lui rendre sa cohérence interne comme sa place au sein des dialogues.

Natorp est ainsi conduit à mettre l'accent sur la doctrine des Idées, au cœur de la philosophie platonicienne. Son premier objectif : interpréter la voie qui mène de la découverte socratique du « concept » à l'élaboration platonicienne de la notion d'« idée » comprise comme principe unificateur. Natorp met en avant la dimension *logique* de cette voie. Dans cette perspective, il s'agit d'abord de resituer le *Protagoras* comme suivant immédiatement l'*Apologie* et le *Criton*, abordant respectivement la question du non-savoir ou de la nescience socratique et l'idée que l'action morale et l'action artistique dépendent entièrement du savoir. Le *Protagoras* doit précisément venir éclairer et même transformer deux questions liées : a) comment passer du non-savoir à la connaissance d'une part ? ; b) comment affirmer que cette connaissance conditionne l'action morale et technique d'autre part ? Le questionnement se présente donc comme doublement transcendantal.

La cadre de l'interrogation natorpienne est, à l'expression près, celui que décrit Heidegger. Ce dernier constate en effet comment la « pensée théorétique joue un rôle fondateur chez les Grecs » et comment, « dans la mesure où tout n'est qu'en tant qu'il est connu, l'action morale et la création artistique et pratique, en raison de cette position du théorétique, sont reliées à une réalité idéale de normes et de valeurs » (GA60, 39). Il ajoute que le « primat du logique (théorétique) se reconnaît dans le rapport de Platon à Socrate, plus exactement dans l'explication du principe » proprement platonicien d'après lequel « "la vertu est savoir" » (GA60, 39). Si l'on avait encore des doutes sur le fait Natorp était bien la cible de la critique heideggérienne, ils sont désormais levés. Ceci dit, il n'est pas inutile de s'intéresser de plus près à l'argumentation natorpienne ; le propos de Heidegger n'en deviendra que plus clair.

Relevant le contraste entre le maître et son disciple, Natorp explique que Platon ne veut pas simplement parer aux insuffisances de la pensée socratique : il veut en outre prendre Socrate au mot et démontrer que la nécessité de définir les concepts ainsi que leur unité conduit inéluctablement à valoriser la notion de *connaissance*. Par conséquent, si la « vertu est savoir » ou connaissance, l'Idée du Bien qui préside à la vertu est elle-même une connaissance absolue : « selon Platon, une vie vertueuse n'est possible qu'à travers le savoir » (GA60, 39–40). L'idée du Bien est fondamentalement connectée à l'Idée du Vrai. La question demeure néanmoins de savoir comment définir cette connaissance idéale absolue et comment la communiquer. À en croire Natorp, la solution serait donnée à travers le *Ménon* et sa réélaboration de la doctrine de la réminiscence (81a5–86c2). Cet aspect n'a nullement échappé à Heidegger. S'interrogeant sur la question de la connexion entre monde

sensible et monde intelligible, celui-ci fait explicitement mention de l'« ἀνάμνησις » (GA60, 40).

Natorp y voit les racines de la doctrine transcendantale de l'a priori : situer la source de la connaissance dans le moi permet à Socrate – au Socrate de Platon – de s'arracher au monde sensible, comme l'a priori permet à Natorp de s'arracher à l'empirisme. La réminiscence est conçue comme un « processus cognitif logico-rationnel *a priori* par le truchement duquel le sujet de la connaissance identifie, dans les Idées, les structures mêmes de la pensée et de la vérité »³⁴. Définissant l'Idée comme un principe s'accomplissant au sein d'un processus éternel de la pensée³⁵, Natorp voit en la réminiscence le moyen de faire retour au *commencement* logico-théorique de cette pensée possibilisant l'expérience.

Puisque Heidegger ne nous y invite pas, nous n'en dirons pas plus sur l'interprétation relativement technique de la doctrine de la réminiscence développée par Natorp. De même, nous n'évoquerons pas l'autre thèse citée par notre cours, celle de « l'infusion » (*Einformung*) de l'historique dans la réalité, qui renvoie peut-être à l'interprétation marbourgeoise de la μέθεξις. Au lieu de cela, retenons qu'avec son interprétation du *Protagoras*, Natorp symbolise la « chute dans la philosophie platonicienne » en général (GA56/57, 20). En intellectualisant la réalité à outrance, le néo-kantien s'en éloigne plus qu'il ne s'en rapproche. Et c'est ainsi que « l'historique n'est plus que secondaire » (GA60, 40)³⁶.

Facit : le néo-kantisme de Marburg, l'histoire et la philosophie de l'histoire

³⁹¹ La critique de la voie platonicienne ressortit donc principalement à une remise en cause de la théorisation totale programmée par le néo-kantisme de Marburg. Platon est vu comme le précurseur des néo-kantiens, ou les néo-kantiens comme les successeurs de Platon. D'aucuns s'étonneront que Heidegger identifie à ce point l'épistémologie platonicienne et l'épistémologie néo-kantienne. En attribuant à Platon la paternité de l'intellectualisation sans bornes de la philosophie, notre penseur tend à négliger l'idée directrice de la pensée platonicienne et de la philosophie grecque dans son ensemble : la παιδεία³⁷. Or, cette idée n'est pas sans lien avec la manière dont Heidegger conçoit la philosophie à cette époque.

³⁴ *Ibid.*, pp. 28–41 et pp. 215–235.

³⁵ Cf. P. Natorp, « Zu Cohens Logik » [1902], in H. Holzhey (Hg.), *Cohen und Natorp*, Bd. II, Basel/Stuttgart, Schwabe, 1986, p. 17.

³⁶ Peut-être doit-on remercier Natorp d'avoir favorisé le passage « d'une exposition métaphysique de l'historique, qui reste tournée vers l'objet, à une exposition transcendantale, qui se désintéresse du contenu objectif de la connaissance pour se concentrer sur la logique de sa progression » (F. Fronterotta, « L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées... », pp. 328–329). Mais si la séparation d'avec le plus simple historicisme est au prix d'une logicisation de l'historique, elle n'a finalement qu'une portée très limitée. Il est même légitime de se demander si elle n'est pas plus néfaste que ce à quoi elle se substitue.

³⁷ Cf. R. Petkovsek, *Le statut existentiel du platonisme*, pp. 80–81.

Certes, il y a bien chez Platon quelque chose comme un passage du *mythos* au *logos* (*Sophiste* 242c8 sq.); mais celui-ci ne signifie pas nécessairement que le disciple de Socrate envisage une philosophie exclusivement épistémologique. C'est bien plutôt Natorp qui a cherché à discréditer le « vêtement mythique », à le réduire à un « simple ornement poétique » enrayant la « production pure » des Idées et devant, pour cette raison, être congédié³⁸.

Heidegger attribue-t-il à Platon des dérives qui sont le fait des seuls néo-kantiens ? Cette question n'est pas la nôtre. Elle indique cependant que Heidegger procède à des lectures de la tradition non pas arbitraires mais *orientées*. Pourquoi remonter à Platon pour stigmatiser la théorétisation de la philosophie alors même que l'illustre philosophe grec semble n'en porter qu'une responsabilité limitée ? Tout simplement car rien de ce qui est à ce jour ne serait arrivé si Platon et le platonisme ne portaient pas en puissance cette tendance à la théorétisation. En ratifiant l'auto-interprétation de Cohen et Natorp selon laquelle ils ne font qu'activer un processus latent dans la pensée platonicienne, Heidegger se donne les moyens de sa critique et les meilleures chances de la faire aboutir.

À partir de là, nous pouvons revenir vers le problème de l'histoire et de la philosophie de l'histoire dans le néo-kantisme de Marburg. Cohen et Natorp n'y ont jamais consacré aucune étude dédiée. En pleine crise de l'historisme, c'est étonnant. Pourtant, Natorp avait à ce sujet un avis tranché qui n'a jamais varié. Hérité des sommités académiques de la recherche historique qu'étaient à son époque Brandis, Boeckh et Zeller³⁹, cet avis dit en substance ceci : la philosophie de l'histoire n'est rien sans la philosophie, la philosophie de l'histoire n'est rien d'autre que la philosophie. Brandis, Boeckh et Zeller estiment en ce sens que la recherche historique s'effectue au moyen d'une conceptualité fondée à même la chose en soi, radicalement anhistorique⁴⁰. Natorp creuse le même sillon en écrivant :

« La question : y a-t-il une recherche historique de nature philosophique ? Équivaut à la question : y a-t-il une investigation de l'histoire en état de se procurer les concepts de la chose dont elle écrit l'histoire ? Des concepts sous lesquels ce qui est historiquement transmis se laisse rassembler dans l'unité de la vision spirituelle dont parle Platon en invoquant l'*o sunoptikos dialektikos* ? De la réponse à cette question dépend le droit de l'histoire à se nommer science ; manifestement, un simple savoir des faits sans le lien [*Band*] de la loi [*Gesetz*] ne mérite pas ce nom »⁴¹.

La glose est rhétorique car, à l'évidence, les concepts en question ne sont rien d'autre que des formes modernes des Idées platoniciennes. Et nous pouvons approfondir la position singulière de Natorp en nous tournant vers l'essai « Über Philosophie, Geschichte und Philosophie der Geschichte » de 1908⁴². C'est peut-

³⁸ P. Natorp, *Platos Ideenlehre* [1903], p. 36 et p. 145.

³⁹ K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg*, p. 351.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 352–354.

⁴¹ *Nachlass* Natorp, Universität Marburg, Hs 831, B 13 ; cité par K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg*, p. 352.

⁴² P. Natorp, « Über Philosophie, Geschichte und Philosophie der Geschichte », *Historische Zeitschrift*, 100, 1908, pp. 564–584.

être bien le seul texte s'affrontant un tant soit peu à la question placée au cœur du chapitre de Heidegger. Tout en reconnaissant l'élan vital permis par la découverte de la conscience historique dans le monde philosophique, Natorp critique l'un des pionniers de son exploration, à savoir Dilthey : « La conscience historique ne se fait philosophique qu'en tant que, même historique, elle ne reste pas dans le temps, mais cherche à s'élever au-dessus de lui »⁴³. Déclaration fracassante, qui se lit en même temps comme un désaveu de la tendance dominante de l'historisme. Natorp ne craint pas que la conscience philosophique ne soit pas assez historique, mais que la conscience historique ne soit pas assez philosophique. Aux yeux des néo-kantiens, il est indispensable de revenir à la philosophie « pure » afin de retrouver l'origine non historique de ce dont traite la conscience historique. Comble de l'affaire : au moment même où Heidegger s'attèle à détruire la voie platonicienne ressuscitée par Natorp, ce dernier donne à l'Université de Marburg un cours sur Platon qui réaffirme la primauté des Idées sur l'historique⁴⁴. Quant à savoir comment Natorp, deux ans plus tard, se laissera impressionner par le rapport qui portera bientôt son nom alors même que l'historique y tient une place centrale, cela reste un mystère⁴⁵.

2. *Le se livrer radical*

Après la voie platonicienne, Heidegger se tourne vers celle dite du « *se-livrer radical* ». À première vue, Spengler y règnerait en maître (GA60, 38). Cependant, une lecture attentive indique que le nom de Spengler n'apparaît pas immédiatement. Les premières réflexions dévolues à cette nouvelle voie portent sur les cadres que partagent les trois voies examinées. Heidegger anticipe en quelque sorte sur la troisième voie, celle du compromis entre la voie platonicienne et celle du se-livrer radical. C'est du moins ce que semble montrer la présence de Dilthey, Simmel, Rickert et Windelband dans cette sous-partie en dépit du fait qu'ils soient en début de paragraphe pris comme exemples de la troisième voie (GA60, 38). Rien d'étonnant cependant, cette troisième voie empruntant, en sa qualité de moyen terme, autant à la voie platonicienne qu'à celle du se-livrer radical. Reconnaissons toutefois que les trois voies sont entrelacées à tel point qu'il est parfois difficile de les distinguer. Aussi, respectant le développement du propos heideggérien, nous tenterons d'abord de cerner les idées communes à Dilthey, Windelband, Rickert, Simmel et Weber – lesquelles sont incluses pour une part dans (B) – la partie initialement consacrée au se-livrer radical de Spengler, pour une autre dans (C) – la partie qui les concerne en propre. Puis nous nous pencherons sur Spengler afin de mettre au jour la vraie nature du se-livrer radical. L'analyse se limitera toutefois à dégager le sens général

⁴³ *Ibid.*, p. 577.

⁴⁴ Cf. K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg*, pp. 392–393 (cours non publié, *Nachlass*, Hs 831 B 6).

⁴⁵ Cf. NB ; HRB, p. 18 : « Ce que vous avez dit un jour de Natorp : que vous étiez les meilleurs amis mais néanmoins les plus vifs adversaires, je voudrais en quelque sorte le reprendre à mon compte ».

de cette structure, puisque le § 9 consacré aux tendances à sécuriser y revient plus longuement.

À l'origine : un vice de forme chez le premier Dilthey

^[40] Considérons donc la seconde voie. Heidegger en situe l'origine dans l'*Einleitung* de Dilthey (GA60, 40). Notre penseur sait tout ce que les sciences de l'esprit lui doivent. Pourtant, il peut difficilement se cacher que si le premier Dilthey, celui de l'*Einleitung*, fait œuvre de pionnier, le second, celui de l'*Aufbau*, est le plus fructueux dans la perspective de fondation de la phénoménologie herméneutique. Ceci ne doit pas nous étonner, car le second Dilthey a enfin pris ses distances vis-à-vis de l'épistémologie et cherche désormais à interpréter la vie à partir d'elle-même (GA59, 154). Ici, Heidegger stigmatise la posture épistémologique propre à l'*Einleitung* diltheyenne. En s'efforçant de sécuriser le savoir au moyen d'une philosophie comme « savoir du savoir » et non de la vie factico-historique, le premier Dilthey a échoué à « déterminer le concept de philosophie depuis son motif authentique » (GA59, 153). Pour Heidegger, ceci est d'autant plus regrettable que cette idée aura un grand retentissement. La « conception radicale du problème » de l'historique dans l'*Einleitung* de 1883 ne tardera pas à déterminer la « philosophie de l'histoire de Windelband et Rickert » qui, d'après une formule un peu cavalière de notre penseur, n'est que la « considération formelle et évidée des points de vue déjà mis en exergue par Dilthey » (GA60, 40).

De Dilthey à Rickert en passant par Simmel

^[41] Dilthey est aussi bien la source à laquelle s'abreuve la philosophie de l'histoire de Simmel, dont les préoccupations sont déjà celles de l'*Einleitung* de 1883 (GA60, 40). Heidegger cite l'ouvrage qui jouissait encore d'une certaine réputation à l'époque et dont le titre exact est *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. Il mentionne semble-t-il les trois éditions existantes, datant respectivement de 1892, 1905 et 1907⁴⁶. D'après les références au texte, nous pouvons affirmer qu'il travaille avec la seconde ou la troisième édition. Pour exemple, la notion discutée de « matière » (*Stoff*) se trouve dans l'introduction à la seconde et à la troisième édition, et non dans celle à la première.

Partons de la question posée initialement par Simmel lui-même et qui peut selon notre philosophe être reformulée comme suit : « comment la “matière” de la réalité immédiate devient-elle la formation théorétique que nous nommons “histoire” » (GA60, 41) ? Pour y répondre, Heidegger nous invite à examiner ce qui fait appar-

⁴⁶G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1892, zweite, völlig veränderte Auflage 1905, erweiterte Auflage 1907. Nous citons l'édition de 1905.

emment la particularité de l'approche simmelienne, en l'occurrence le traitement du problème de l'histoire « en termes de psychologie de la connaissance » (GA60, 41).

Pour Simmel, la science historique a pour principale mission d'explicitier et de légaliser la relation entre l'a priori et le fait historique, c'est-à-dire de montrer comme le *Dasein* est relié à – et déterminé par – l'inamovible et intangible d'une part, et à l'effectivité toujours mutante d'autre part⁴⁷. Cette méthode lui semble à même d'« unir la validité des lois psychologiques avec l'unicité de l'individu historique »⁴⁸. Bien qu'en désaccord avec Simmel sur le fond, Heidegger ne semble pas nier l'équilibre qui se fait jour dans son système, moins rigide que celui de Rickert (GA60, 41 ; GA59, 69). L'arrière-fond *lebensphilosophisch* de la réflexion explique dans le même temps qu'il le rapproche de Dilthey (GA60, 40)⁴⁹. Cependant, rien de cela ne devrait faire oublier que Simmel est en guerre contre l'historique au même titre que les autres.

Heidegger se charge ainsi d'expliquer comment ce que Simmel nomme la « matière primaire » faisant le sujet de l'histoire fait l'objet d'un « processus formatif » en étant en quelque sorte reconduit à et travaillé par l'a priori psychologique (GA60, 41)⁵⁰. C'est le concept-clé d'« effectivité » (*Wirksamkeit*) qui va permettre de comprendre comment l'histoire émerge dans la corrélation, au sein même de l'expérience du « Je », entre l'intérieur et l'extérieur⁵¹. L'effectivité est ce qui relie originellement l'advenir intérieur et l'advenir extérieur. Elle est en outre cela même qui, par et dans un processus formatif, est susceptible de se transformer en connaissance. Si l'on devait détailler davantage le processus formatif à l'œuvre dans cette configuration, on dirait qu'il convient d'abord d'expliquer comment la « connaissance historique trouve sa matière » dans « l'événement instantané en tant que tel », avant de montrer que c'est cet événement lui-même – par définition subjectif – qui « active les formes aprioriques de compréhension »⁵². Les lois historiques nouvellement découvertes et les catégories qu'elles dessinent sont interprétées comme une « systématisation ou réalisation logique » de ce que le matériel contient d'historique, c'est-à-dire de ce qu'il y a d'événementiel dans son effectivité factuelle ou sa factualité effective⁵³.

C'est à partir de cette interprétation que Simmel pense les « processus psychiques individuels »⁵⁴. Or, le « processus *formatif* » faisant l'objet de l'analyse heideggérienne est justement considéré par Simmel comme un processus psychique où la matière se trouve saisie et psychologiquement transformée (GA60, 41). Ce processus, précise Simmel, n'a lieu que dans le cadre de l'histoire : en elle, il ne s'agit pas

⁴⁷ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Les premiers cours de Freiburg suggèrent assez souvent cela dans les contextes les plus divers. Voir par exemple GA58, pp. 9–10, 155, 160, 253, et GA59, p. 15 et 77.

⁵⁰ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* [1905], p. 2.

⁵¹ *Ibid.*, p. 6 et p. 9.

⁵² *Ibid.*, p. 26.

⁵³ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 27–30.

seulement de reconnaître le connu, mais également de connaître le voulu et le senti, ce qui implique une saisie non purement cognitive, mais cognitivo-psychologique. Aussi la vérité du produit issu du processus formatif qui construit l'histoire n'est-elle garantie qu'en tant qu'elle se présente comme l'œuvre d'une subjectivité créatrice qui se saisit des images passées pour en faire des images présentes et les valide par une reconduction à la source a priori de toutes nos représentations (GA60, 41). Séduisante sur le papier, cette idée ne convainc guère Heidegger. Pourquoi donc ? Parce que Simmel pense cette actualisation de la matière du passé en présent historique en termes de « mise en ordre théorétique des éléments de la vie »⁵⁵. Au lieu de creuser la « distance entre le vécu et sa formation épistémologique » comme notre penseur cherche à le faire, Simmel emploie tous ses efforts à réduire et, pour toute dire, à supprimer cette distance⁵⁶. Certes, contre Ranke, Simmel insiste sur le fait que l'opération décrite n'entraîne en rien la disparition du sujet réel de l'histoire. Mais il ne maintient la subjectivité historique qu'en tant que point à partir duquel il est possible de saisir le nécessaire, c'est-à-dire ce qui ne relève plus de cette subjectivité et qui n'est donc plus proprement historique mais plutôt mesure de l'histoire⁵⁷.

En résumé, la stratégie simmélienne consiste à penser l'unité du sujet d'une part, celle de l'objet d'autre part, puis à tracer une ligne épistémologique permettant de les relier le plus sûrement possible. En définitive, il n'est pas étonnant que Simmel reprenne à son compte l'image de l'Idée platonicienne. Quant à l'artiste comme métaphore du créateur de l'histoire et de son sens, Simmel dit qu'« il ne sombre pas dans la réalité de son objet, mais rejoint son "Idée" »⁵⁸. Tout est affaire de *reconnaissance* historique, un autre nom pour réminiscence. Il s'agit de passer outre la « réalité trouble de l'advenir psychique » pour se remémorer ce qu'on « partage avec lui » et qui n'est autre que « ce qu'il signifie d'universellement compréhensible »⁵⁹. Cette rechute dans une certaine forme de platonisme suffit à discréditer Simmel et à le ranger parmi les adversaires de l'historique.

Cependant, Heidegger fait un réel effort pour cerner comment il ne promet pas tant la bivalence de la réalité en soi que celle de sa saisie : « Comment se fait-il, écrit Simmel, que la réalité soit tantôt appréhendée de manière naturelle-scientifique, tantôt historiquement ? » (GA60, 41–42). Sur ce point, sa position est aussi singulière que problématique. Travaillant à dégager sa doctrine de l'a priori psychologique, il ne cesse de souligner que les propos tenus par Kant sur les sciences de la nature valent aussi bien pour les sciences historiques et le connaître spécifique qui peut légitimement en être dérivé⁶⁰. Soit. Mais y a-t-il alors encore une réelle distinction entre *Natur-* et *Geschichtswissenschaft* ?

En pointant la question des deux types – naturel-scientifique *et* historique – de saisie de la réalité, Heidegger fait signe vers Rickert. Plus haut, il notait à quel point

⁵⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 62 (entre autres exemples).

Rickert et Simmel étaient proches, tout en soulignant que le premier travaille avec une « logique de l'exposition conceptuelle », tandis que le second lui préfère une approche « épistémologico-psychologique » (GA60, 41). Avec Simmel, il est certes d'avis que l'abstraction inhérente au système logique prôné par Rickert présente de sérieux dangers, dont celui d'oblitérer l'individualité qui, envers et contre tout, doit demeurer au centre de la recherche historique. Contre Simmel, Heidegger semble dire que Rickert, lui, n'a jamais transigé avec la séparation de la nature et de l'histoire. Et pour cause : il prétend travailler en amont.

Simmel, derechef, et Meyer

[42] Nous devons maintenant nous interroger sur la référence heideggérienne à l'ouvrage de l'historien Eduard Meyer (1855–1930) intitulé *Zur Theorie und Methodik der Geschichte* au cœur de son exposé de la réflexion simmeliennne. Meyer rend hommage au Rickert des *Grenzen*, d'après lequel il n'existe pas de lois historiques universelles mais seulement des lois historiques individuelles, adaptées à chaque situation particulière⁶¹. Simmel et Rickert se rejoignant sur ce point, Heidegger n'oppose pas frontalement Meyer à Simmel mais suggère au contraire que l'historien et le philosophe ont des conceptions similaires du sujet discuté. Meyer explique en effet que

« toute histoire est présentation de processus, plus exactement de transformations qui prennent place dans le temps. Au moment où il en vient à être connu, l'objet de l'histoire est toujours passé; il n'existe plus, seules ses répercussions peuvent encore exister [...] N'importe quel objet du monde de l'expérience, en tant qu'il subit des transformations, peut devenir objet de l'histoire [...] Mais dans un sens plus restreint et plus spécifique, nous ne comprenons par histoire que l'histoire de processus qui se déroulent chez l'homme »⁶².

Meyer établit que toute histoire ou toute philosophie de l'histoire qui entendraient s'imposer en négligeant les processus humains serait vouée à l'échec. Le savoir historique, c'est avant tout celui des processus, car il n'existe pas de réalité en dehors de ceux-ci. Nous sommes en plein dans le sujet. Le confirme cet extrait de la page citée par Heidegger :

« Le nombre des processus est à chaque moment infini [...] ; ces processus ne sont jamais reconnaissables dans leur totalité. Si quelques-uns d'entre eux peuvent devenir objets de l'histoire ? Cela dépend d'abord du moment extérieur, de ce qu'il y en a à recevoir ; selon, ils deviendront ou ne deviendront pas des objets de cognition pour la présentation historique [...]. La présupposition externe de toute histoire est donc la disponibilité du matériel historique [...]. Mais ce matériel est pour l'historien des valeurs très différent : une grande part peut être laissée de côté et ne pas être prise en compte, une autre peut ne faire l'objet que d'un rapide survol. Ainsi se profile la question fondamentale : *quels processus, parmi ceux dont nous avons des traces, sont historiques ?* [...] Si nous cherchons d'abord une réponse générale à cette question, alors celle-ci ne pourra être que la suivante : *n'est histo-*

⁶¹ E. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte: geschichtsphilosophische Untersuchung*, Halle a. d. S., Niemeyer, 1902, p. 25.

⁶² *Ibid.*, p. 35.

rique que ce qui est effectif ou qui l'a été. Cela qui est effectif, nous en faisons d'abord l'expérience dans le présent, dans lequel nous percevons immédiatement son effet ; nous pouvons cependant en faire également l'expérience à l'aune du passé, dont un certain moment peut être extrait et pour ainsi dire actualisé. Dans les deux cas, il y a une masse d'états, *i.e.* d'effets devant nos yeux ; le questionnement historique est : à quoi aboutissent ces effets ? À ce que cela que nous reconnaissons comme fondement d'un tel effet est un événement historique »⁶³.

Entre Meyer et Simmel, difficile de savoir lequel a influencé l'autre⁶⁴. Il est tout de même possible de percevoir que notre philosophe en appelle à Meyer pour deux raisons.

1) Premièrement, il s'agit d'éclairer la position de Simmel. Ce sont bien les processus et leurs effets qui font l'objet de la recherche historique. Ici, Simmel et Meyer sont en plein accord. Le premier va pourtant se démarquer du second en établissant que la somme des processus et des effets n'est pas identique au sens historique. Ils ne *sont pas* le sens historique en et pour lui-même. En réalité, Meyer ne s'exprime pas clairement à ce sujet, mais Heidegger aura noté qu'il ne thématise pas la notion de *sens historique*. Lorsqu'elle apparaît, elle renvoie toujours à la description historique et non à l'interprétation philosophique comme c'est le cas dans le troisième chapitre des *Probleme* de Simmel. Par où ce dernier peut soutenir que les processus et les effets ne sont pas le sens historique mais le produisent. Les processus accouchent du sens historique, ils le libèrent. Bien sûr, le sens historique provient des processus, prend ses racines en eux. Mais une fois produit, il existe de manière autonome. Simmel le considère comme ultimement détachable du matériel, tandis que Meyer le voit rester éternellement prisonnier du fait.

2) Dans le cadre de la question de l'émergence du sens historique, Heidegger fait référence à la théorie simmelienne de l'« intérêt » (GA60, 42). Cette théorie stipule que la « somme des processus ne peut être conçue comme réellement effective que lorsque un intérêt est là, qui permet de manifester l'effectivité de l'effet » (GA60, 42). Or, il se trouve que cette théorie est également présente chez Meyer. Selon ce dernier, le critère de l'effectivité n'est pas assez sélectif : il nous laisse encore devant une somme infinie de processus. Il faut donc se demander quel autre critère peut permettre à l'historien de procéder à une sélection féconde. Réponse : « la sélection repose sur l'*intérêt historique*, un intérêt dont le développement a un effet sur le présent »⁶⁵. Mais tandis que Meyer confond cet intérêt historique avec celui de la *science* historique elle-même, Simmel le déclare « non-théorétique » et lui confère un tour psychologique⁶⁶. Ce qui nous pousse vers la connaissance ne peut pas être lui-même de l'ordre de la connaissance, mais doit au contraire relever d'une « impulsion de la volonté et d'un sentiment de valeur »⁶⁷. Il faut donc en premier lieu être

⁶³ *Ibid.*, pp. 36–37.

⁶⁴ L'étude de Meyer date de 1902 et les *Probleme* de Simmel de 1892. Pour ces derniers, Heidegger utilise néanmoins l'édition de 1905, entièrement refondue.

⁶⁵ E. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte* [1902], p. 37–38.

⁶⁶ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* [1905], p. 118.

⁶⁷ *Ibid.*

affecté par le contenu du processus, pour que celui-ci puisse être éventuellement qualifié d'historique.

Simmel disserte abondamment sur l'importance de cet être-touché par la matière première de l'expérimenter dans le troisième chapitre des *Probleme*. Mais, Heidegger l'a noté, il équilibre la situation en mettant au jour une autre dimension nécessaire à l'historicisation d'un processus. L'intérêt historique conduisant à décider de ce qui sera objet de l'histoire et de la philosophie de l'histoire comporte « deux principales directions qui doivent toujours aller ensemble afin que quelque chose comme l'histoire puisse émerger » (GA60, 42).

D'une part, nous venons de le voir, il est toujours intérêt pour la matière du processus en tant que telle, c'est-à-dire « intérêt porté au contenu de la réalité historique »⁶⁸. Les concepts méthodiques qui permettent de ciseler la réalité sont enracinés dans la *praxis* et ne sont pleinement compréhensibles qu'en regard de celle-ci. Le droit, l'art et plus encore la religion contiennent des motifs effectifs. En fonction de la manière dont notre subjectivité est affectée par leur effectivité, elle privilégiera tel ou tel élément de la matière ou contenu de la réalité historique⁶⁹. C'est l'affect, et non le connaître, qui est à la base de la recherche historique. Du point de vue du savoir, tout est intéressant. Seule une pulsion anté-scientifique absolument subjective peut décider de ce que nous *voulons* savoir.

D'autre part, l'intérêt historique n'est bien entendu jamais intégralement émotionnel. Il a une logique spécifique, mais une logique tout de même. Un intérêt historique ne peut être pleinement réalisé qu'en regard de la nature du contenu sur lequel il jette son dévolu. C'est la raison pour laquelle l'intérêt historique est toujours simultanément « intérêt porté à la réalité du contenu historique » – ce que Heidegger nomme son *Wirklichsein* (GA60, 42)⁷⁰. Nous ne intéressons pas au contenu uniquement parce qu'il nous touche ou parce qu'il se distingue des autres par son originalité, mais plus essentiellement « parce qu'il est là, parce qu'il a la forme de la réalité » et qu'il s'impose littéralement à nous⁷¹. En résumé, l'intérêt pour la réalité du contenu historique n'est pas historique jusqu'à ce que le chercheur l'ait reconduit à l'impulsion subjective qui l'a amené à s'intéresser à tel processus plutôt qu'à tel autre. Et inversement, l'intérêt pour le contenu de la réalité historique ne vaut que s'il vise un processus qui n'est pas pure fantaisie mais dont on peut montrer la réalité ontologique, la forme qui lui donne la possibilité d'être l'objet d'un intérêt.

C'est ainsi que s'achève le long détour par Simmel en plein milieu d'une partie censée parler de Spengler. Retenons ceci d'extraordinaire que, chez Simmel, un « intérêt *historique* » peut se manifester sans jamais que l'historique comme tel soit effleuré (GA60, 42).

⁶⁸ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* [1905], part. pp. 121–127.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 125–126.

⁷⁰ *Ibid.*, part. pp. 131–135.

⁷¹ *Ibid.*, p. 135.

Spengler atypique

^{142]} Heidegger finit tout de même par se pencher sur le penseur incarnant le se livrer radical, en l'occurrence Spengler. Outre des références plus ou moins appuyées dans les premiers cours de Freiburg⁷², nous savons que notre philosophe a, le 14 avril 1920, tenu à Wiesbaden une conférence intitulée «Oswald Spengler und sein Werk "Der Untergang des Abendlandes"». Il semble qu'aucune copie n'en ait été conservée, mais à lire comment Heidegger en parle dans une lettre adressée à Jaspers le 21 avril 1920, rien n'interdit de penser qu'il s'est vu imposé ce thème ou du moins qu'il a tôt regretté de l'avoir choisi : «Très cher Professeur, c'est seulement maintenant, après en avoir terminé avec mes ennuyeuses conférences sur Spengler, que je trouve le temps d'écrire» (HJB, 15). Ce témoignage ne doit cependant pas masquer que la relation de Heidegger à Spengler est faite d'autant d'attraction que de répulsion. Il en est ainsi pour deux raisons. La première tient à l'impact extraordinaire de l'*opus magnum* de Spengler sur la situation intellectuelle et culturelle de l'époque : Heidegger en est impressionné. La seconde a trait à la platitude et aux errements de ses méthodes et de ses résultats : Heidegger s'en irrite. Löwith et Gadamer ont vu juste sur un point : Heidegger souhaitait à sa philosophie un *effet* plus proche de celui provoqué par le livre de Spengler et les travaux des théologiens dialectiques tels Barth et Gogarten, que celui, stagnant, induit par les grandes œuvres de Dilthey, Rickert, Simmel ou encore Troeltsch. Mais à y regarder de près, l'essai de Spengler n'est ni plus ni moins qu'une radicalisation du libéralisme historique de ces vieux mandarins.

Comme attendu, Heidegger se réfère directement et exclusivement à *Der Untergang des Abendlandes*. À l'époque où paraît le premier volume de cet ouvrage (1918), le seul auquel Heidegger ait pu avoir accès – le second n'ayant paru qu'en 1922 –, Spengler est encore un inconnu ou presque. Cela ne va pas durer. Les cercles académiques se saisissent très vite de ce premier essai. Simmel⁷³ et Gogarten⁷⁴ le célèbrent alors même que la méthodologie employée va contre la leur. Rickert⁷⁵ et Troeltsch (TGS III, IX) le conspuent. Tout le monde lui reconnaît certains mérites, mais il ne se trouve personne pour adhérer simultanément au contenu et à l'esprit singulier qui l'anime. Heidegger ne fait pas exception à la règle. À ses yeux, la tendance propre à Spengler se définit avant tout en ce qu'elle accorde un crédit démesuré à la science historique. Celle-ci est tenue d'emblée pour «sûre» ou «fiable» (GA60, 43). Il s'agit d'une tendance «nouvelle» et même inédite, dont Heidegger s'étonne qu'elle n'ait pas reçu l'accueil qu'elle aurait mérité de la part de la *Geschichtswissenschaft* institutionnalisée (GA60, 43). Après tout, le but de Spengler n'était-il pas «d'élever l'histoire au rang de science, tout comme la première génération de l'École historique du XIX^e siècle l'avait souhaité» (GA60, 43) ?

⁷² Cf. GA59, pp. 16–18, p. 130, pp. 176–178 ; GA60, pp. 31–54 ; GA61, p. 75 ; GA63, pp. 39–40.

⁷³ Heidegger déplore que Simmel ait qualifié le livre de Spengler «de philosophie de l'histoire la plus importante depuis Hegel» (GA59, p. 17).

⁷⁴ Cf. F. Gogarten, «Zwischen den Zeiten», *Die Christliche Welt*, 34, 1920, col. 374–378.

⁷⁵ Cf. H. Rickert, *Die Grenzen* [1921], p. 478.

Notons d'abord que si la tendance de Spengler à voir dans la science historique une discipline stable est nouvelle, c'est parce qu'elle va en un sens à l'encontre des théoriciens de la *crise* de l'historisme. Ceux-ci se plaignent de l'instabilité chronique de la science historique, mais ce sont eux, et même les plus philosophes parmi eux, qui ne cessent de remettre ses méthodes en question.

Spengler et ses lecteurs les plus conséquents ont des avis divergents quant à la fiabilité de la science historique : le premier pense qu'elle est atteinte, les seconds qu'elle est encore à atteindre. Ils n'en poursuivent pas moins le même objectif. Au fond, les uns et les autres veulent trouver le moyen de sécuriser la méthodologie de la science historique et celle de la philosophie de l'histoire une fois pour toutes, afin de mieux se prémunir contre le caractère inquiétant de l'histoire elle-même (GA60, 42). Ce qui distingue Spengler, c'est qu'il ne *doute* pas de la capacité de sa philosophie de l'histoire à résoudre ce problème, tandis que les autres multiplient les précautions et laissent ainsi apparaître une faille sécuritaire là-même où ils voudraient garantir une certaine étanchéité méthodologique. Dès lors, il n'est pas surprenant que Heidegger s'amuse de ce que l'*opus* de Spengler ait été si mal reçu par les théoriciens de l'histoire, au premier rang desquels les néo-kantiens.

En déclarant que Spengler donne aux penseurs de la crise ce qu'ils réclament, Heidegger fait bien sûr preuve d'ironie (GA60, 43). Il est parfaitement conscient du décalage de Spengler vis-à-vis de ses contempteurs : ses idées « rompent avec le style de la théorie de l'histoire d'avant-guerre, caractérisé par son épistémologie prudente qui s'inspire de la pensée critique »⁷⁶. De plus, les réactions suscitées par *Der Untergang* parmi les théoriciens de l'histoire de l'époque – ceux de la troisième voie – sont parfaitement connues de notre penseur, nous aurons l'occasion de le vérifier.

Spengler et/ou Simmel : vision(s) de l'histoire

¹⁴³ Au semestre précédent, Heidegger faisait remarquer que Simmel encensait l'ouvrage de Spengler (GA59, 15). Il précise maintenant que « Spengler voit le défaut de la science historique là où Simmel voit son avantage, c'est-à-dire dans le fait que l'histoire soit toujours formée à partir d'un point de vue déterminé » (GA60, 43). Pour Spengler, il conviendrait de rendre la science historique indépendante du conditionnement historique par le présent. Comprenons que le « point de vue déterminé » dont Heidegger fait le cœur du différend entre Simmel et Spengler n'est pas celui de l'individuel vanté par Simmel – Spengler admet sans réserve qu'il faille partir du *Dasein*⁷⁷ – mais celui de la conscience historique, devenu le canon inévitable de toute compréhension de l'histoire. Heidegger s'appuie sur les premiers

⁷⁶J. A. Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, pp. 116–117 ; trad. fr., p. 162.

⁷⁷Cf. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* [1918], München, Beck, ^{11–14}1920 (unveränderte Aufl.), p. 514.

paragraphe de la première sous-partie (« Physiognomik und Systematik ») du second chapitre (« Das Problem der Weltgeschichte ») de *Der Untergang* :

« Désormais, il est enfin possible d'accomplir le pas décisif et d'esquisser une image de l'histoire indépendante de la position fortuite de l'historien dans un présent quelconque – le sien – et de sa personnalité comme membre intéressé d'une culture particulière, dont les tendances religieuses, spirituelles, politiques, sociales le poussent à organiser la matière historique d'après une perspective limitée dans le temps et dans l'espace et à imposer ainsi aux faits une forme arbitraire et superficielle qui leur est intérieurement étrangère »⁷⁸.

Spengler entend se détacher du présent afin d'écrire une histoire – plus précisément une *Weltgeschichte* – reflétant le cours des événements de manière globale et désintéressée. Il est à la recherche d'une « distance » (*Distanz*) vis-à-vis de l'objet qui manque dans toutes les philosophies de l'histoire qui l'ont précédé⁷⁹. Cette distance est l'expression d'un relativisme extrême, qui n'est pas sans rapport avec celui de Nietzsche et qui entend même le dépasser. Spengler évoque en effet une « distance qui – pour parler avec Nietzsche, lequel n'en possédait d'ailleurs pas assez – permet de survoler l'ensemble du phénomène de l'humanité historique comme si [...] l'on n'appartenait soi-même en aucune façon à ce phénomène »⁸⁰. Les prétentions de Spengler peuvent sembler fantaisistes et son relativisme n'être que l'expression d'un tempérament chimérique. En d'autres mots, Spengler peut sembler privé du sens des réalités.

Pourtant, sa position est tout sauf irréfléchie : elle sert la mise en place d'une démarche subversive pleine de scepticisme. Se libérer du « conditionnement historique par le présent » (GA60, 43), c'est revendiquer un relativisme intempestif. Suivant Dilthey, la majorité de penseurs impliqués dans la crise de l'historisme admet que l'histoire se juge à partir du rapport d'une conscience à son monde et à son époque. Or, ce point de vue dérive très vite vers une absolutisation de la conscience historique, qui devient le « X » décidant seul de la manière de se rapporter aux événements. Spengler rejette cette absolutisation. Il soutient que si l'histoire a effectivement lieu avec, en et pour nous, nous ne lui sommes cependant pas indispensables. Nous ne sommes pas (à) l'origine de l'histoire, même si nous sommes seuls capables de la réfléchir.

Reste que notre philosophe fait très vite preuve de scepticisme vis-à-vis de l'« acte copernicien » revendiqué par Spengler (GA60, 43). Il se réfère par là au sixième point de l'introduction de *Der Untergang*. Nous y lisons que l'historiographie occidentale traditionnelle de type ptoléméen écrivant l'histoire du monde à partir d'un point de vue européen doit être renversée. Il serait en effet devenu impossible de soutenir que le système dans lequel nous évoluons devrait nécessairement culminer dans l'œuvre et l'attitude de l'Europe occidentale. Ce préjugé « insensé et absurde » relève d'une ignorance totale des structures de la *Weltgeschichte*⁸¹. Une alternative radicale s'impose :

⁷⁸ *Ibid.*, p. 135.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 135–136.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 136.

⁸¹ *Ibid.*, p. 21.

«J'appelle ce schéma, familier à l'Européen d'Occident, qui fait mouvoir les hautes cultures autour de nous comme autour d'un centre de tout événement historique, *système ptoléméen* de l'histoire, et je considère comme une *découverte copernicienne* sur le terrain de l'histoire l'introduction, dans ce livre, d'une doctrine destinée à remplacer celle de Copernic et qui ne donne, en aucune manière, à l'antiquité et à l'Occident une place privilégiée à côté de l'Inde, de Babylone, de la Chine, de l'Égypte, de la culture arabe et mexicaine – univers singuliers du Devenir qui pèsent d'un poids égal dans la balance de l'Histoire et qui l'emportèrent souvent, par la grandeur de conception psychique, par la vigueur de croissance, sur la culture antique»⁸².

À partir de ce constat, Spengler développe sa méthode «physionomique», qui lui permet de substituer au schéma historiographique unilinéaire de l'époque une vision de huit grandes civilisations d'égale dignité se côtoyant sans se compléter et parcourant toutes le même cycle d'évolution organique⁸³. Affirmer que la *Weltgeschichte* est composée d'une série de *Hochkulturen* non-homogènes revient à empêcher l'absolutisation du présent qui informe l'histoire (GA60, 43), donc à éviter la centration sur *un* modèle culturel. Et il s'agit inversement de «placer ce présent au sein du processus objectif de l'advenir historique» afin d'en accélérer la *dilution* (GA60, 43). Or, Heidegger fait remarquer que ce déplacement s'appuie sur une «conviction épistémologique» (GA60, 43) dont l'effet n'est autre qu'une «violente généralisation» (GA59, 17). Décharger la pensée historique de son européocentrisme est une chose, se débarrasser de sa kairocentration en est une autre. Car pensée convenablement pensée, nous le verrons, celle-ci a ses avantages.

Spengler : épistémologie, métaphysique, philosophie de la vie

[43] À première vue, l'épistémologie spenglerienne n'a pas grand-chose à voir avec celle des penseurs de la troisième voie. Elle s'enracine dans une certaine *métaphysique* que Heidegger qualifie de «sauvage» (GA60, 43). Mais, comme s'il fallait démontrer à tout prix qu'il existe bien une base épistémologique commune entre *le* représentant de la seconde voie et au moins *un* représentant de la troisième, notre penseur précise que cette métaphysique ressemble à celle de Simmel (GA60, 43). Qu'en est-il réellement ? Dès la première page de *Der Untergang*, Spengler annonce qu'il en va de la question de l'existence d'une «structure métaphysique de l'humanité[...]essentiellement indépendante des formations populaires, spirituelles et politiques visibles à la surface»⁸⁴. Il soutient que les historiens et les philosophes de l'histoire qui l'entourent ne s'attachent qu'à la couche superficielle des phénomènes, et qu'ils sont par conséquent incapables de proposer autre chose qu'une vision partielle et partielle du présent historique. Il en résulte une formidable cécité à l'ascendance et à la descendance destinales de l'histoire : «historiens et philosophes sont condamnés à ne jamais pouvoir comprendre le destin métaphy-

⁸² *Ibid.*, p. 24.

⁸³ *Ibid.*, p. 74 et p. 133 *sq.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 3.

sique de la culture occidentale et la raison cachée de son prochain déclin»⁸⁵. Spengler prétend pénétrer une couche plus originelle de la réalité historique en nouant une alliance insolite entre métaphysique et *Lebensphilosophie*. Il explique que le «noyau métaphysique» de sa pensée, constitué par les notions de «vie», de «temps», de «destin» et d'«expérience des profondeurs», est le «fondement» le plus important de sa philosophie de l'histoire⁸⁶. Il en résulte une double hiérarchie : la vie prime sur la culture, la métaphysique prime sur l'histoire. Notons que cette métaphysique de la vie est exactement celle que Heidegger qualifie de sauvage. Elle est en effet aussi excessive que les traditionnelles théories de la connaissance historique.

Ce qui l'en différencie est sa manière bien à elle de s'approprier la *Lebensphilosophie* en accentuant ses tendances romantiques. Cela étant, en sa qualité de simple «bouture» des «motifs de la philosophie de la vie», elle n'échappe pas au problème de fond qu'est la compréhension de l'histoire et de la «culture comme objectivations» (GA59, 16). Depuis cette critique, nous saisissons mieux l'axiome de la métaphysique spenglerienne dont Heidegger fait état, selon lequel l'histoire est l'expression d'une âme, plus exactement d'une «âme culturelle» (GA60, 33). Cette idée naît d'un amalgame entre une «conception idéaliste ou métaphysique de la culture qui provient en droite ligne des théories de l'esprit objectif propres à l'idéalisme allemand» et «une conception plus proprement vitaliste qui présente la culture comme vaine tentative de l'Esprit ou de la Conscience d'imposer ses propres formes à la vie»⁸⁷. Selon Spengler, chaque culture possède en son fond une «âme» ou une «idée» qui l'anime et qui se détache de la vulgarité du fait pour lui procurer, sinon sa grandeur, du moins sa spécificité⁸⁸. La *Kulturseele* se présente ainsi comme une entité dont le sens nous demeure énigmatique, précisément parce qu'elle relève de l'irrationnel éprouvé et non du rationnel logicisé⁸⁹. De fait, accéder à cette âme ne se peut que par l'intuition et certainement pas par l'intellect. L'âme culturelle nous crée par une sorte de *fiat*, nous façonne et continue de nous dominer afin que nous demeurions les mediums de son expression et de son accomplissement⁹⁰. Quelles que soient ses racines philosophiques⁹¹, la notion d'âme culturelle finit par rejoindre ce que les penseurs de la troisième voie conçoivent comme les Idées qui peuplent l'histoire et se donnent symboliquement dans les cultures.

Spengler pense une radicalisation de l'équation «*Kultur = Ausdruck*», qui implique que toute culture soit «symbole d'une animité [*Seelentum*]» qui n'est concev-

⁸⁵ J. A. Barash, *Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, p. 117 ; trad. fr., p. 162.

⁸⁶ Lettre de Spengler à Manfred Schröter datée du 6 janvier 1919, citée dans F. Boterman, *Oswald Spengler und sein Untergang des Abendlandes*, Köln, SH, 2000, pp. 83–84.

⁸⁷ G. Merlio, *Oswald Spengler: témoin de son temps*, t. 1, Stuttgart, Heinz, 1982, pp. 119–120.

⁸⁸ Cf. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* [1918], pp. 150–152.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 143 sq. et p. 597.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 23–27.

⁹¹ Le *Volksgeist* du Romantisme, le vitalisme de Driesch, la *Geistesgeschichte* post-diltheyenne, etc.

able qu'à la lumière d'une « symbolique universelle » (GA59, 16). Heidegger ne manque pas de critiquer cette idée en dénonçant son caractère objectivant et momifiant (GA59, 176–178). Pourtant, Spengler s'en sort en quelque sorte à bon compte. Pourquoi donc ? Parce que, chez lui, « l'histoire n'est pas » strictement « opposée à une réalité au-delà du temps » (GA60, 43). Au lieu de cela, le présent est neutralisé par le fait même de son historicité. Cette dernière se désagrège naturellement dans le « processus objectif du devenir historique », qui se traduit par une « fluctuation du devenir » de l'« “in der Mitte ruhenden Seins” » (GA60, 43) ou « “in der Mitte ruhenden Lebens” » (GA59, 16).

Nous n'avons pas retrouvé ces expressions dans *Der Untergang*, mais nous pensons avoir localisé le passage concerné. Au début du premier chapitre, « Vom Sinn der Zahlen », Spengler donne et ordonne quelques-uns des éléments fondateurs de sa métaphysique de la vie :

« En tant que l'homme est éveillé, sa vie propre, croissante, se remplissant continuellement, est à chacun de ses instants identifiée dans son être-éveillé par l'élément de devenir – ce fait se nomme “présent” [*Gegenwart*] – et, comme tout devenir, elle possède le mystérieux caractère de direction que, dans toutes les langues supérieures, l'homme cherche à fixer spirituellement par le mot “temps” [...] Il s'ensuit une profonde relation entre le devenu (fixé ou figé) et la mort. Si l'on nomme “âme” le possible et qu'on lui oppose l'univers comme étant le “monde” réel [...], alors la vie apparaît comme la forme ou la figure [*Gestalt*] où s'accomplit la réalisation du possible. En regard du caractère de direction, on appelle le possible “futur” et le réalisé “passé”. La réalisation elle-même, le centre et le sens de la vie [*Mitte und Sinn des Lebens*], nous le nommons “présent” »⁹².

Indépendamment du style pour le moins abscons, il est clair que le concept spenglerien de temps doit montrer que, si le présent se vit effectivement comme tous les penseurs de l'historisme le disent, il est possible d'adopter à son égard une perspective plus englobante et largement moins inquiétante. Une perspective dans laquelle il est encadré par le passé et par l'avenir de telle manière que la tension qu'il porte en lui soit pratiquement réduite à néant car relativisée à l'extrême entre ce qui l'a précédé et ce qui le suivra.

Nous sommes poussés par l'histoire vers l'histoire dans un processus dont la réalisation se situe sur un plan métaphysique qui nous dépasse largement. Nous participons à cet accomplissement en tant que partie de la culture, mais nous ne pouvons strictement rien contre le destin qui nous pousse dans telle ou telle direction. Heidegger assimile cette relativisation neutralisante à un vrai *Putsch* contre l'historique authentique. La philosophie spenglerienne de l'histoire échappe certes au carcan réifiant de la science. Mais à quel prix ? Incontrôlables, ses prétentions panherméneutiques menacent d'aspirer l'historicité véritable dans un schéma prétendument fixé à l'avance et donc verrouillé.

Refermons ce premier aperçu de la philosophie spenglerienne en soulignant que sa morphologie – avec tous les concepts métaphysiques et *lebensphilosophisch* qu'elle présuppose – engendre un relativisme censé triompher une fois pour toutes de la capacité propre à l'existence de conférer une signification à l'histoire.

⁹²O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* [1918], p. 79.

C'est en ce sens que Heidegger parle d'un *se-livrer radical* au processus objectif de l'Histoire chez Spengler. Il y a quelque chose comme une déresponsabilisation du soi, une privation de son pouvoir d'interpréter à partir de lui-même les événements historiques et de *se* comprendre comme le « principe actif » par excellence de l'historicité de sa propre vie et du monde dans lequel elle est située (GA60, 43).

3. *Compromis entre les deux positions*

[44] Penchons-nous maintenant sur la troisième voie. Se définissant principalement comme un compromis entre les deux premières, elle est incarnée par Dilthey, Simmel, Windelband, Rickert et Weber. Il en a déjà été question lors de l'examen de la seconde voie, qui partage avec la troisième une même infrastructure épistémologique. Heidegger ne consacre donc guère plus qu'une page à sa présentation, attendant le paragraphe suivant pour revenir plus longuement sur les errances de son combat contre l'historique.

Tous contre Spengler ?

[44] La première information à prendre en considération est le constat d'une lutte opposant la première à la seconde voie : le « scepticisme de Spengler » provoque partout l'inquiétude, sinon l'indignation (GA60, 44). Séparons les courants pour y voir plus clair.

1) En premier lieu, il y a la confrontation de la pure voie platonicienne, celle des néo-kantiens de Marburg, avec la philosophie de Spengler (GA60, 44). Heidegger fait peut-être allusion au *Deutscher Weltberuf* de Natorp, dont le premier volume, sous-titré *Die Weltalter des Geistes*, paraît en 1918⁹³. Le cas échéant, il ne lui a pas échappé que Natorp s'en prend à Spengler – sans toutefois le citer – dès l'introduction de l'ouvrage. L'étude s'ouvre en effet par une série d'interrogations solennelles qui font écho aux thèmes de *Der Untergang*, alors tout juste paru. Qu'est-ce que la guerre ? Ces événements ont-ils un sens ? Si oui, lequel ? L'Europe est-elle en train de s'effondrer ? La civilisation occidentale, traditionnellement dominante, est-elle en train de sombrer ? Est-il interdit d'espérer un futur pour l'Allemagne, pour l'Europe et pour le monde ? Assurément non, répond Natorp. Il interprète au contraire les événements de l'époque comme le signe d'un nouveau *Beruf* pour l'humanité⁹⁴. En combattant toute vision sceptique de la situation historique, l'ouvrage vise naturellement à étouffer la thèse centrale de Spengler. Or, le procédé privilégié de Natorp est justement de redonner au *Gegenwart* toute la tension dont la morphologie relativiste de Spengler le prive. C'est ce que traduit par exemple cette formule suivant laquelle « l'expérience de l'histoire est *précisément*

⁹³ P. Natorp, *Deutscher Weltberuf*, Bd. I, *Die Weltalter des Geistes*, Jena, Friedrichs, 1918.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 1.

l'expérience du présent dans son intégralité»⁹⁵. Autrement dit, il est inconcevable de réfléchir les événements historiques sans la dimension kairologique d'advenir qui constitue leur essence même. Contre Spengler, Natorp juge que l'homme n'est enchaîné par aucune histoire prédéterminée, par aucun destin. Il est à lui-même son propre idéal. Son histoire s'écrit au gré de son propre devenir, de sa capacité à configurer son soi en vue d'un radical se-construire-soi-même.

2) En second lieu, il nous faut montrer qu'en évoquant les dures réactions au scepticisme de Spengler en provenance de la première voie, Heidegger inclut également certains représentants de la troisième voie (GA60, 44). Pourquoi cet embrouillement ? Parce que la troisième voie pratique un platonisme qui autorise son rattachement partiel à la première. Heidegger l'a déjà laissé entendre plus haut. Il le fera encore, en parlant de Windelband et de Weber comme des acteurs de la première voie, alors même qu'au début du paragraphe et ailleurs dans celui-ci, il en fait les emblèmes de la troisième. Parmi les principaux acteurs de cette dernière, acteurs indirects de la première, il est en un qui a réagi assez rapidement à l'onde de choc provoquée par *Der Untergang*. Nous faisons allusion à Rickert, qui a ouvertement critiqué Spengler dans son pamphlet philosophique *Die Philosophie des Lebens* (1920)⁹⁶. Pour Rickert, la morphologie de l'histoire du monde développée par Spengler n'est ni la première – comme son auteur le laisse à penser – ni la dernière. *Der Untergang* ne doit son succès qu'à son « titre sensationnel »⁹⁷. Quant au contenu, Rickert juge à la fois absurde et dangereux de qualifier l'époque d'impérialiste et de déclarer que le salut de la philosophie passera forcément par l'adoption d'un « scepticisme hellénistique » modernisé⁹⁸. Et de préciser : « Que l'histoire ne doive pas être traitée comme un type de science naturelle exacte, Spengler l'a bien vu. Mais il n'a pas remarqué que toute présentation généralisante, et donc aussi bien la présentation morphologique, conduit justement à faire de l'histoire une science naturelle, à la séparer de son essence qu'est l'historique individuel »⁹⁹. La critique adressée par Heidegger à Spengler est du même acabit, mais cela n'en fait pas un simple imitateur de Rickert pour autant. La communauté de critique n'efface pas les nombreux griefs qu'il nourrit à l'égard de la conception rickertienne de l'historique, noyé dans la logique.

En marge de ces critiques, Heidegger semble suggérer qu'il y a chez Spengler quelque chose comme un « Absolu » qui scintille dans les valeurs – les figures – des différentes époques et des différents peuples. *Der Untergang* fonctionnerait avec une certaine « valeur de vérité » (GA60, 44). Autrement dit, il subirait l'influence souterraine d'un certain néo-kantisme. Le concept traditionnel de *Wahrheit* fait l'objet d'un tel massacre qu'on peine à l'admettre. Tout s'éclaire cependant lorsqu'il apparaît que Heidegger n'a pas les yeux sur ce concept-là mais sur celui d'*Ursymbol*,

⁹⁵ *Ibid.*, p. 3.

⁹⁶ H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1920.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 32.

dérivé plus ou moins fidèlement – Rickert et Troeltsch sont perplexes sur ce point – de la notion goethéenne d'*Urphänomen* (GA60, 44). Pour Spengler, tous les phénomènes historiques sont, en tant qu'expressions d'une âme, des symboles. Le symbole est comme le signe visible qui renvoie à une réalité invisible, un symbole originaire caché, un archétype dissimulé. En posant qu'il existe une multitude de symboles originaires et non pas un seul, Spengler tend à nous dissuader d'identifier cette notion à un Absolu, c'est-à-dire à une suprême valeur de vérité. Mais n'existe-t-il pas plusieurs Idées platoniciennes également vraies ? Heidegger semble avoir cerné ce qu'une majorité de critiques a manqué : si la première et la seconde voie se disputent tant, c'est tout simplement qu'elles bataillent pour le monopole du platonisme. Selon Spengler, tout dans les cultures est symbolique ou relève ultimement d'un symbole. La tâche de la morphologie historique sera alors de « comprendre le langage formel que les différentes âmes culturelles parlent à travers leurs diverses réalisations et manifestations », c'est-à-dire de devenir progressivement une « symbolique universelle »¹⁰⁰.

Cette symbolique universelle fonctionne selon un principe résumé formellement par Heidegger dans les termes mêmes employés par Spengler : « Tout ce qui est, est symbole ; une proposition qui s'illustre parallèlement par le principe de la mathématique fonctionnelle $y = f(x)$ » (GA59, 16–17). Ce « x », dont le « y » est fonction, n'est ni plus ni moins qu'un principe de vérité, un Absolu, un « *Was* » métaphysique ou une « Idée » (GA59, 178). Ainsi, lorsque Heidegger évoque la nécessité de « donner forme au futur à partir des trésors passés dans une considération universelle [...] aspirant à réaliser l'Humain » (GA60, 44), il nous semble faire une allusion plus ou moins voilée à la biologie de Spengler. La question initiale est la suivante : « Y a-t-il une logique de l'histoire ? Y a-t-il par-delà tout le fortuit et l'imprévisible des événements particuliers, une structure pour ainsi dire métaphysique de l'humanité historique, qui soit essentiellement indépendante de tous les phénomènes visibles, populaires, politiques et spirituels de la surface ? »¹⁰¹. Spengler répond indirectement que

« malgré la dissolution totale du *logos* en un nominalisme des cultures, malgré l'éclatement de l'humanité en plusieurs types d'hommes historiques, malgré la dispersion des valeurs et la négation de l'unité de l'Esprit humain, il subsiste une logique de l'histoire humaine qui est une logique des formes vivantes, une biologie. Les "individus d'un ordre supérieur" que sont les cultures franchissent des phases dans un ordre "qui ne souffre aucune exception", et l'historien doit leur appliquer strictement "les concepts fondamentaux de naissance, de mort, de jeunesse et de vieillesse et de durée de vie", qui valent pour tout ce qui est organique »¹⁰².

Que la téléologie spenglerienne ne soit pas orientée dans la même direction que la téléologie néo-kantienne, c'est ce que Heidegger a montré plus haut. Il n'en reste pas moins que le soubassement épistémologique est exactement le même : la réalité historique n'est pas niée mais formée ou, mieux, configurée en sorte que son sens

¹⁰⁰ Cf. G. Merlio, *Oswald Spengler*, t. 1, p. 134.

¹⁰¹ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* [1918], p. 3.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 3–4.

profond et son efficace dans la vie facticielle elle-même soient désamorçés. Le moyen de cette configuration spécifique est la *typification* (*Typisierung*): d'après Heidegger, ce procédé «joue un rôle dans l'ensemble des voies cependant qu'il recouvre en chacune d'elles une signification différente» (GA60, 44). Dans l'esprit d'empiètement exposé plus haut, notre philosophe s'astreint à détailler la structure et la fonction de la typification en question dans la première voie – la *via platonica* – en convoquant des penseurs de la troisième voie – Windelband et Rickert.

Typification dans la première voie : Windelband

[44] «La première voie requiert une typique afin de relier l'historique au monde absolument valide (Idées)» (GA60, 44). Un premier exemple est puisé dans «Geschichte und Naturwissenschaft» (1894) de Windelband, où l'histoire est qualifiée d'«idiographique» (GA60, 44). C'est en essayant de disqualifier la psychologie – d'en faire une science de la nature plutôt qu'une science de la culture – que Windelband en vient à formuler une «division purement méthodologique dans et des sciences de l'expérience, fondée sur des concepts sûrs. Ce principe de division est le caractère formel de leurs buts de connaissance. Les unes recherchent des lois générales, les autres des faits historiques particuliers. Pour utiliser le langage de la logique formelle : l'objectif des unes est le jugement général apodictique, celui des autres la proposition singulière affirmative»¹⁰³. Pour Windelband, cette division illustre les pensées scientifiques respectives de Platon et d'Aristote.

La première recherche le réel au sein des concepts immuables de l'espèce, le second poursuit la même chose au sein des individus particuliers qui se développent selon un but¹⁰⁴. D'où la formulation canonique de sa distinction :

«Dans la connaissance du réel, les sciences de l'expérience recherchent ou bien le général, sous la forme de la loi de nature, ou bien le particulier, dans sa figure historiquement déterminée ; tantôt elles considèrent la forme stable, immuable, tantôt le contenu singulier, déterminé par lui-même, des événements réels. Les unes sont les sciences de la loi, les autres les sciences de l'événement ; celles-là enseignent ce qui est toujours, celles-ci ce qui ne fut qu'une fois. S'il m'est permis de former une expression nouvelle, je dirais que la pensée scientifique est, dans le premier cas, nomothétique, dans le second, idiographique»¹⁰⁵.

S'en tenir rigoureusement à cette distinction interdit de comprendre en quoi l'histoire windelbandienne requiert une typique de caractère platonicien. Il s'agit donc de préciser la chose suivante : outre que Windelband admet qu'une chose puisse faire à la fois l'objet d'une recherche nomothétique et d'une recherche idiographique, il insiste sur le fait que la science historique, discipline idiographique par excellence, *ne peut pas* se contenter de l'expérience ou des faits de la perception. Elle a «besoin de trouver un fondement dans une expérience scientifiquement purifiée, éduquée par l'esprit critique, et mise à l'épreuve d'un travail concep-

¹⁰³ W. Windelband, «Geschichte und Naturwissenschaft» [1894], p. 144.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 144.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 145.

tuel»¹⁰⁶. Windelband ne cache pas qu'il nourrit l'ambition d'introduire le logique dans la tendance scientifique de type idiographique. Il affirme ainsi qu'il serait «d'un extrême intérêt, pour la théorie générale de la connaissance, de dégager les formes logiques selon lesquelles la recherche historique s'ordonne [...] et de déterminer quelle part, dans l'édifice de notre connaissance du monde, revient aux faits, et quelles part revient aux hypothèses générales selon lesquelles nous interprétons ces faits»¹⁰⁷. L'hypothèse dont parle ici Windelband rejoint ce que Heidegger nomme un type. De plus, son caractère platonicien est avéré, l'hypothèse n'étant chez Platon lui-même que la *condition de possibilité* de ce à quoi elle sert d'hypothèse. Windelband le concède en écrivant que les «sciences idiographiques ont toutefois sans arrêt besoin de s'appuyer sur des *principes généraux* que seules les disciplines nomothétiques sont en mesure de lui fournir, de manière pleinement fondée»¹⁰⁸.

«Toute explication causale de quelque événement historique que ce soit, ajoute-t-il, suppose en effet des *idées générales* sur le déroulement des choses»¹⁰⁹. Et plus loin : «Le cadre solide de notre image du monde est donné par cet ensemble de lois générales qui, situé au-dessus de tout changement, exprime l'essence éternellement égale à elle-même de la réalité»¹¹⁰. L'idée est à ce point clair que Heidegger s'abstient de la commenter.

Typification dans la première voie (bis) : Weber

[44] Le second exemple de typification est encore plus explicite. Heidegger discute le concept weberien d'*Idealtypus*. Son succès et sa postérité en sociologie sont connus. Sa dette à l'égard du néo-kantisme de Bade l'est moins. L'*Idealtypus* apparaît pour la première fois dans l'essai de 1904 «Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis»¹¹¹. Ce texte offre une définition qui éclaire d'emblée notre problème :

«L'idéaltype est formé par l'*accentuation* unilatérale d'un ou plusieurs points de vue et par la synthèse de phénomènes *concrets et individuels*, diffus et discrets, qu'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout ; ces phénomènes sont disposés, selon les points des vues unilatéralement accentués, en une construction *analytique* unifiée. On ne trouvera nulle part empiriquement un pareil tableau dans sa pureté conceptuelle : il est une *utopie*. La recherche historique est confrontée à la tâche de déter-

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 148.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 149.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 156–157. Nous soulignons.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 156–157. Nous soulignons.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 157.

¹¹¹ Cf. M. Weber, «Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 19, 1, 1904, pp. 22–87 ; repris in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [GAW], Tübingen, Mohr-Siebeck, 1922.

miner, dans chaque cas particulier, combien la réalité se rapproche ou s'écarte de ce tableau idéal »¹¹².

L'idéaltype reprend de la typique néo-kantienne la forme logique. Weber l'admet : la dimension « idéale » de l'idéaltype est à comprendre en un sens strictement logique et en aucun autre¹¹³. Certes, l'idéaltype n'est pas en soi une hypothèse mais offre un appui dans la construction d'hypothèses¹¹⁴. Weber ne suit donc pas Windelband à la trace. Par ailleurs, en ne conférant à l'idéaltype qu'une fonction instrumentale et non normative, Weber s'écarte sensiblement de Rickert.

Il n'en demeure pas moins que la fonction de l'idéaltype reste d'indiquer la signification idéale-logique d'un acte, distincte du sens subjectif que l'acteur lui-même tend à lui conférer. Il s'agit de chercher un archétype qui serait à même de livrer la signification profonde de la réalité. La méthode est initialement celle de l'explication individuelle ou explication *de* l'individuel. Mais, de par sa nature, l'idéaltype ne peut s'empêcher de produire un effet généralisant. Si donc il fut à l'origine ce qui devait permettre de penser de manière structurée la signification culturelle d'événements historiques forcément individuels – selon la thèse de Windelband-Rickert –, son développement sociologique en a fait une instance généralisante, situant ladite signification culturelle au-delà de l'événement concerné. Heidegger sait que le but initial de l'idéaltype n'était pas de fonder des structures théorétiques formelles, mais il constate que c'est pourtant bien ce qui a fini par arriver. Dans un *Lose Blatt* relatif au cours du WS 1919/1920, il recopie de larges extraits de « Die Objektivität » avant d'expliquer que la « construction de connexions de sens idéaltypiques » est toujours de quelque manière une tentative de « manifester la *richesse de l'Idée* » (GA58, 191).

Typification dans la deuxième voie : Spengler

^{144]} « La typification joue un rôle plus grand encore dans la deuxième voie », poursuit Heidegger (GA60, 44). Donnée comme « réalité ultime », l'histoire propose « différentes figures » qui s'articulent en une espèce de tout que le penseur de l'histoire est invité à reconstituer (GA60, 44). Notre philosophe rappelle que la « formation morphologique de types représente le vecteur spécifique de la connaissance historico-scientifique » mise en avant dans *Der Untergang* (GA60, 44–45). La méthode morphologique se révèle ainsi comme une machine à élaborer des types à partir de procédés tels que l'homologie, l'analogie et la synchronie. Or, ces procédés s'accompagnent d'une forte dose d'abstraction, en sorte que le type s'éloigne de la réalité historique et se rapproche inversement d'un archétype supra-historique. En théorie, l'appréciation d'un phénomène historique revient, dans l'approche morphologique de Spengler, d'une part à le rapporter à l'âme ou au style de la culture

¹¹² M. Weber, « Die "Objektivität" ... » [1904] (*in* GAW), p. 191.

¹¹³ *Ibid.*, p. 192, p. 200.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 190.

au sein de laquelle il se produit, d'autre part à le situer dans une chronologie relative à l'évolution culturelle le rapprochant d'événements choisis dans d'autres cultures. Si la pratique le confirme, alors il faut admettre que les formes culturelles ne tirent pas leur signification de leurs rapports réciproques mais « s'inscrivent dans un système de coordonnées rigides et préétablies »¹¹⁵.

Typification dans la troisième voie : Dilthey

^{145]} Dans la troisième et dernière voie, il s'agit de « démarquer strictement, dans son type même, le présent du passé, afin de déterminer le futur au moyen d'une orientation historique-universelle, dont la formulation s'incarnera elle aussi dans un type » (GA60, 45). Puisque Windelband et Weber ont été pris en exemples de la typification qui a cours dans la première voie, Heidegger fait obligatoirement référence à Dilthey, Rickert ou Simmel. Étant donné les termes de l'explication, le premier est sûrement le bon. Si Dilthey considère que le type du présent doit être démarqué du type du passé pour mieux envisager le type de l'avenir, il ne s'agit pas, comme chez Spengler, de « dépasser ou d'outrepasser le présent, conçu comme limite de l'investigation », et d'entamer sans précaution méthodologique aucune la détermination, « d'après leur type, leur rythme, leur sens et leur résultat, des phases de l'histoire qui n'ont pas encore expiré »¹¹⁶. Spengler veut aller plus vite que la musique. Il en va autrement chez Dilthey. Cependant, sa typologie des visions du monde témoigne elle-même d'importantes carences. Son usage du concept de type fait d'ailleurs partie de ses principales limites. En dotant la réalité historique individuelle d'un caractère typique, Dilthey confère automatiquement à l'expérience dans laquelle cette réalité se donne une qualité normative. Il y a de quoi être perplexe : comment signer une formule comme « expression typique de la vie » (DGS V, 279) ? Que Dilthey cherche par ce biais à préserver l'origine et la nature intuitive de son concept de type n'y change rien (DGS V, 279–280). Il résulte de son usage de la notion de type une typologie morphologique abstraite qui manque la facticité.

*

Au terme de ce paragraphe consacré à la *présentation* du combat de la vie contre l'historique, il apparaît que si l'on peut distinguer à des fins méthodiques trois façons de s'opposer à l'historique et de s'affirmer contre lui, il n'y a en réalité qu'un seul et même combat dont l'objectif est de se libérer de l'inquiétant effet que produit l'historique au sein de la vie scientifique comme de la vie tout court.

¹¹⁵ Cf. G. Merlio, *Oswald Spengler*, t. 1, p. 154.

¹¹⁶ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* [1918], p. 163.

§ 9. LES TENDANCES À SÉCURISER SON RAPPORT À L'HISTOIRE

1. Des trois tendances à sécuriser (A)

^[45] Après avoir présenté les grandes lignes de la pensée historique, Heidegger s'attache à déconstruire les processus par lesquels elle s'oppose à l'historique, ou plutôt à ce qui, dans l'historique, l'effraie et la déstabilise dans ses certitudes. *Le processus qui subsume tous les autres est, nous l'avons déjà entrevu, une profonde tendance à sécuriser (Sicherungstendenz) son rapport à l'histoire. Son principal outil est la notion de type, qui se décline dans les opérations scientifiques que sont la morphologie et la typologie des grandes formations historiques (GA60, 45). Mais concrètement : où est la sécurisation ?*

La tendance à sécuriser dans la première voie

^[45] Commençons par la voie platonicienne (1). Dans le paragraphe précédent, elle s'étendait parfois jusqu'à englober des représentants de la voie du compromis (3), des néo-kantiens de Bade ou apparentés. Ici, elle semble redevenir première voie *stricto sensu*, c'est-à-dire marquée par Platon lui-même et par l'interprétation marbourgeoise de ses dialogues. Décrire la voie platonicienne comme une simple « juxtaposition de la réalité et des Idées » n'est pas suffisant (GA60, 45). Certes, le principe platonicien du χωρισμός joue un rôle capital. Il établit une *séparation* entre les Idées et les choses sensibles, entre le temporel et le supra-temporel ; une séparation assimilable à une *distinction* entre la sensation et le concept, entre le contenu sensible de la perception et les catégories de la pensée qui s'en saisissent. Mais ce qu'il ne dit pas, du moins pas directement, c'est que, chez Platon lui-même, la réalité et les Idées, « l'être temporel et l'être supra-temporel » sont « en relation » (GA60, 45). Le premier se rapporte au second *d'une certaine manière*. Laquelle ? Avant de le découvrir, insistons sur le fait que la glose heideggérienne se concentre sur ce que la position platonicienne implique pour la question de l'histoire et de l'historique. C'est la raison pour laquelle le couple *temporel/supra-temporel* est mis en parallèle avec les couples réalité/Idée et sensation/concept (GA60, 45). Aussi notre philosophe ne vise-t-il pas une simple critique de la doctrine platonicienne des Idées mais, plus fondamentalement, une mise en lumière des conditions problématiques de temporalisation de l'être chez Platon et ses épigones. C'est parce qu'ils considèrent le temps comme une variable se réglant sur la doctrine de la séparation que la notion d'histoire se voit chez eux privée de tout fondement.

Le temporel étant invariablement aspiré dans le supra-temporel, il n'est laissé aucune chance à l'histoire de recouvrir une valeur autre que pédagogique, à travers le mythe. La séparation platonicienne instaure une distance objective entre le temporel et le supra-temporel qui sape la possibilité d'historiciser la dialectique et de lui reprendre ce qu'elle a de cohérent et d'essentiel pour l'étude de la vie en et pour elle-même.

Certes, une approche plus philologique permettrait de nuancer une telle interprétation. L'appréciation heideggérienne n'en resterait pas moins pertinente. La pensée platonicienne et les pensées platonisantes sont par principe hermétiques à la notion d'historicité, incompatible avec ce qu'elles estiment être les quatre vertus cardinales de l'Idée : vérité, universalité, nécessité et perfection. Il serait possible de leur objecter que rien n'assure que ces attributs ne soient pas impropres à penser la réalité. Derrière une telle objection se profile la possibilité de penser une *réalité unifiée* et non plus éclatée en relations créées de toutes pièces. Par-là, il ne s'agirait pas tant de revaloriser la logique que de parvenir à étouffer des peurs incomprises. La tendance à la sécurisation, à se sécuriser contre l'histoire, relève dans la voie platonicienne – *stricto et lato sensu* – d'une pulsion qui, au fond, n'a rien de très scientifique.

Venons-en aux structures platoniciennes concernées par la critique heideggérienne. Elles sont au nombre de quatre : *mimesis*, *paradeigma*, *metexis* et *parousia*, et se voient conférer le qualificatif de *Grenzbegriffe* (GA60, 45). Pourquoi parler de « concepts-limites » ? À l'évidence, il y a une double allusion : à Kant, puis à Natorp.

Kant entend par *Grenzbegriff* un concept qui borne les revendications de la sensibilité tout en conduisant aux limites de notre capacité de connaître. Le concept-limite propose quelque chose à la pensée qu'elle se trouve incapable de définir positivement et qualitativement. Ce quelque chose est le *noumène*, la chose supra-sensible (AK III, 235). Parallèlement à la chose en soi, Kant parle d'un autre concept-limite : la *totalité absolue* ou *Idée*. Il est inconcevable d'en faire l'expérience, car *notre* expérience est limitée aux totalités finies. Retenons ici l'impossibilité de faire une expérience plénière et positive du *Grenzbegriff*.

La reprise de la notion de concept-limite par Natorp s'inscrit dans sa conception de la méthode idéaliste de la philosophie. La science, comme toute activité de la culture, est guidée par des Idées ou concepts-limites à entendre, au sens de la dialectique transcendantale kantienne, comme concepts a priori dont la source réside exclusivement dans la raison pure. Ils n'ont de fonction théorique légitime que celle de réguler la connaissance compréhensive des objets.

Natorp ignore fréquemment la distinction kantienne entre catégories et idées, les réunissant sous le concept d'hypothèse, mais il continue d'accorder à la notion de chose en soi une nature d'idéal. Correctement comprise, la chose en soi est un « pur concept-limite, qui ne fait que délimiter l'expérience selon sa propre législation créatrice », écrit-il en 1912¹¹⁷.

Qu'il soit question de Kant ou de Natorp, la critique heideggérienne reste la même : le concept-limite, c'est la chose en soi ; la chose en soi, c'est l'Idée ; et l'Idée ne peut être qu'une connaissance pure, absolument indépendante de l'expérience et fondée uniquement sur le « "procédé logique" », sur la pensée comme procès dialectic-

¹¹⁷P. Natorp, « Kant und die Marburger Schuler », *Kant-Studien*, 17, 1912, pp. 193–221, ici p. 199. Natorp se propose alors d'orienter la réflexion kantienne dans une direction déterminée : la chose en soi n'est pas un « X » indépendant de l'esprit mais plutôt un « X » nécessairement impliqué dans le fait de la science et de son projet

tique autonome»¹¹⁸. On en revient ainsi au grand inspireur et conspirateur : Platon. N'est-il pas celui qui, à travers la reprise philosophique des mythes établis, préfigure les concepts-limites en parlant d'«images» (*Bilder*) qui seraient d'après Heidegger synonymes des *Grenzbegriffe* (GA60, 45)¹¹⁹ ?

Après cette entrée en matière, il convient de se demander comment décrire les quatre *Grenzbegriffe* ou *Bilder* énumérés ci-dessus et les relations qu'ils entretiennent les uns aux autres. Heidegger distingue *grosso modo* quatre propositions traduisant chacune à leur manière la relation du sensible temporel au suprasensible supra-temporel :

« l'être temporel est une "imitation" [*Nachahmung*] (μίμησις) du supra-temporel ; le supra-temporel est le "paradigme" [*Urbild*] (παράδειγμα), le temporel [est] la (post)-copie [*Nach-Abbild*] (εἰδωλον) ; le temporel "participe" [*hat teil*] (μετέχει) du supra-temporel (μέθεξις) ; présence [*Anwesenheit*] (παρουσία) du supra-temporel dans l'étant temporel » (GA60, 45).

1) Commençons avec la *mimesis* qui, d'après Heidegger, sert à montrer comment l'être temporel n'est qu'une « imitation » de l'être supra-temporel (GA60, 45). L'exemple classique de la fabrication du lit en *République X* est un bon point de départ. Il faut y voir une claire illustration de la distinction platonicienne entre Idée et manifestation. Le peintre et le poète, êtres fondamentalement temporels, ne sont pas nommés *mimétaï* parce qu'ils manifestent l'Idée mais au contraire parce qu'ils reproduisent la réalité idéale de manière insuffisante et la déforment. Ils ne créent qu'un *eidolon*, un *Abbild* de la réalité propre aux Idées. Le *mimetès* demeure éloigné de la vérité (*République X*, 597e, 605c) car le processus de la *mimesis* a forcément quelque chose de dégradant. En marge de cette présentation, il est possible de s'interroger sur le rôle capital de la doctrine platonicienne de la *mimesis* dans l'émergence d'une pensée de l'*analogie*. Car, plus les réflexions platoniciennes sont dominées par la forme analogique de pensée, plus le concept de *mimesis* s'éloigne d'une authentique imitation conçue comme décision libre, jusqu'à devenir un concept qui ne connote plus que la relation figée du monde inférieur de la manifestation au monde supérieur des Idées¹²⁰. Cette analyse développée par Wilhelm Michaelis critique le concept platonicien d'imitation en regard de sa déclinaison chrétienne. Certes, l'exégète oppose au sens *cosmologique* de l'imitation platonicienne le sens *éthique* de l'imitation chrétienne, qui n'apparaît pas à cet endroit chez Heidegger. Mais si l'*ethos* auquel Michaelis fait référence renvoie à l'expérience vécue de la *pistis* – comme c'est déjà le cas dans la *Rhétorique* d'Aristote et, de manière plus déterminante, dans le christianisme primitif –, alors c'est bien au nom d'une imitation plus authentique, plus expérientielle et en prise avec le monde que Heidegger critique la *mimesis* platonicienne. Intégrée dans un questionnement cosmologique, cette dernière se réduit très vite au rôle de concept fonctionnel dans l'*Urbild-Abbild-*

¹¹⁸ P. Natorp, *Platos Ideenlehre* [1903], p. 235 ; cité par J. Servois, *Paul Natorp*, p. 20.

¹¹⁹ Ce sera le « mérite » de Kant et de Natorp de se séparer de cette conception des concepts-limites comme images et d'en faire de purs procédés logiques.

¹²⁰ Cf. W. Michaelis, « μιμέομαι », in *ThWNT*, pp. 661–678, part. p. 663.

Schema de Platon ; schéma qui fait signe vers un second type de relation entre le temporel et le supra-temporel, s'ordonnant autour de l'idée de paradigme.

2) Si Heidegger parle du supra-temporel comme d'un paradigme (GA60, 45), c'est que, dans le corpus platonicien (par exemple *Eutyphron*, 6e), *paradeigma* peut désigner la Forme ou l'Idée. *Paradeigma* signifie : modèle à l'égard de la chose sensible qui, elle, n'est qu'une image, plus précisément un *eidôlon* (*Parménide* 132d ; *Timée* 28a-b) – mot que Heidegger traduit par *Nach-Abbild* (GA60, 45). Il existe dans la pensée platonicienne deux sortes de *paradeigma*. Dans le *Phédon*, le *Parménide* et le *Timée*, le terme est compris comme une « Forme séparée, un particulier abstrait et parfait, dont la nature est épuisée par son propre caractère. Les éléments qui y participent y sont conçus comme *ressemblances* ou *images* de ces Formes : ils partagent avec ces dernières le même caractère, mais ils sont également inadéquats car, en plus d'exemplifier le caractère de la Forme, ils incarnent également son opposé »¹²¹. Cette première conception est déjà problématique dans la mesure où les modèles ou paradigmes sont mis sur un piédestal, rendus quasi-inaccessibles à l'homme. Lorsque la supra-temporalité est ainsi paradigmatisée, tout *Nach-Abbild* ne peut être qu'usurpatoire, réducteur, falsificateur, et donc impropre à situer l'individu temporellement. À côté de cette première conception s'en trouve une seconde, rencontrée par exemple dans le *Sophiste* et dans le *Politique*. Elle stipule que le paradigme est un exemple privilégié qui assure une fonction méthodologique principielle dans l'investigation philosophique. Le recours au *paradeigma* sert ici « à comparer des réalités d'ordres et de genres différents, et il constitue pour cette raison le point d'appui d'une méthode analogique »¹²². Heidegger ne mentionne pas cette distinction entre deux conceptions de la notion de paradigme chez Platon. Elle a pourtant son importance, car Natorp, éminent représentant de la première voie, privilégie une conception par rapport à l'autre. En effet, la *Platos Ideenlehre* fonde son interprétation de la notion de *paradeigma* dans la plus exigeante d'entre elles, à savoir la seconde : le paradigme comme paradigme, c'est-à-dire comme forme transcendante du savoir. En témoignent les analyses natorpiennes du *Gorgias* et du *Théétète*. Idées et *paradeigmata* sont clairement identifiés et forment l'immuable et intangible « cible de la pensée » (*Richtpunkt des Denkens*)¹²³. En face – ou en dessous – se trouve l'*eidôlon*, un quelque chose fantomatique, dépourvu de réalité idéale, sans essence. Le nœud du problème est bien là. Le temporel (et donc tout ce qui est historique) n'est qu'*eidôlon*, et tout *eidôlon* n'est jamais qu'une « ombre » (*République* VII, 532c), frontalement opposée au Vrai, c'est-à-dire à la vérité de l'Idée (*Théétète* 150c ; *Sophiste* 265b).

3) Dans les dialogues platoniciens, le schéma *paradeigma-eidôlon*, *Vorbild-Nachbild* ou, comme Natorp le nomme, *Urbild-Abbild*, se rencontre souvent dans un contexte qui fait intervenir un autre concept sur lequel s'attarde Heidegger, en l'occurrence celui de *metexis* (GA60, 45). Partons du *Parménide* (132cd) : « Les

¹²¹ M.-L. Gill, « Models in Plato's *Sophist* and *Statesman* », *Journal of the International Plato Society*, 6, 2006, p. 1.

¹²² L. Brisson & J.-F. Pradeau, *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007, p. 113.

¹²³ Cf. P. Natorp, *Platos Ideenlehre* [1903], p. 98, voir aussi p. 45 et p. 341.

Idées sont naturellement comme des modèles ; les autres objets leur ressemblent et sont des copies, et par la participation des choses aux Idées il ne faut entendre que la ressemblance ». Heidegger plaque la notion de participation sur le couple temporel/supra-temporel (GA60, 45) : aux dires de Platon, le temporel participe du supra-temporel de la même manière que la chose sensible participe de la Forme intelligible. Émerge alors un nouveau type de *relation* entre le phénomène sensible, singulier et « susceptible d'expérience » (*erfahrbar*) d'une part, et l'Idée intelligible, universelle et « susceptible de connaissance » (*erkennbar*) d'autre part. La répétition de ce schéma sous l'angle de l'opposition entre l'expérimenter et le connaître est particulièrement éclairante. Elle traduit au plus près comment Heidegger entend les structures relationnelles platoniciennes et l'exacerbation dont elles font l'objet chez Natorp. Le problème est le suivant : comment ne pas se contenter de connaître le temps et l'histoire mais commencer par en faire l'expérience ? De la réponse à cette question dépend la possibilité de comprendre l'historique comme tel. Mais revenons à la *metexis*. Au lieu de s'attarder sur le corpus platonicien (*Parménide* 127d-136e ; *Phédon* 95a-107a ; *Sophiste* 249d-253c ; *Timée* 29d-47e), examinons comment Natorp assimile cette notion de participation.

L'interprétation natorpienne de la théorie platonicienne de la participation peut s'analyser sous l'angle de l'anti-aristotélisme du marbourgeois quant à la question du *chorismos*¹²⁴. Cela étant, son objectif n'est pas tant de réhabiliter Platon contre Aristote que de montrer comment la philosophie transcendantale moderne rectifie et approfondit les intuitions platoniciennes : « l'hypothèse platonicienne de la participation, dans sa version néo-kantienne, semble assumer le profil et la fonction de la doctrine kantienne du schématisme transcendantal »¹²⁵. Natorp ne se contente pas de défendre Platon contre Aristote et de se réapproprier la notion de participation. Il en solutionne les apories manifestes en faisant intervenir la médiation de la pensée kantienne. Le chemin emprunté pour en arriver à cette opération prend son départ dans l'analyse du *Phédon* (99b-100a) développée dans la *Platos Ideenlehre*. L'Idée y est assimilée à une loi. Il s'agit alors de montrer comment la saisie de l'étant n'est pas réalisée par ou dans les sens mais par et dans l'instance logique qui le fonde. Sans fondement logique, et sans *référence* à ce fondement, un jugement ne vaut rien. Or, la référence en question est précisément la *metexis*. Natorp relève que Platon articule la notion de participation à celle de *cause* : « la cause pour laquelle une chose est belle est qu'elle participe au beau en soi » (*Phédon*, 100c). Il en déduit que

« Pour Platon, l'Idée est elle-même hypothèse. En effet, le beau "autre", en dehors du "Beau lui-même", c'est-à-dire tout sujet (empirique) à propos duquel ce prédicat est exprimé, n'est beau pour aucune autre cause que parce qu'il "participe" au Beau lui-même ; c'est-à-dire parce qu'il remplit les conditions fixées par la définition du Beau en vue de l'application de ce prédicat à une donnée = x. La "participation", qui chez Aristote n'est qu'une "méta-

¹²⁴ Cf. P. Natorp, *Platos Ideenlehre* [1903], chapitres XI et XII, respectivement pp. 366–399 et pp. 399–436. Sur la question du *chorismos*, voir en particulier p. 420 sq. Sur l'opposition à Aristote quant ce point, voir p. 151 sq.

¹²⁵ F. Fronterotta, « L'interprétation néo-kantienne... », pp. 324–325.

phore” sans signification exacte (*Métaphysique A*, 991a20–22), n’exprime ainsi ni plus ni moins que la relation du cas à la loi»¹²⁶.

Cette légalisation de l’Idée ressortit à une logicisation supplémentaire, qui appose un nouveau verrou sur le temporel. Ce dernier n’est valeur et n’a de valeur que pour autant qu’il remplit les conditions fixées par la définition du supra-temporel en vue de l’application du prédicat « temporel » à une donnée = *x*. Par conséquent, le vécu historique singulier se voit dénier une quelconque existence réelle et une quelconque signification en soi. Il n’en est question qu’en tant qu’expression dérivée d’une loi anhistorique qui, dans l’absolu, le *subsume*.

4) Heidegger finit son tour d’horizon des déclinaisons platoniciennes de la relation du temporel au supra-temporel en s’arrêtant sur la notion de *parousia* qui, dans le *Phédon*, est introduite comme synonyme de *metexis* :

« [Mais] si l’on vient me dire que ce qui fait qu’une chose est belle, c’est ou sa brillante couleur, ou sa forme ou quelque autre chose de ce genre, je laisse là toutes ces raisons, qui ne font toutes que me troubler, et je m’en tiens simplement, bonnement et peut-être naïvement à ceci, que rien ne la rend belle que la *présence* ou la *participation* de cette beauté en soi [...] ; car sur cette participation je n’affirme plus rien de positif, je dis seulement que c’est par le beau que toutes les belles choses deviennent belles. C’est là, je crois, la réponse la plus *sûre* que je puisse faire à moi-même et aux autres » (*Phédon*, 100d – nous soulignons).

La relation étroite entre *parousia* et *metexis* appelle deux remarques susceptibles d’éclairer le propos heideggérien.

– Natorp évoque le passage précité du *Phédon* en écrivant que « rien d’autre que la présence (*parousia*) ou la communauté (*koinônia*) du Beau ne “fait” une chose belle »¹²⁷. Il traduit *parousia* par *Gegenwart*, tandis que Heidegger traduit par *Anwesenheit*. Ce simple fait nous place devant une alternative : soit Heidegger ne fait pas ou plus référence à Natorp à l’arrière-plan de Platon ; soit il traduit volontairement *parousia* par *Anwesenheit* au lieu de *Gegenwart* pour marquer son opposition à Natorp, et éventuellement pour faire jouer de manière cryptée le sens chrétien de la parousie contre son sens platonicien, à l’instar de ce que nous avons suggéré concernant la *mimesis*. La seconde hypothèse est de loin plus vraisemblable au vu de l’importance de la conception proto-chrétienne de la notion de *parousia* dont il sera question dans la seconde partie du cours.

– Si Heidegger a pu être amené à traduire *parousia* différemment de Natorp, c’est peut-être parce que la signification proto-chrétienne de la *parousia* s’oppose formellement à la « sûreté » ou à l’« assurance » recherchée par Socrate et à travers lui par Platon dans le *Phédon*. Critiquer la sécurisation induite par la *parousia* platonicienne et la *Gegenwart* natorpienne serait donc un moyen de mettre inversement en lumière l’inquiétude et l’incertitude perpétuelles dans lesquelles les croyants sont jetés en attendant la Parousie, c’est-à-dire la seconde venue du Christ : « Quant aux temps et aux moments [...] vous le savez [...] le Jour du Seigneur vient comme

¹²⁶ P. Natorp, *Platos Ideenlehre* [1903], p. 151.

¹²⁷ P. Natorp, *Platos Ideenlehre* [1903], p. 151.

un voleur dans la nuit» (1 Th 5, 1 *sq.*). Heidegger soulignera bientôt que le « savoir auquel Paul renvoie les croyants n'est pas de l'ordre d'une connaissance [*Erkenntnis*] » (GA60, 103). De même, il déplorera sa dégradation rapide à cause de la résurrection et de la consolidation de la doctrine platonico-aristotélicienne de l'éternité de Dieu (GA60, 104). Et pourtant, cette hypothèse ne règle pas la question de savoir pourquoi notre philosophe traduit *parousia* par *Anwesenheit* et non par *Gegenwart*, puisque l'un et l'autre terme conviennent à la description de la présence platonicienne comme à celle la parousie chrétienne.

Au terme de sa revue des quatre grands types de rapport entre temporel et supra-temporel élaborés par Platon, Heidegger rappelle que chacune de ces « images » – *mimesis*, *paradeigma*, *metexis*, *parousia* – signifie une « connexion d'être objective entre les deux mondes du temporel et du supra-temporel » (GA60, 45–46). En refusant expressément d'entrer dans les détails concernant la « récupération et l'écornement épistémologique des concepts » précités (GA60, 46), il laisse entendre qu'il n'incrimine pas seulement Platon, mais tous ceux qui se sont inscrits dans ses pas. Comment Natorp pourrait-il ne pas être visé ? Leur point commun ? La définition de l'être temporel et de l'être supra-temporel en tant qu'entités objectives. Scinder la réalité en deux entités ontologiques hiérarchisées est déjà problématique, car cela témoigne d'une vision cosmologique aberrante pour qui s'efforce de voir la réalité elle-même en face. Mais draper cette scission dans l'objectivité constitue un problème tout aussi grave. L'objectivité se présente comme une caution, un laissez-passer : parce que je reconnais (*erkenne*), grâce à son objectivité, le « sens de la réalité du temporel », ce dernier perd à mes yeux son caractère inquiétant (GA60, 46). Si le temporel n'est bien qu'une espèce d'excroissance du supra-temporel, pourquoi donc me pencher sur son cas ? Pourquoi le craindre puisque je pressens que le *Wirklichkeitssinn* qui lui est propre n'existe qu'en vertu d'un autre *Wirklichkeitssinn* qui n'est pas de ce monde (GA60, 46) ? L'idée du *supra* a cette capacité rassurante d'envelopper l'individu, de lui signifier que l'essentiel est loin de ce qui l'entoure et que rien ne presse ici. C'est peu dire que l'avènement du christianisme bouleversera ce schéma. En se réfugiant dans l'objectivité abstraite qu'implique le supra-temporel, les platoniciens et les platonisants ont paradoxalement montré qu'il émane effectivement du temporel une insécurité dérangeante. Mais ils ont aussi gravement compliqué la tâche du phénoménologue : pour faire son travail, celui-ci se trouve contraint de lutter à son tour pour désincarcérer l'apparition dans sa singularité de l'Idée dans laquelle elle a été enserrée. Retrouver le chemin de l'existence effective l'engage à libérer le *phainestai selbst* de la loi objective et abstraite sous laquelle il été rangé.

La tendance à sécuriser dans la deuxième voie

[46] Qu'en est-il de la relation de la tendance à sécuriser dans la seconde voie représentée par Spengler ? Heidegger marque à nouveau une certaine proximité avec la voie platonicienne, même si elle est moins évidente que celle qui lie première et troisième voie d'une part, et seconde et troisième voie d'autre part (GA60,

46). À première vue, Spengler se démarque de la « validité absolue » prônée par le « platonisme » ancien et moderne et lui oppose un « scepticisme » inflexible (GA60, 46). Spengler prophétise que le règne de la systématique et de l'éthique est en train de prendre fin. Un scepticisme hellénistique adapté à la spiritualité moderne est sur le point de triompher à travers l'imposition de la méthode morphologique¹²⁸. Lui-même annonce une forme d'apocalypse qui se traduira par l'abandon pur et simple de l'usage de la raison. C'est l'occasion de jeter l'anathème sur Platon, Aristote et Kant, et de célébrer la montée discrète mais puissante du scepticisme à travers les pensées de Schopenhauer et de Nietzsche¹²⁹.

Il est frappant de lire que Spengler présente l'avènement de ce nouveau scepticisme d'abord comme une *possibilité* avant de se reprendre, dès la phrase suivante, en identifiant cette possibilité à une *nécessité*¹³⁰. La nécessité : voilà ce qui fait le lien entre la relation de la tendance à sécuriser de la première voie et celle de la seconde. Pourquoi se donner la peine de rechercher à tout prix une nécessité ? Parce qu'on estime qu'elle met à l'abri des dangers et des foudres de l'histoire. Réputé réaliste, lucide et téméraire, Spengler chercherait-il à se protéger de la catastrophe ? Se pourrait-il qu'il ait en réalité craint le déclin plus qu'il ne l'ait réclamé ? Il ne s'agit pas tant d'explorer l'inconscient d'un homme que d'illustrer comment son système témoigne d'une certaine *fuite en avant* dans l'histoire. Pour Spengler, « le monde historique est la réalité fondamentale » ; il est même la « seule réalité » (GA60, 46). Heidegger ne conteste pas directement cela. À ses yeux, le problème est plutôt que l'historicisation de la réalité à laquelle procède Spengler n'a qu'un seul objectif : maîtriser cette réalité, la dompter, la dominer. Elle n'est posée comme nécessaire qu'en vertu du risque trop important à laisser des cultures « flotter » en dehors du système morphologique. La mutation qui conduit du scepticisme antique anhistorique au scepticisme moderne historique sert une *psychologisation* de la réalité qui a tout d'une opération de confiscation¹³¹.

Ainsi s'explique que Spengler voit des cultures partout et ne voit même « que des cultures » (GA60, 46). Les types culturels masquent une réalité plus originaire que la réalité culturelle. La culture ne recouvre pas totalement l'histoire. L'histoire déborde la culture, elle la précède. Au SS 1919, Heidegger a montré comment les philosophes de l'époque attribuent au concept de *Kultur* un « sens fonctionnel surplombant » qu'ils estiment « suffisant » pour cerner le monde historique (GA56/57, 129). Tous ont en lui une confiance aveugle pour cette simple raison que son apparition est concomitante de la redécouverte de la question du sens de l'histoire à la fin du XIX^e siècle (GA56/57, 129). Heidegger ne remet pas en cause le fait que ce concept puisse contenir le « moment significatif de l'« historique » » (GA56/57, 130). Il doute cependant que celui-ci contribue à révéler celui-là. Il aurait plutôt tendance à en favoriser l'extinction. Aussi convient-il de se dresser contre la « toute-puissance de l'idée de culture » (GA56/57, 131). Or, cette toute-puissance, Spengler a fortement

¹²⁸ Cf. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* [1918], p. 63.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*, pp. 63–64.

contribué à l'asseoir. À l'en croire, les cultures seraient comme les marqueurs indispensables des « processus de devenir du destin du monde » (GA60, 46).

La notion de « destin » (*Schicksal*) est étroitement liée à celle de vie, elle-même au centre de la notion de culture. Toutes les *Hochkulturen* ne sont ce qu'elles sont que parce qu'elles se présentent comme des entités vivantes qui, en tant que telles, ont un destin : « On ne peut éliminer cet aspect du destin du monde du devenir vivant, qu'il s'agisse d'un papillon ou de la culture »¹³². C'est parce que Spengler revendique un enchaînement nécessaire de l'individu à l'espèce, c'est-à-dire à la culture, fondamentalement évolutive, qu'il peut justifier sa conception du destin comme causalité parallèle entre développement de l'individualité historique et évolution historique du monde. L'histoire n'est jamais le monde de la liberté, mais celui de la nécessité ; un monde où l'universel prime sur le singulier et le prive de toute efficacité. C'est là, entre autres, que le bât blesse. Comment espérer comprendre l'historique lorsqu'on l'ordonne d'emblée à une téléologie despotique, qui cantonne l'individu dans un rôle spécifique et lui interdit d'en sortir ? Dès lors, il est une critique adressée par Karl Joël à Spengler qui nous semble recouper l'essentiel des préoccupations heideggeriennes :

« C'est peut-être toute la maladie de son livre qu'il ait oublié l'homme, son œuvre et sa liberté. Malgré l'intériorisation qu'il lui fait subir, il déshumanise l'histoire pour en faire le lieu où se déroulent des processus naturels, malgré l'âme qu'il lui prête, il matérialise l'histoire »¹³³.

La logique historique de Spengler veut qu'il n'y ait pas d'autres choix que de participer au déclin de la culture occidentale. La notion englobante de *Schicksal* et la téléologie qui la porte contraignent tout individu à s'inscrire dans cette thèse et à s'y résigner. L'histoire n'offrirait pas d'autres issues. Heidegger voit bien que Spengler exagère la situation pour mieux s'en protéger (GA60, 46). En affirmant que le déclin est inéluctable et qu'il a déjà infiltré l'ensemble des cultures, Spengler espère créer l'effolement qui forcera à endosser son système historique. Ce faisant, il montre qu'il a lui-même bâti ce système pour se préserver de la tourmente engendrée par l'historique. Ainsi, Heidegger estime que le *lien* établi par Spengler entre morphologie historique comparée et thèse du déclin de l'Occident caractérise la tendance à sécuriser l'histoire qui lui est propre (GA60, 46). Chez Spengler comme chez les autres, la *Deutung* de la réalité historique possède un « effet libérateur » (GA60, 46). La pratique du scepticisme ne vise ni plus ni moins qu'à se débarrasser de la peur qu'inspire l'historique, à se décharger du fardeau qu'il constitue lorsqu'on veut bien reconnaître qu'il n'a pas son siège dans une supra-temporalité ou dans un type culturel figé mais au cœur même d'une existence concrète et temporelle.

¹³² *Ibid.*, p. 171.

¹³³ K. Joël, « Die Philosophie in Spenglers *Untergang des Abendlandes* », *Logos*, 9, 2, 1920–1921, pp. 135–170, ici p. 140.

La tendance à sécuriser dans la troisième voie

^[46] L'exploration des relations de la première et de la seconde voie a mis au jour deux paradigmes opposés mais conduisant au même résultat. Pour autant qu'on se souvienne qu'elle est la « voie du compromis », la présentation de la troisième voie coule presque de source (GA60, 46). Dilthey, Windelband, Rickert et Simmel cherchent à satisfaire leur tendance à la sécurisation en l'adossant à une « théorie de la réalité historique » bien connue qui n'est autre que la « *dialectique* » : « La "dialectique historique" est posée comme la tâche principale de la philosophie de l'histoire » (GA60, 46). Elle consiste tout simplement à rechercher une « suspension » (*Aufhebung*) de la « tension » (*Spannung*) inhérente à la réalité historique ; tension qui se manifeste dans les multiples « contradictions entre le temporel et le supratemporel » (GA60, 46). Une *Aufhebung* réussie donne accès à une « légalité dialectique » qui permet de se protéger en demeurant dans la tour d'ivoire qu'est l'*anhistorique* (GA60, 46). Heidegger schématise en disant : « je suis d'une part dans l'histoire, d'autre part tourné vers les Idées ; j'actualise ou réalise le supratemporel en m'intégrant dans le temporel » (GA60, 47). Une sorte de participation platonicienne inversée.

De cette opération, notre philosophe dit d'abord ironiquement qu'elle est une « béatitude » ou une « félicité culturelle » ; avant de se raviser et de la dénoncer comme la « pire dégénérescence » à laquelle la question de l'histoire ait donné lieu chez les théoriciens de l'histoire (GA60, 47). Au lieu de répéter l'interminable litanie qui accompagne cette procession dialectique, il s'arrange seulement pour faire savoir qu'il condamne cette voie plus que les autres, car elle joue sur les deux tableaux et, ce faisant, ne fait preuve d'aucune radicalité : « Incapable de saisir originellement les motifs des deux premières voies, elle se contente de les rendre accessibles aux besoins culturels du présent » (GA60, 47).

Notons que la manière dont Heidegger décrit la posture dialectique de la troisième voie est directement inspirée de l'article publié par Troeltsch en 1919 dans la *Historische Zeitschrift*, « Über den Begriff einer historischen Dialektik: Windelband, Rickert und Hegel », qu'il citait dans le chapitre précédent (GA60, 26) et dont le théologien l'avait entretenu en 1918. Personne n'est dupe du fait que la dialectique mise en cause par Heidegger prend ses racines chez Hegel, avant de faire l'objet d'une reprise bien particulière chez les néo-kantiens de Bade. Troeltsch est parmi les premiers à souligner cette filiation et à en exposer les mécanismes. De ce point de vue, Heidegger a une dette envers lui, même s'il ne rejoint pas ses conclusions quant à la portée du néo-hégélianisme des badois. C'est donc Troeltsch qui a le premier reconnu que le compromis néo-kantien était directement inspiré de la philosophie hégélienne. Pour cette dernière, il s'agissait, d'après Troeltsch, d'incarner la réalité vraie des contraires historiques dans une totalité rationnelle. Chaque présent ou chaque présence devait simultanément contenir le sens plénier de la vie et s'agrèger dans la loi régissant les métamorphoses de ce sens. Il fallait donc, selon les mots du théologien, partir en quête, non du mauvais infini de l'aspiration morale ou du contraste entre bourdonnement sensible et clarté logique, mais de l'unité vivante de l'advenir dans la particularité de conceptions réelles et contradictoires

(TGS III, 246). C'est ainsi que Hegel fit intervenir la notion de *dialectique*, « doctrine de l'identité des contraires », qui trouve dans la pensée de Platon son lointain modèle (TGS III, 247). La particularité de la dialectique hégélienne est double. D'une part, à l'instar de la dialectique platonicienne, elle se présente comme une théorie des essences supra-individuelles, tout en incluant plus sérieusement que ce n'est le cas chez le penseur grec le moment individuel dans le cours de son processus (TGS III, 260). D'autre part, et cette fois contre la dialectique platonicienne, la dialectique hégélienne ne « s'impose à nous nulle part plus immédiatement que dans l'histoire » (TGS III, 247–248). La dialectique comme logique de l'histoire, voilà donc ce que Hegel nous a légué et que les néo-kantiens de Bade reprennent ouvertement, comme en témoignent ces lignes de Windelband :

« [La] cohésion [des valeurs] se trouve posée, et non donnée, par le postulat de l'unité de la raison. Nous trouvons les valeurs rationnelles plongées dans des déterminations historiques, isolées et relatives à des contextes particuliers, et c'est après-coup que nous sommes capables de les éprouver comme contenus des fonctions de notre raison. Mais si leur validité est indépendante des fonctions qui sont nôtres, leur cohésion immanente réelle dans sa totalité devient une condition nécessaire, mais aussi un problème insoluble, exactement comme la "communauté des Idées" jadis chez Platon. Hegel désigna, dans le langage qui lui est propre, cette cohésion comme le mouvement de la vérité en elle-même, comme la division autonome de l'idée qui, de sa scission, revient à elle-même. Dans ce mouvement autonome de la pensée, il envisageait à la fois l'indépendance de la valeur en soi par rapport à une quelconque prise de conscience empirique, et le nécessaire enchaînement des valeurs rationnelles entre elles. Sa méthode dialectique visait à comprendre cela »¹³⁴.

De la mauvaise foi de la pensée historique

^{147]} En marge de cet examen serré, Heidegger s'interroge sur les implications du sens référentiel caractéristique des tendances à la sécurisation. Il débute par un constat : la pensée historique se cabre devant l'historique à un point tel que les tendances qu'elle développe ne sont pas seulement réactives mais lancent une contre-offensive dont le résultat n'est ni plus ni moins que l'enterrement de l'historique. En effet, lorsqu'on observe les tendances concernées, on voit qu'elles ne se contentent pas de traduire une réaction au « motif inquiétant » qui émane de l'historique (GA60, 47). Au contraire, la pensée historique est tellement inquiétée qu'elle en a oublié l'existence même de ce motif et qu'elle a l'impression de ne plus se battre que contre elle-même. Elle a enfoui l'historique si profond en elle qu'elle ne sait plus que toutes les tendances à la sécurisation qu'elle développe ne sont que des tentatives désespérées pour l'empêcher de remonter à la surface. En pleine mauvaise foi, elle multiplie donc les opérations épistémologiques et pense ainsi se refaire une santé. Elle se voit en pleine confiance, forte du système qu'elle bâtit petit à petit ; système qui, au fond, revient à ériger des barricades infranchissables entre elle et l'historique. La théorétisation globale qui a cours dans les trois voies devient donc une activité

¹³⁴ W. Windelband, « Die Erneuerung des Hegelianismus » [1910], p. 274.

dont la finalité excède la simple sécurisation contre le sens dérangeant ou inquiétant de l'histoire en général et de l'historique en particulier.

Heidegger attire notre attention sur une découverte quelque peu déroutante : après analyse des types de relation des tendances à sécuriser, la situation se révèle plus grave que prévu. La question de l'inquiétude engendrée par l'historique est désormais « accessoire » (GA60, 47). Plus personne ne s'inquiète plus d'être inquiété par l'histoire. En devenant quelque chose comme une « évidence » sans avoir été préalablement éprouvé pleinement, le motif inquiétant qui sourd de l'historique perd son caractère de question et en vient ainsi à disparaître de l'horizon philosophique (GA60, 47). Il ne provoque plus l'étonnement, donc il ne sert plus l'avènement et la stimulation du philosopher ; ce qui est pourtant son rôle initial ou son effet le plus notoire lorsqu'il n'est pas évacué mais affronté. Lors d'un combat ouvert contre l'histoire, l'inquiétude propre à l'historique joue encore son rôle : celui de motif de pensée. Mais lorsque l'existence de l'ennemi est niée, elle devient parfaitement invisible, insensible, et la philosophie de l'histoire, pensant avoir la conscience tranquille, s'enfonce sereinement dans la théorétisation. En d'autres termes, quand l'inquiétude n'est même plus vue et reconnue comme telle par ceux qui la combattent, des sommets de mauvaise foi sont atteints. L'inquiétude est elle-même inquiétée, menacée de disparition.

Ce n'est pas la question de l'histoire qui a été oubliée, la domination des débats sur l'historisme le montre clairement. C'est bien plutôt la question du *sens de l'histoire* qui est perdue de vue. Mieux, c'est le *sens de la question du sens de l'histoire* qui est maintenant négligé. Or, le sens de l'histoire et, plus encore, le sens de la question du sens de l'histoire, c'est justement l'inquiétude que provoquent inmanquablement ces questionnements dès lors que l'histoire est considérée radicalement. Paradoxalement, donc, l'âge d'or des théories scientifiques de l'histoire ne se sent absolument pas concerné par le sens de la question du sens de l'histoire. D'après Heidegger, c'est l'*excès de spéculation* ou de *réflexion* qui a étouffé la formidable éclosion et l'incroyable ascension de la problématique historique dans les sciences humaines et théologiques du XIX^e siècle (GA60, 47). Il est d'ailleurs remarquable qu'il ne se trouve parmi les représentants des trois voies aucun des philosophes, philologues ou théologiens de la première génération de la pensée historique. Ce n'est pas là une manière de dire que Herder, Humboldt, Hegel, Schleiermacher, Droysen ou Ranke sont intouchables. Il s'agit plutôt de suggérer que le caractère inédit de la question à l'époque où ils la découvrent les place inmanquablement au cœur de l'inquiétude que Heidegger cherche à ressusciter. D'une discussion neuve et rafraichissante de la question de l'histoire et de sa signification, on est passé sans même s'en apercevoir à une grande *disputatio* cacophonique et superficielle quant aux effets salutaires ou désastreux de l'historisme.

C'est ce dont atteste la multiplication des controverses entre la *Lebensphilosophie*, les néo-kantismes et la première phénoménologie, mais surtout les formes qu'elles recouvrent. D'aucuns pourraient objecter que c'est précisément l'inquiétude que lui inspire la philosophie de Dilthey qui pousse Husserl à étoffer l'idée d'une « science des valeurs absolues et intemporelles » (HLA, 7). Mais cette inquiétude n'en est pas vraiment une ; ou plutôt : ce n'est pas une inquiétude provoquée par l'historique,

mais par le spectre du « relativisme » (GA60, 47). Il en va de même de la réaction de Troeltsch et Rickert au « scepticisme » de Spengler (GA60, 47). Elle ne porte pas sur la façon dont l'auteur de *Der Untergang* s'emploie à juguler l'inquiétude historique, mais sur les conséquences catastrophiques du scepticisme qui est le sien sur la théorie de la connaissance historique. Heidegger souligne que, malheureusement, les solutions proposées ne sont pas plus brillantes que les objections. D'après lui, l'argument aussi léger que grossier selon lequel « le scepticisme s'annule de lui-même » ne tient pas quand il en va de l'histoire (GA60, 47). L'histoire se répète, précise-t-il : les Anciens non plus ne sont jamais parvenus à neutraliser totalement les arguments de l'École sceptique (GA60, 47). Il est ici fait référence à la manière dont les dogmatiques attaquaient les sceptiques en les accusant de *πειριποπή*.

Tentons de recouper cette polémique antique et celle issue du scepticisme du Spengler. Ce dernier dit que « tout est destin ». Ses détracteurs objectent que faire cela n'est ni plus ni moins que s'auto-réfuter, car alors Spengler *affirme* que « tout est destin ». Or, affirmer signifie avoir jugé que ce qu'on affirme est vrai, autrement dit croire que « tout est destin ». Or, le sceptique, par définition, ne juge pas et n'a pas de croyance. Mais Spengler pourrait très bien faire sienne la réplique de Sextus et objecter à son tour : en disant ou en proférant que « tout est destin », je ne fais qu'exprimer une affection correspondant à la proposition : « il m'apparaît maintenant que tout est destin ». En d'autres termes, je fais l'expérience de l'impression non-épistémique que « tout est destin ». Cette réfutation de l'accusation d'auto-réfutation est de plus pertinentes et des plus cohérentes dans le contexte qui est le nôtre. Peut-on conjecturer que notre philosophie la reprend à son compte ? En fait, il entend surtout marquer qu'à tout prendre, le scepticisme vaut mieux que son contraire. Il ne va pas aussi loin dans la négation ou du moins la manipulation de l'inquiétude engendrée par l'historique. Peut-on interpréter cela comme un rapprochement avec Spengler ? Par la suite, Heidegger soulignera qu'à défaut de les traiter correctement, ce penseur atypique est bien souvent allé au fond des problèmes et n'a jamais manqué d'assumer les conséquences extrêmes de ses positions. Le plus grand mérite de ce scepticisme est peut-être qu'il est à ranger dans la catégorie des théories de l'histoire qui situent la question de l'historique hors du champ des préoccupations proprement scientifiques. Or, c'est à une telle conception que Heidegger adhère lui aussi, « convaincu qu'elle permet d'échapper aux systèmes d'idées chosifiées de son environnement intellectuel »¹³⁵. Ceci étant, le rapprochement atteint très vite ses limites. S'il existe un scepticisme heideggérien à cette époque, il est *existential et érotétique* : continuer de chercher et de s'interroger sans relâche en s'éprouvant soi-même dans l'inquiétude émanant de l'histoire. Il s'agit là d'une attitude qui rappelle le meilleur du scepticisme antique mais surtout l'attitude des proto-chrétiens face à leur propre devenir.

¹³⁵ J. A. Barash, *Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, p. 123 ; trad. fr., pp. 170–171.

Revisiter la notion d'*Einstellung*

^{147]} Désormais, il ne fait plus aucun doute que les trois voies sont dominées par une « conception platonicienne » de la philosophie et de l'histoire (GA60, 47). Cela vaut tout aussi bien de Spengler. Absolutiser la réalité historique n'est pas en soi quelque chose de grave. Heidegger opère lui-même un geste similaire afin de remettre l'histoire au centre de l'expérience de la vie facticielle. Mais, chez Spengler, l'absolutisation est purement réactive : elle se fait *en opposition* à la négligence de la réalité historique que l'on peut observer dans les philosophies de l'histoire platonisantes (GA60, 47). Or, ce n'est que passer d'un extrême à l'autre, sans que l'historique qui motive l'histoire, lui donne un sens et en fait une question, soit réellement pris au sérieux. Il faudrait donc parler d'une inversion *methodologique*, qui ne permet en rien de ressusciter l'inquiétude historique et de s'y confronter.

Le mécanisme qui règle le fonctionnement des trois voies et leur articulation est réitéré : « la *première* voie établit la norme absolue en tant que réalité supérieure contre l'historique » – elle méprise ouvertement l'historique et emprunte la voie exactement inverse à celle qui y conduit ; « la *seconde* voie renonce aux normes et situe la réalité dans l'historique lui-même » – ce à quoi il faut ajouter que son absolutisation de la réalité historique est une relativisation « dans les “cultures” » ; « la *troisième* voie reconnaît un minimum de valeurs absolues, lesquelles s'incarnent cependant dans une figure historique relative » – c'est le compromis, qui permet aux valeurs absolues de vivre et de prospérer en philosophie sans pour autant avoir à nier la réalité historique (GA60, 47–48).

Outre leur platonisme, le point commun entre les trois voies réside dans le fait qu'elles comprennent la réalité historique comme un « être objectif » (GA60, 48). Certes à chaque fois dans un sens différent, mais elles replacent toujours – pour la conspuer, l'élever ou la manipuler – la réalité historique sous cette objectivité qui, aux yeux de Heidegger, la dépossède de ce qu'elle a de plus propre, c'est-à-dire sa facticité. Ce qui devrait primer est pourtant la subjectivité expérientielle de l'histoire ou l'histoire vécue *personnellement*, conçue comme ce qui précède de loin tout encadrement objectif et qui, pour cette raison, ne procure aucune sécurisation mais, au contraire, un sentiment de peur devant son propre sort.

L'outil privilégié de l'objectivation dénoncée comme la voie royale du « connaître » et de la « considération matérielle », c'est la notion de *type* (GA60, 48). Heidegger y insiste ici une nouvelle fois, non plus tant pour souligner le fonctionnement intrinsèque des opérations de typification que pour montrer que la notion renvoie « au caractère fondamental de l'attitude théorétique rapportée à l'histoire » (GA60, 48). La tendance à la typification est un chaînon essentiel du processus d'objectivation. En la décomposant, nous apercevons le « caractère de *conformité* à l'attitude théorétique de la relation à l'histoire » chez tous les penseurs concernés (GA60, 48). Le connaître typificateur est coupable. En voulant embrasser la multiplicité, il perd le singulier, le propre, en dépit du fait qu'il dit partir de spécimens.

En cherchant à ordonner des éléments historiques hétérogènes en fonction de caractéristiques qu'ils ont soi-disant en partage, il établit des relations irre-

spectueuses de la spécificité de chacun de ces éléments. Ceux qui utilisent les types ont créé un outil à la mesure de leur optique particulière, un instrument leur permettant d'accomplir leurs desseins épistémologiques, loin de toute entreprise de compréhension. Heidegger précise qu'il utilise le terme « attitude » (*Einstellung*) en un sens « déterminé », tandis qu'il use du terme « relation » (*Bezug*) dans un sens « général » (GA60, 48). Tout *Bezug* n'est pas une *Einstellung*, mais toute *Einstellung* possède un caractère de *Bezug*. Je peux être relié à quelque chose ou à quelqu'un sans pour autant que ce lien soit placé sous une optique particulière. Si nous sommes au sein de notre existence en commerce avec des personnes ou des choses, ce qui nous rattache à elles est bien souvent *indéterminé*. En revanche, toute attitude implique nécessairement une *certaine* relation à quelque chose. Je ne peux pas revendiquer telle ou telle optique particulière sans avoir un rapport précis et déterminé à ce vis-à-vis de quoi je me comporte de telle ou telle manière. Lorsqu'on évoque une *Einstellung*, il est toujours question d'une relation à un *objet*, relation dans laquelle le comportement est absorbé dans une connexion objective, chosale ou matérielle. Ainsi, l'adoption d'une optique particulière se traduit toujours par cette situation malheureuse : un éloignement d'avec *moi-même* contre un prétendu rapprochement d'avec l'objet. La gravité de cette situation s'exprime dans ce que le texte qualifie comme une « cessation » ou *Einstellen* de la « relation vivante » que nous entretenons aux objets de la connaissance (GA60, 48). Aussi y a-t-il dans le fait d'adopter une optique particulière comme un redoublement de l'écart qui nous sépare de la réalité factico-historique. Le lien subtil entre *Einstellung* et *Einstellen* comme ce qui conduit à faire primer le « devoir de sécurisation de la connaissance » sur le « sens propre » de la philosophie qui n'est donné que dans l'« existence actuelle concrète » (GA59, 139, 143) : tel est ici le point nodal de l'argumentation heideggérienne. Ce n'est qu'en supprimant l'attitude scientifique admise qu'il redevient possible de faire « l'expérience de l'insécurité de la connaissance dans le monde de la vie facticielle » et, par la même occasion, de retrouver une relation authentique à l'histoire puis éventuellement à l'historique (GA59, 139). Ainsi semble s'expliquer que Heidegger insiste à cet endroit sur le fait que les trois voies se caractérisent toutes par une certaine conformité à l'attitude que la théorie attend d'eux et sont donc avec elle dans un rapport de soumission (GA60, 48). L'instauration d'une relation à l'histoire de type logique et cognitif marque l'arrêt de toute relation vivante à la réalité historique. L'histoire devient une « chose », un « objet » auquel je me rattache conformément à ce que je crois pouvoir en savoir et non conformément à ce qu'il est et accomplit effectivement en moi et pour moi (GA60, 48).

Le « comprendre » émanant de ces différentes philosophies de la connaissance, y compris celle de Spengler, est entièrement déterminé par cette conformité à l'attitude théorique. Il parasite le comprendre authentique, qui n'est autre que le « *comprendre phénoménologique* » (GA60, 48–49). La *relation* de *ce* comprendre à la vie se fonde dans leur rencontre au sein d'une histoire originelle (GA58, 187). Par où « l'authentique *organon de la compréhension de la vie* est l'*histoire*, non comme science historique ou comme collection de curiosités, mais comme vie vécue, ainsi qu'il en va dans la vie vivante » (GA58, 256 ; GA56/57, 38).

2. *Le sens de l'historique lui-même (B)*

^{149]} La destruction des trois voies n'est toujours pas parvenue à son terme. Il faut encore déconstruire ce que chacune d'elles entend en parlant du sens (*Sinn*) de l'histoire, voire, quand elle se permet l'outrage d'utiliser ce mot, de l'historique. Les trois voies perçoivent une « évidence » dans le fait que la philosophie recherche la *sûreté systématique*, qui est à la fois ce qui est inquiété par l'histoire *et* ce pour quoi et au nom de quoi les uns et les autres luttent avec acharnement (GA60, 49). Leur combat contre l'historique atteste qu'en dépit de ce qu'elles prétendent, les trois voies se sentent bien menacées et inquiétées. Il serait donc erroné d'affirmer que les différents penseurs visés ne ressentent pas l'inquiétude engendrée par l'historique. Le problème est plutôt que, « là où le phénomène de l'inquiétude est considéré, il est toujours déjà vu à l'intérieur d'un schéma platonicien » (GA60, 49). Cela signifie que le combat qui oppose les trois voies à l'historique n'est pas celui qui s'imposerait. En effet, si l'un des termes de l'opposition ne reconnaît pas l'autre pour ce qu'il est mais seulement pour ce qu'il veut qu'il soit ou ce qu'il doit être d'après lui, alors l'opposition toute entière est faussée.

Platon kantien : Natorp et Rickert

^{149]} L'analyse heideggérienne est d'abord génétique: le « *platonisme actuel* est une modification du platonisme originel à travers l'intégration de la philosophie transcendantale kantienne » (GA60, 49). Cela vaut pour les deux néo-kantismes.

1) Natorp prétexte la bienveillance de Kant à l'égard de la doctrine des Idées pour justifier sa propre tentative de fonder un « platonisme "transcendantal" » (GA60, 49). Le parcours de Platon préfigurerait en tous points ou presque celui du philosophe de Königsberg: du dogmatisme au criticisme en passant par le scepticisme¹³⁶. Mais il s'agit surtout de montrer comment le second « relève » le premier: Platon a fait de la philosophie un idéalisme, Kant en a fait un idéalisme transcendantal¹³⁷. Natorp poursuit dans les « *hypothèses premières* » ou « principes » les traces de la « pureté des concepts fondateurs, des propositions fondamentales et des méthodes »¹³⁸ de l'idéalisme transcendantal de Kant que les néo-kantiens devront se réapproprier. L'idée suivant laquelle « nous ne saisissons de toute façon – comme Kant l'a vu et exprimé – des objets que ce que nous avons déposé en eux à travers le concept »¹³⁹ est particulièrement dommageable pour la compréhension de l'histoire. Elle explique que, non seulement Cohen et Natorp, mais également Windelband et Rickert (GA60, 49), ne trouvent dans l'histoire que ce qu'ils y mettent ou ce que leur conceptualité y dépose, en l'occurrence du logique et de

¹³⁶ Cf. P. Natorp, *Platos Ideenlehre* [1903], p. 146.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 62.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 159.

¹³⁹ *Ibid.*

l'idée, à mille lieux de la concrétion et de la dimension expérientielle qui constituent l'histoire véritable, à savoir celle que nous sommes nous-mêmes.

2) S'il ne fait aucun doute que le platonisme devient chez Natorp «“transcendental”» (GA60, 49), et donc conforme à l'idée marbourgeoise de *science*, Heidegger estime que la même opération a lieu dans la philosophie de Rickert. C'est surtout chez lui qu'un «nouvel empire médiateur, l'empire du *sens*» émerge entre le temporel, *i.e.* l'historique, et le supra-temporel, *i.e.* le monde des Idées (GA60, 49). L'expression *Reich des Sinnes* utilisée par Heidegger n'est pas choisie au hasard. Elle provient directement de l'essai de Rickert «Vom Begriff der Philosophie», paru dans la première livraison de *Logos* en 1910–1911¹⁴⁰. Conscient du danger d'être accusé de faire des valeurs des Idées plus idéelles et plus irréelles que les Idées platoniciennes, Rickert tente de reconnecter la philosophie des valeurs à la «réalité» (*Wirklichkeit*) en insistant sur le fait que «ce n'est qu'*au sein* des réalités qu'on peut trouver les valeurs dans leur diversité»¹⁴¹. D'ailleurs, cette reconnexion entre valeurs et réalités n'est jamais visible et accessible que dans la «*vie culturelle*» (*Kulturleben*)¹⁴². Pour retrouver les valeurs logées au cœur de cette vie culturelle, il faut que la philosophie se tourne vers la science qui traite de la culture comme réalité et qui déploie sa richesse et sa diversité de façon individualisante, à savoir l'*histoire*¹⁴³. Le rapprochement entre valeur d'une part et culture et histoire d'autre part est pourtant neutralisé par le fait de consacrer la théorie de la connaissance comme une voie d'accès incontournable. Rickert avoue lui-même qu'il passe par l'historique dans le but de parvenir au *supra*-historique¹⁴⁴.

Écrire qu'«avant le problème du monde, il y a le problème des valeurs», et qu'«avant le problème des valeurs, il y a le problème de l'histoire»¹⁴⁵, est donc de sa part une manœuvre purement rhétorique. Le problème de l'histoire est littéralement expédié pour ménager un retour vers la question centrale de l'unité de la valeur et de la réalité que la philosophie doit chercher dans un troisième domaine qui, parce qu'il n'est ni celui de l'objet ni celui du sujet, n'est pas non plus celui de l'histoire, contenant les deux en lui¹⁴⁶. Il va très vite s'avérer que le troisième domaine en question se présente en fait sous les traits d'un «entre-monde» au sein duquel valeur et réalité voient leur distinction et leur particularité préservées¹⁴⁷. Celui-ci n'est autre que le fameux «royaume du sens» (*Reich des Sinnes*) mentionné par Heidegger (GA60, 49)¹⁴⁸. L'empire ou le règne du sens est le lieu du lien originel de la valeur à la réalité. La notion de sens est selon Rickert la meilleure expression et le concept le plus finement déterminé pour traduire ce qui est produit

¹⁴⁰ Cf. H. Rickert, «Vom Begriff der Philosophie», *Logos*, 1, 1910–1911, pp. 1–34.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 26.

par l'acte d'évaluation du sujet avant de s'en détacher : « Le sens de l'acte ou de l'évaluation n'est ni son être psychique ni la valeur, mais la signification, inhérente à l'acte, *pour* la valeur, et, à ce titre, l'unité et la liaison des deux règnes <valeur et réalité> »¹⁴⁹. Voilà donc posée la sphère déterminée du sens, qui se distingue strictement de la sphère de l'être¹⁵⁰. Heidegger en fait un problème de principe : elle ne permet pas de reconnaître la réalité historique en tant que telle mais se contente à l'inverse de mettre le doigt sur une réalité idéale de type foncièrement platonicien. Avec cette théorie du sens, les « difficultés du platonisme reviennent sous une forme épurée » (GA60, 49).

Pour refermer cet aperçu, transposons-nous un instant dans le cours du SS 1923. Heidegger y présente les caractéristiques de la philosophie contemporaine en se servant d'une auto-explication signée Spranger, dans un article intitulé « Rickerts System » : « “Nous tous – Rickert, les phénoménologues, ceux qui se réclament de Dilthey – nous rejoignons dans la grande lutte pour l'*intemporel dans l'historique* [*Zeitlose im Historischen*] ou *au-dessus de l'historique*, pour l'*empire ou le règne du sens* et son expression historique dans une culture devenue concrète, pour une *théorie des valeurs* qui, dépassant le simple subjectif, conduit à l'objectif et au valide” » (GA63, 42)¹⁵¹. Le commentaire heideggérien est assez cocasse : « la tendance authentique de Dilthey n'est pas indiquée ici ; et pour ce qui est des phénoménologues, je demande à être excepté » (GA63, 42). Le « platonisme des barbares » qui, d'après notre philosophe, caractérise Rickert, Spranger et peut-être même – parmi les phénoménologues – Husserl, ne concerne ni sa pensée ni celle de Dilthey, lesquelles ne se placent pas dans une « position de sûreté vis-à-vis de la conscience historique et de l'historique lui-même » (GA63, 42). Or, c'est bien *la* marque de la résistance au platonisme contemporain.

Retour sur le platonisme de Spengler

¹⁴⁹ Dans un second temps, c'est le platonisme voilé de Spengler qui est de nouveau épinglé. Nous le savons désormais : pour l'auteur de *Der Untergang*, ce qui compte est « *cela* qui est la réalité vraie », la réalité historique qui, pour ainsi dire, remplit à plein nos cadres perceptifs (GA60, 49). Les raisons pour lesquelles Heidegger se tient à distance de cette absolutisation typifiante ont été mises en lumière plus haut. Notons toutefois que malgré ses inconvénients, la conceptualité spenglerienne n'est pas sans rencontrer chez Heidegger un certain écho : « connexion d'actes de l'existence historique, réalité historico-humaine, vie et existence performatives » sont autant de notions non dénuées d'intérêt dans la perspective de la phénoménologie herméneutique (GA60, 49). Le problème demeure qu'elles sont toutes disposées et utilisées de manière à constituer une forteresse inviolable, qui protège l'entité *Weltgeschichte* et lui interdit de trop frayer avec des *Selbstgeschichten* tendant à

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ E. Spranger, « Rickerts System », *Logos*, 12, 1923–1924, p. 198. C'est Heidegger qui souligne.

perturber ou même à contredire l'image théorique, lissée et carrée, que donne la symbolique universelle de cette histoire du monde. Heidegger note ce paradoxe que, plus les notions en question sont utilisées dans l'optique d'une « sécurisation », plus la « souciance » (*Bekümmern*) qui en émane s'impose (GA60, 49). Cela démontre qu'originellement, le propre de la conceptualité dont Spengler se sert n'est pas de sécuriser mais d'inquiéter.

Le vrai problème de Spengler, c'est ce qu'il entend par « culture », qui est en fait le nom donné à sa conception de la « réalité historique performative et créatrice » (GA60, 49–50). La culture ou « haute culture » (*Hochkultur*) est ce « qui donne sens et contenu au monde volatile des formes » caractérisant l'idée philosophique d'histoire du monde¹⁵². Ce n'est qu'en considérant la *Weltgeschichte* à travers le prisme des cultures, c'est-à-dire « en intuitionnant, en sentant et en travaillant ces archi-formes dans leur signification physionomique et organique, que l'essence de l'histoire peut être considérée comme décryptée. Seuls cette connaissance et ce point de vue autoriseront à parler sérieusement de philosophie de l'histoire »¹⁵³. La philosophie spenglerienne de l'histoire s'articule donc autour de la notion de culture. Mais cette notion est à son tour réductible – et effectivement réduite par la morphologie spenglerienne – à un « type », qui est la « forme originelle de la culture »¹⁵⁴. Le type, nous l'avons dit et répété, est soi-disant signifiant. Il y a ici un parallèle entre Spengler et Rickert. Le type relie l'Idée et son expression, la manifestation, comme le sens forme un pont entre l'objet et le sujet. Certes, à l'instar de Rickert, Spengler avance à pas feutrés. Il dit « distinguer l'Idée d'une culture, qui est la somme de ses possibilités intérieures, de sa manifestation sensible dans les images historiques, c'est-à-dire ses réalisations achevées »¹⁵⁵.

Reste qu'il parle de la relation de l'Idée à sa manifestation comme du « rapport de l'âme à un corps »¹⁵⁶. En faisant des cultures l'« expression de l'Idée dans l'étendu et dans le devenu » et de « l'histoire » de la culture la « réalisation de ses possibles », Spengler admet que les cultures sont des Idées en cours de réalisation, c'est-à-dire en marche vers leur « fin »¹⁵⁷. Cette démarche est bien platonicienne en tant qu'elle scinde formellement la réalité d'une part et la réunit matériellement d'autre part. Les cultures sont les symboles – et même les *Ursymbole* – de la *participation* du matériel au formel ou à l'idéal. L'histoire ne joue aucun rôle majeur dans ce schéma, exactement comme dans le système platonicien. Elle n'est, au mieux, qu'un faire-valoir, un écrin pour les cultures, qui sont elles-mêmes les parures des archi-symboles.

¹⁵² *Ibid.*, pp. 149–150.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 150.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* [1918], p. 150.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 150–151, voir aussi p. 101.

Réapparition de Simmel

^{150]} La troisième voie se sait et n'hésite pas à se dire victime d'un « trouble » (*Unruhe*) provoqué par l'historique, en faisant néanmoins tout ce qui est en son pouvoir afin de le normaliser (GA60, 50). Elle l'ignore superbement sous prétexte qu'il serait une composante de l'existence comme une autre. L'existence a donc beau se caractériser par une certaine inquiétude, les penseurs de la troisième voie ne l'estiment pas pour autant menacée. Ils n'y voient pas une raison suffisante pour *problématiser* le questionnement philosophique à partir de cette inquiétude. C'est qu'ils ne perçoivent pas assez bien ce qu'implique l'*historicité* de l'existence, que tous pourtant reconnaissent à un certain niveau. La sécurisation est devenue chez eux affaire d'automatisme : une sorte de réflexe qui s'active sans savoir exactement ce qu'il contrarie. Il n'est pas anodin que le penseur choisi pour illustrer cette tendance soit Simmel. Non celui des *Probleme* discuté plus haut, mais celui de *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (1918). Commençons par une mise au point. Au vu de la réflexion critique développée par Heidegger, nous ne pouvons être que surpris par cette curieuse note de bas de page dans *Wahrheit und Methode* où Gadamer relate :

« Dès 1923, Heidegger m'avait parlé avec admiration des derniers écrits de Georg Simmel. Cela n'était pas seulement une reconnaissance générale de la personnalité philosophique de Simmel, mais c'était aussi révélateur des impulsions de fond que Heidegger avait reçues. Cela deviendra évident pour quiconque lira le premier des quatre *Chapitres métaphysiques* qui résumaient, sous le titre de *Lebensanschauung*, la tâche philosophique qu'envisionnait Simmel alors qu'il était promis à une mort imminente. On y lit par exemple : "la vie est réellement passé et futur" ; on y décrit "la transcendance de la vie comme vraie absoluité" ; l'essai se termine ainsi : "Je suis pleinement conscient de l'ampleur des difficultés logiques qui s'opposent à l'expression conceptuelle de cette manière de voir la vie. Bien au fait du danger logique, j'ai néanmoins tenté de la formuler parce qu'on aurait *peut-être* atteint ici le niveau auquel les difficultés logiques ne commandent pas purement et simplement le silence – parce que ce niveau serait celui dont se nourrit la racine métaphysique de la logique elle-même" » (GGW 1, 247 n. 138).

Au lieu de remettre en cause le témoignage de Gadamer¹⁵⁸, en général une source sûre concernant le jeune Heidegger, nous voudrions suggérer qu'il existe une double lecture heideggérienne de *Lebensanschauung* de Simmel. La première est celle dont parle Gadamer : elle est marquée par l'enthousiasme – certainement relatif – de Heidegger pour le premier chapitre du livre intitulé « Die Transzendenz des Lebens »¹⁵⁹. La seconde est celle dont parle notre passage : elle évoque la perplexité de notre penseur devant la *Lebensphilosophie* métaphysique esquissée par Simmel à partir du second chapitre de l'ouvrage, celui-là même qui est cité dans notre cours, « Die Wendung zur Idee »¹⁶⁰. Dans ce qui suit, nous proposons un aperçu de cette

¹⁵⁸ Gadamer ne le précisant pas, indiquons que les trois citations renvoient à G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München/Leipzig, Duncker & Humblot, 1918, resp. p. 11, p. 14 et p. 27.

¹⁵⁹ G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* [1918], pp. 1–27.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 27–98.

double lecture, en insistant naturellement sur celle qui nous concerne en premier lieu et qui s'appuie sur le second chapitre de *Lebensanschauung*.

1) La première lecture heideggérienne du dernier Simmel se dessine dans les *Grundprobleme* du WS 1919/1920. Loin d'être unilatéralement approbatrice, elle accrédite qu'en dépit de son caractère « fortement formaliste », la pensée simmeliennne n'en demeure pas moins scandée par « d'authentiques intuitions » (GA58, 9–10). Cela vaut particulièrement de la dernière période de son œuvre, où Simmel cherche constamment à se rapprocher d'une « intuition fondatrice, rejoignant essentiellement Bergson et présentant dans son noyau un ferment précieux de la problématique philosophique » (GA58, 10). À quoi Heidegger peut-il faire référence, si ce n'est à la notion simmeliennne d'« intuition de la vie » développée dans le premier chapitre du livre qui porte le même nom¹⁶¹ ? Rappelons que notre philosophe construit son concept d'autosuffisance de la vie à la fois contre et avec Simmel. La vie se parle à elle-même dans son propre langage et n'a pas besoin de sortir de ses gonds pour se comprendre (GA58, 31). C'est ce que dit Simmel en posant le « caractère de limite » (*Grenzcharakter*) de notre existence¹⁶². Mais c'est aussi ce qu'il contredit en affirmant que, si la limite ou la frontière est un élément nécessaire de la vie, elle est faite pour être dépassée par un acte qui construit de nouvelles limites ou de nouvelles frontières¹⁶³. C'est dans la tension entre ces deux positions que Simmel situe sa conception de l'intuition de la vie, une intuition immanente tendant cependant constamment à se transcender elle-même. Il est légitime de se demander ce qui gêne Heidegger dans la position de Simmel, puisque comme Gadamer l'a noté, l'idée d'une vie immanente à elle-même qui néanmoins cherche à se transcender elle-même vers le temps et vers l'histoire est une idée qui s'accorde aisément avec la pensée heideggérienne. Le problème est peut-être que la *Lebensanschauung* simmeliennne est objectivée, typifiée et agrémentée de concepts superfétatoires, tel celui de « rotation » (*Achsendrehung*), servant à caractériser les variations de la vie¹⁶⁴. Simmel reconnaît certes à la vie une certaine mobilité, qui s'exprime notamment dans un phénomène qu'il nomme le « vivre-plus » (*Mehr-leben*)¹⁶⁵. Pourtant, Heidegger juge que les mouvements de la vie sont, dans la philosophie de la vie développée par Simmel, marqués par une mécanique problématique. En outre, l'auto-transcendance de la vie chez Simmel n'est pas qu'un vivre-plus : elle est surtout un « plus-que-la-vie » (*Mehr-als-Leben*)¹⁶⁶. Heidegger s'insurge : la vie peut très bien chercher à se transcender sans chercher à devenir autre chose que la vie. Car la vie se suffit toujours à elle-même. Même lorsqu'elle crée, exprime ou expulse quelque chose, la vie est toujours la vie et ce dont elle accouche en est toujours un

¹⁶¹ Cela se confirme plus loin : Heidegger énumère les noms de Simmel, Bergson et James et les fait suivre de la formule cursive : « intuition de la vie – “développement créateur” » (GA58, p. 10).

¹⁶² G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* [1918], p. 2 sq.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 2.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 20–23. Cf. GA60, p. 336.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 23–25.

prolongement (GA58, 35)¹⁶⁷. En résumé, la première lecture heideggerienne de Simmel est déjà ambivalente.

2) À l'instar de Spengler, Dilthey et Bergson, Simmel « est resté coincé dans des demi-vérités » : il n'a pas été capable de « reconduire la vie à l'Ultime » (GA58, 253). La raison de son échec est simple : dans *Lebensanschauung*, il considère la racine pré-théorique de la logique, c'est-à-dire la vie, en termes métaphysiques¹⁶⁸. Étrangement, cette métaphysique est donnée dans une « compréhension biologique de la vie » (GA60, 50). En précisant cela, Heidegger se réfère d'abord à la longue citation d'un « biologiste avisé » que Simmel utilise au début du premier chapitre de *Lebensanschauung* pour illustrer l'idée d'une existence cherchant à se transcender¹⁶⁹. Toutefois, il ne fait pratiquement aucun doute qu'il vise ensuite et surtout le premier quart du fameux second chapitre. Simmel y explique que biologisation et logification de la vie se fortifient l'une l'autre pour former cette métaphysique hybride à laquelle Heidegger ne voit aucun intérêt. Dans ce cas, mieux vaut l'appréhension « spirituelle » de la vie développée par Dilthey (GA60, 50).

Mais il y a plus problématique, avec le « tournant vers l'idée » (*Wendung zur Idee*) de Simmel. Il forme le noyau métaphysique de sa *Lebensanschauung*. Avec lui disparaissent les quelques intuitions géniales qui ont été soulignées plus haut. Heidegger renvoie au début du chapitre où, glosant la notion de monde, Simmel soutient que notre tendance à en faire un tout, une unité, à le concevoir comme une « forme », possède une signification métaphysique¹⁷⁰. Simmel ne cache qu'il tente de tracer les contours d'une authentique *Weltanschauung* philosophique. Or, il pense que celle-ci ne devient perceptible et saisissable que dans la mise en relief de notions comme l'Être, le Devenir, la Matière, l'Esprit, l'Harmonie, la Finalité, la Déité et autres hypostases¹⁷¹. Il soutient désormais que l'idée suivant laquelle « ces principes unilatéraux des philosophes feraient violence au monde est un reproche mal formulé »¹⁷². Sans eux, le monde ne pourrait pas advenir dans l'horizon philosophique. C'est là un jugement que Heidegger refuse catégoriquement. Au contraire, le monde est là où ces principes sont absents et la philosophie se porterait bien mieux sans eux.

Simmel ne nie pas l'existence des mondes historiques, ni le fait que les manifestations des Idées dans ceux-ci ne soient jamais pures ou universelles. Il estime néanmoins que les Idées peuvent connecter ou du moins rapprocher l'idéal anhistorique et le réel historique¹⁷³. La religion lui semble d'ailleurs représenter un exemple de choix. Nous savons que toutes les religions sont historiques, et nous continuons pourtant de les penser et de les vivre religieusement et non historiquement. C'est d'après lui la preuve que l'idéalité religieuse est bien un type – dominant – de

¹⁶⁷ En totale opposition avec ce qu'explique Simmel. Cf. *Lebensanschauung* [1918], pp. 23–24.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 5. Le biologiste en question n'est pas nommé.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 28. C'est très précisément la page à laquelle renvoie Heidegger. Cf. GA60, p. 50.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 29.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*, p. 33.

réalité¹⁷⁴. Il demeure chez Simmel ce postulat dualiste que Heidegger cherche précisément à éliminer. Pourquoi devrait-on poser une double réalité, ou une idéalité d'une part et une réalité d'autre part, pour arriver à la conclusion que vivre religieusement, c'est aussi bien vivre historiquement, et inversement? Simmel ne répond pas. Il se contente de faire dépendre l'idéalité de la réalité historique individuelle¹⁷⁵. Il est louable de sa part de mettre en avant cette dernière, mais présupposer par ailleurs une idéalité n'aide en rien. Au contraire. Si Simmel continue d'en supposer une, c'est bien qu'il y croit et lui octroie un certain rôle dans sa théorie de la connaissance en général et de la connaissance historique en particulier.

Nous parvenons enfin au second temps du second chapitre, où Simmel déclare vouloir comprendre les mondes idéels dans leur rapport à la vie elle-même¹⁷⁶. Étrangement, c'est à ce moment précis qu'apparaît la fameuse *Wendung* et que le «royaume des Idées» – l'expression est de Simmel – prend toute son importance dans l'argumentation. Il est dit en substance que c'est la vie qui, à chaque «grande rotation», projette elle-même son royaume des Idées¹⁷⁷. Il s'agit d'un processus dynamique dans lequel les formes propres aux grandes catégories spirituelles de la vie – qu'on pourrait aussi appeler des *types* – deviennent ses «dominantes» (*Dominanten*)¹⁷⁸. Tel est ce que Heidegger synthétise dans la formule: «les Idées deviennent les “dominantes” de la vie» (GA60, 50), qu'il semble entendre littéralement. C'est en effet comme si les Idées s'emparaient de la vie pour la dominer et la protéger d'un danger qui, d'après Heidegger, n'en est pas vraiment un. À ce point, il est compliqué d'imaginer comment une vie dominée par les Idées ou évoluant à l'ombre protectrice de celles-ci pourrait bien se comprendre comme foncièrement historique.

Vers une authentique saisie historique de la vie

^{150]} Il est désormais clair que la «vie tend à se sécuriser elle-même: *contre* l'histoire dans la première voie, *avec* l'histoire dans la seconde, à *partir* d'elle dans la troisième» (GA60, 50). Le temps est donc venu de réfléchir au fait que le «concept de vie» est, de manière similaire au concept d'histoire, fondamentalement «équivoque» ou «polysémique» (GA60, 50). Il s'agit là encore d'un leitmotiv de la phénoménologie herméneutique:

«La polysémie égarante de terme de “vie” et son usage équivoque ne doivent pas servir de prétexte pour le rejeter purement et simplement [...] Il est capital de garder présent 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 l'existence humaine [...] Pour la philosophie, le caractère indécis d'une sig-

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 34–35.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 37–38.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 38.

¹⁷⁸ *Ibid.*

nification peut simplement fournir l'occasion de la laisser de côté; mais si elle découvre que cette indécision a un fondement nécessaire dans son objet, elle peut chercher à la rendre expressément appropriée et transparente. Être attentif à la polysémie des termes ne revient pas simplement à éplucher les acceptions isolées des mots, mais cela exprime la tendance radicale à rendre accessible l'objectivité signifiée elle-même et disponible la source qui motive les différentes manières de signifier» (NB, 5–6).

Notre cours ne dit ni plus ni moins que le *Natorp-Bericht*. La polysémie du concept de vie ne doit pas servir de prétexte à évacuer cette notion du questionnement philosophique. Au contraire, elle est une raison de critiquer plus durement encore les systèmes qui s'en revendiquent en la considérant unilatéralement, ou bien ceux qui la rejettent pour sa multi-dimensionnalité. Ce n'est donc pas sans raison que Heidegger appelle en passant à une critique de la *Lebensphilosophie* de l'époque (GA60, 50). Répétons qu'il a pris acte du pamphlet de Rickert contre les différentes formes de cette philosophie¹⁷⁹. C'est à n'en point douter à ce livre qu'il fait allusion dans notre cours, en soulignant qu'une critique de la notion de vie n'est justifiée que dans la mesure où elle permet de « saisir le concept positivement et dans un sens originel » (GA60, 50). Rickert a justement échoué à livrer une telle critique constructive. Occupé à combattre l'idée d'une vie irrationnelle, il n'a pas retrouvé ni même recherché son sens véritable, en l'occurrence son sens originellement historique. Autrement dit, il a manqué les « motifs authentiques de la philosophie de la vie » (GA60, 50). Mais comment eût-il pu les découvrir en revendiquant pour son compte un concept – opposé – de vie comme organe d'expression de l'*Ur-logische*? C'est là la marque d'un « platonisme rigide » (GA60, 50) qui devait lui barrer l'accès à l'historique comme tel.

Le badois ne cherche pas à comprendre la vie « à partir d'elle-même, mais à partir de connexions aprioriques », en sorte que son « concept d'individuum demeure [donc] purement platonicien » (GA60, 50). Heidegger vise le quatrième chapitre de *Die Grenzen*. Rickert y décrit la « formation historique des concepts » d'un « point de vue logique »; ce qui revient à s'informer de la façon dont « les éléments d'un concept historique se rejoignent en une unité » et « de ce sur quoi repose sa validité scientifique »¹⁸⁰. Le cadre du questionnement est donc prioritairement scientifique et non historique. D'où le reproche précité de Heidegger, que Rickert contrerait en disant qu'il n'y a d'historique authentique que scientifique. Pour Rickert, l'individuum est, en son sens le plus large, ce qui marque la limite de la formation naturelle-scientifique des concepts, le lieu où se donne toute réalité individuelle et unique¹⁸¹. Mais comme toutes les réalités individuelles ne sont pas objets de l'histoire, il convient de montrer de quelle façon, au sein de la multiplicité des objets, un genre spécifique se distingue, qu'on nomme « individu historique » au sens restreint¹⁸². L'individu historique est la clé de la formalisation individualisante des concepts.

¹⁷⁹ Cf. H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens* [1920].

¹⁸⁰ H. Rickert, *Die Grenzen* [1913], p. 274.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 274–275.

¹⁸² *Ibid.*, p. 275.

Comprenons bien que, pour Rickert, l'individuel s'assimile à « l'historique au sens logique » (*Geschichtlichen im logischen Sinne*): il relève donc d'un « principe purement théorique »¹⁸³. Le badois est en quête d'un moyen de traiter la réalité historique intuitionnée qui ne perde pas l'individualité en cours de route, comme c'est le cas dans les sciences de la nature. À cet effet, il envisage une élaboration scientifique devant prendre la forme d'une « simplification » (*Einfachung*)¹⁸⁴. De fait, la réalité est obligatoirement amputée de plusieurs de ses dimensions, privée de sa multiplicité de sens. Et c'est bien là le problème aux yeux de Heidegger. Analysant la vie psychique dans sa multiplicité, Rickert se passionne pour la recherche de son noyau (*Kern*), à partir duquel nous pouvons espérer discriminer en elle l'essentiel de l'inessentiel. Il pense y trouver une « réalité absolue et immuable » qui se distinguerait principiellement sur le fond des processus psychiques empiriquement constatables, une sorte d'« essentialité transcendante » se dégageant des manifestations changeantes de la vie psychique¹⁸⁵.

Le raisonnement de Rickert consiste à dire : toute réalité historique est un « advenir » ou un « événement » (*Geschehen*) ; en tant que tel, elle ne cesse d'évoluer, de changer et de se transformer ; en un mot, elle est insaisissable. En face de cela, l'individu, cette fois en son sens restreint ou technique, est la seule entité, le seul point qui puisse retenir la réalité historique et constituer en son sein un repère consistant et fiable pour la science¹⁸⁶. L'individu historique se révèle donc être cet élément qui, à travers une relation théorique à des valeurs universelles, unifie le réel originellement multiple¹⁸⁷. Et Rickert peut se targuer, sinon d'inventer, du moins de mettre au jour une nouvelle signification du mot « historique », qui « relève » (*aufhebt*) les trois principales existantes, à savoir l'historique comme réalité, l'historique comme moment de sens attaché à une valeur et l'historique comme événement révolu qui n'a plus de valeur pour la vie présente¹⁸⁸. C'est une gageure. Heidegger, lui, n'y voit qu'une manœuvre platonicienne. Rien de plus. N'allons donc pas croire que l'historique retrouve ses lettres de noblesse dans *Die Grenzen*¹⁸⁹. C'est tout le contraire : l'historique est profané par l'acte même qui consiste à le faire dépendre de valeurs supra-temporelles.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 300.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 309.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 311.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 332.

¹⁸⁹ En 1913, Heidegger écrit à Rickert : « Je me consacre depuis quelques semaines à la deuxième édition de votre *Grenzen* ; à côté du contenu en lui-même, il est surtout intéressant de voir avec quelle netteté et quelle force d'impact, en comparaison avec la première édition, vous faites partout ressortir l'élément logique » (HRB, p. 13).

3. La sécurisation parvient-elle à ses fins ?

^[51] Dans la dernière sous-partie du § 9, Heidegger tend à formuler une appréciation non pas finale mais récapitulative quant au processus de sécurisation. Au fondement de celle-ci réside la question suivante : les processus de sécurisation mis au jour permettent-ils de combler la vie, de remédier à son inquiétude originelle (GA60, 51) ? La réponse n'est pas directement donnée, mais fortement suggérée. Elle est en outre bivalente. D'un côté, la sécurisation réussit et suffit à ceux qui la mettent en œuvre, puisqu'ils ont réellement l'impression que leurs diverses gloses théorétiques les mettent à l'abri de l'inquiétude générée par l'historique. De l'autre, cela est bien moins évident dans la mesure où, si la sécurisation persiste, c'est bien que la menace n'a pas disparue. Personne ne continue de s'armer et de se protéger s'il ne ressent plus l'imminence ou du moins la latence d'un danger. Toutefois, nous l'avons vu, la pensée historique semble avoir perdu le fil de ses propres manipulations. Une sorte d'automatisme s'est installé, qui l'empêche de prendre le recul nécessaire à l'analyse des chemins qu'elle parcourt sans cesse et dans tous les sens. Cette fausse insouciance est confortée par les schémas théorétiques qu'elle privilégie. C'est parce que l'entité inquiétée, c'est-à-dire la «réalité de la vie» (*Lebenswirklichkeit*) ou l'«existence humaine» (*menschliche Dasein*), n'est jamais considérée en soi mais toujours comme «objet» et placé en tant que tel dans une «réalité historique objective», que l'inquiétude est toujours *manquée* (GA60, 51). Ainsi, «l'inquiétude ne trouve pas de réponse, mais est aussitôt objectivée» (GA60, 51).

Au lieu de revenir sur le processus d'objectivation historique déjà maintes fois décrit et déconstruit, attardons-nous cette fois sur son implication la plus désastreuse. Les penseurs concernés se refusent à faire de la manifestation de l'inquiétude émanant de la vie historique une *authentique question philosophique*. Ils se contentent de la poser comme un fait objectif, sans jamais s'interroger sur son sens et sa dimension *existentiels*. Il n'est pas exagéré de dire que l'individu historique, en chair et en os, qui éprouve l'inquiétude de la vie, est absent de leur interrogation. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Heidegger maintient que la question telle qu'elle est posée par la pensée historique ne fonctionne pas comme elle le devrait dans la mesure où elle ne remet pas en cause la nature et le rôle du sujet dans l'histoire et ne tire aucune conséquence *pratique* de son historicité. L'objectivation de l'inquiétude ressortit à un acte passablement violent : arrachée à son *locus naturalis*, la vie, elle est déportée dans un environnement qui s'y déclare ouvertement hostile, la logique. Ainsi l'inquiétude est-elle indûment niée ou refoulée.

Dévoiler la souciance ?

^[51] Heidegger souligne encore le rôle prépondérant de Spengler dans la radicalisation de la tendance à l'objectivation à l'œuvre dans la pensée historique. L'auteur de *Der Untergang* est celui qui est allé le plus loin sur ce point, avec la particularité d'assumer sciemment son projet de sécurisation de la science historique : «Pensant

avoir d'abord fait de l'histoire une science, il a précisément *anéanti l'histoire, mathématisé l'histoire du monde* » (GA60, 51). Ce faisant, Spengler a oblitéré la dimension intime, personnelle qui est originellement la sienne. Dans son cours du SS 1920, Heidegger avait déjà accentué les carences existentielles du système spenglerien. Les termes de sa critique méritent notre attention. Nous lisons en particulier que l'« accentuation de l'idée de culture et l'éclipse de la personne et de son être ultime » vont de pair : elles ressortissent à une « aliénation principielle, qui réduit la symbolique à une simple manipulation » (GA59, 176). Plus encore, la « fixation du regard sur la symbolique formelle et sommative » recouvre la « vision du phénomène de la vie personnelle » et, plus largement, du « se tenir-devant-Dieu » et de l'« être-absolu » (GA59, 176–177). Heidegger avait-il déjà sa phénoménologie de la religion à l'esprit ? Cela n'est pas exclu. En tout cas, il ne souffre aucun doute qu'il a tôt combattu l'ossification des vécus au sein de types dépourvus de réalité véritable. Son intérêt pour l'être-absolu traduit une volonté de sauvegarder la densité de ces *Erlebnisse*. D'ailleurs, l'Absolu en question n'est pas une Idée, mais rien d'autre que la « vie soucieuse » qui témoigne de la relation d'immanence de l'être à l'historique (GA60, 51).

Il s'agit donc de retrouver la « tendance authentique de la souciance » (GA60, 51). La tâche ne va pas de soi, car la tendance en question est obscurcie et constamment refoulée par le travail de fond des trois voies. Si ces dernières « sont reconnues par la vie comme des sécurisations » et non comme des *défis* qui la poussent à se dépasser elle-même, c'est parce que le « préconcept » (*Vorgriff*) de chacune d'entre elles s'attaque directement à la souciance (GA60, 51). Il se présente comme un chemin conduisant dans le domaine rassurant de la théorétique, où l'inquiétude de la vie n'a pas sa place, la vie elle-même y étant subordonnée à des puissances étrangères. La souciance n'y est pas proprement absente, insiste Heidegger, mais elle est « réinterprétée conformément à une attitude » théorétique en raison « de la tendance de la vie facticielle à chuter dans la conformité à l'attitude » (GA60, 51). En d'autres mots, la préconception de l'attitude fait que la « souciance devient elle-même objet » (GA60, 51). Ici, ne manquons surtout pas de remarquer que l'association des notions de préconcept et d'attitude est modelée sur la critique de la *Psychologie* de Jaspers développée entre 1919 et 1921.

Le préconcept gnosique est ce qui doit être détruit, car il empêche le voir phénoménologique d'accéder à la vie historique. Mais, d'une part, je ne puis le détruire que si j'en prends conscience, et, d'autre part, cette destruction ne peut s'accomplir que sur la base d'un autre préconcept, cette fois authentique. Il y a ainsi opposition entre une préconception ontologique et une préconception théorétique. Bien sûr, la première doit, à termes, triompher de la seconde. Comment ? En retrouvant le « sens de la vie », sa tendance originelle, qui n'est autre la « souciance de soi » (*Selbstbekümmern*) (GA60, 51). Si la souciance de soi redevient le motif de notre préconception de la vie, si elle est à nouveau le ferment de l'attitude, alors nous retrouverons le chemin de l'historique. L'historicité de la vie nous jette dans la souciance, mais la souciance de la vie est cela seul qui nous permet de remonter au motif séminal de l'historicité.

Heidegger voit dans la question de la souciance le « point de rupture du problème de l'historique dans son ensemble » (GA60, 51). Toutefois, le « sens de l'histoire, qui se tient esquissé dans la souciance elle-même », est empêché d'émerger par les schèmes théorétiques mis en place par les trois voies (GA60, 51). Des schèmes qui, pour ainsi dire, se referment sur elle comme un filet. D'où la nécessité d'« éviter de déduire le phénomène de l'historique de la *science* historique. La position [*Ansetzung*] de la logique historique en tant que discipline fondamentale de la philosophie de l'histoire mène de prime abord le problème dans une mauvaise connexion. Le sens de l'histoire *conforme à l'attitude* qui se fait jour ici est *dérivé* » (GA60, 51–52). Il en résulte que le sens de l'historique ne peut apparaître qu'au cœur d'une souciance libérée de toute obligation théorique, c'est-à-dire telle qu'elle se dévoile justement dans l'« existence facticelle » (GA60, 52). L'argument est à deux versants.

L'un est *critique* : la tradition de la pensée historique doit être détruite. Cela est à entendre en un sens bien précis que révèle la recension de Jaspers :

« La critique doit atteindre ce qui est principal. Ainsi, elle ne porte pas sur des particularités déterminées de contenu, des éléments spécifiques du schéma, qu'elle modifierait par exemple ou remplacerait par d'autres ; elle n'a pas le dessein de compléter le contenu en ajoutant des "types" auxquels on n'aurait pas pensé. Le "comment" d'une telle critique philosophique doit être déterminé en ayant en vue sa position fondamentale et relativement à la problématique qu'elle a en intention [...] De cette manière, toute critique orientée de façon déterminée à partir d'un étalon est laissée de côté [...] Une critique sur étalon doit être écartée aussi dans la mesure où la recherche n'est pas jugée d'après des idées telles que "valeur absolue de vérité", "relativisme", "scepticisme" [...] Dans tout cela la conviction reste vive que l'aiguinement nécessaire de la conscience [...] doit s'accomplir tout à fait concrètement dans une destruction historique (au sens de l'histoire de l'esprit) de ce qui est livré par la tradition, destruction dirigée de façon déterminée » (GA9, 5–6).

L'autre est *constructif* : Heidegger a sa *propre* conception d'un « retour » (*Rückkehr*), non pas à Kant, comme les néo-kantiens, non plus aux choses mêmes, comme Husserl, mais à cela de déterminé et de vivant qui mérite le nom d'« existence » (GA60, 52). L'existence, *Dasein* ou *Existenz*, est le temple où s'abritent et s'agitent les plus importants concepts opératoires de la phénoménologie herméneutique de l'expérience de la vie facticelle. L'historique y trouve refuge et y acquiert sa signification à travers la souciance, qui est elle-même la dynamique ou le tenseur propre du *Dasein*.

§ 10. LA SOUCIANCE DE L'EXISTENCE FACTICIELLE

En cette fin de chapitre, Heidegger s'emploie à jeter un pont entre sa réflexion sur l'historique et celle à venir sur l'indication formelle. Il cherche désormais la voie menant de la souciance à l'historique, puis de celui-ci au nécessaire reparamétrage de la phénoménologie.

1. *Ordre, sens et existence*

^[52] Il s'agit d'abord de se demander « comment la souciance se répercute dans la vie facticielle » (GA60, 52). L'analyse fait apparaître que, dans chacune des voies examinées, la « relation entre l'existence facticielle et la souciance » est enserrée dans une « relation d'ordre » (GA60, 52). La notion d'ordre (*Ordnung*) a déjà été abordée dans les *Grundprobleme*. Heidegger y énonce que la phénoménologie herméneutique conçue comme science originelle de la vie doit impérativement se séparer de toutes les constructions théorétiques faisant appel à des « concepts formels d'ordre » (GA58, 2). L'usage de ces concepts donne lieu à des « résultats objectivants » qui aggravent la dévitalisation de l'expérience de la vie facticielle et tendent à masquer la souciance qui en émane (GA58, 2). Le problème du *concept* d'ordre – qui fonde la *relation* d'ordre – est qu'il ne considère que des objets et vise un consensus universel¹⁹⁰. Or, la vie en soi comme son sens n'ont pas leur place dans un tel contexte. Ainsi, l'enjeu d'une critique de l'ordre dépasse de loin la polémique relative aux trop étroites théories de la formation des concepts. Il en va de la saisie d'une situation qui n'est pas la configuration d'éléments d'une chose déterminée par un ordre, mais phénomène, configuration de la vie, cohésion de la vie » (GA59, 165). Aussi cette critique doit-elle :

1) Réfuter l'idée que « l'existence soucieuse n'est qu'un morceau d'objet extrait d'un plus grand objet d'ensemble » tel l'advenir historique objectif et total (GA60, 52). Il s'agit *grosso modo* de désamorcer toute tentation d'hégélianisme. Cette réflexion se fait l'écho d'un passage précis des *Grundprobleme*. Heidegger y explique que sa conception de la philosophie comme science originelle n'est pas concernée par un « système de connexions de choses, ce n'est pas un filet de concepts les plus universels, qui peuvent être tendus par-dessus tout ce qu'elle veut tisser. Au contraire, elle cherche la donation dans les situations concrètes de la vie, des situations fondamentales, dans lesquelles s'exprime la totalité de la vie. Dans chaque situation, la vie se présente tout entière. Nous cherchons une situation où cette donation totale se dégage clairement » (GA58, 231).

2) Surmonter les philosophies logiques en direction d'une philosophie de la vie nouvelle au centre de laquelle se tient la notion *phénoménologico-herméneutique* de *sens*. Cette pensée inédite est introduite par l'énumération de ce face à quoi l'existence inquiétée ou soucieuse se défend.

a) Elle se défend tout d'abord contre le « changement » (*Veränderung*), « contre l'existence événementiale » (*geschehnishafte Dasein*) (GA60, 52). Comprenons que la pensée historique développe une batterie de procédés visant à atténuer, voire à supprimer la souciance de l'existence devant l'altération à laquelle elle est sujette par et dans l'histoire. Si la pensée historique cherche à sécuriser l'existence soucieuse contre le changement, c'est bien qu'elle reconnaît – au moins implicitement – l'inquiétude qui anime l'histoire et s'empare de l'existence qui s'y trouve jetée. Mais, au lieu de s'y confronter, elle fuit et emmène avec elle le *Dasein* sous des

¹⁹⁰ Cf. J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, p. 121.

cieux moins agités, en l'occurrence ceux de la pensée théorique. Cette dernière, qui est en fait la philosophie transcendantale sous toutes ses formes (GA60, 52), se détermine vis-à-vis de l'événemential de différentes manières selon les cas. Elle peut le nier purement et simplement, le rejeter pour cause d'irréalité et de contingence, ou s'efforcer de l'appivoiser, mais dans le seul but de le dominer et de le subordonner à une logique historique capable de tourner sa facticité en nécessité. La philosophie transcendantale admet que la conscience n'est pas qu'un « cours d'acte » (GA60, 52), qu'elle a aussi un *sens*. Néanmoins, au lieu de maintenir ce sens au cœur de l'événement, elle le déporte dans un royaume dont la logique seule possède les clés. C'est ce qui se vérifie chez Rickert, où la transcendantalisation du sens prend des proportions outrageuses et finit par éloigner l'existence du sens au lieu de l'en rapprocher. Pour le badois, le sens n'a pas de sens en dehors d'une théorie de la validité. Il n'est aucun concept d'être ou d'existence capable de remettre cela en question.

b) Heidegger est convaincu du contraire ; raison pour laquelle, après avoir marqué l'extension de l'acte au sens, il précise immédiatement que l'existence propre n'aspire pas à un « sens général » mais à un « sens *concret* » (GA60, 52). Qu'est-ce qui marque alors la concrétion de ce sens ? La réponse à cette question sert aussi bien à congédier Rickert qu'à *ouvrir* une nouvelle dimension – direction – de sens du sens. À la philosophie transcendantale qui ne conçoit de sens authentique que théorique, Heidegger substitue une conception *pré-théorique* du sens. À la philosophie transcendantale qui conçoit le sens comme intemporel, il substitue une conception *historico-temporelle* du sens. Ces deux substitutions – qui en réalité n'en font qu'une – se cristallisent dans une idée qui se retrouve au milieu d'une lettre à Rickert datant justement de 1920 :

« En poursuivant la question de la structure de l'intuition phénoménologique des vécus purs, j'ai découvert que c'est le concept d'« interprétation du sens » [*Sinndeutung*] qui est central – que l'intuition phénoménologique ne consiste pas à fixer les vécus comme des choses, mais que le rapport vécu entre le sens de l'effectuation (de l'accomplissement) et le sens de la teneur requiert une forme véritablement appropriée de l'intuitionner, que j'ai introduite sous le nom d'intuition compréhensive, herméneutique » (HRB, 47–48).

Ce n'est pas tant la méthode herméneutique qui découvre l'historicité du sens que l'évidence d'un sens historique à l'œuvre dans la tradition vécue qui impose la méthode herméneutique. Quoi qu'il en soit, loin de précéder logiquement et conceptuellement tout être¹⁹¹, le sens n'est sens que pour et dans une existence concrète se faisant et, ce faisant, s'accomplissant et accomplissant l'histoire à nouveaux frais. Pour cette raison, Heidegger précise que le *sens concret* recherché est un « *autre* sens que celui des cultures passées, un sens *nouveau* qui excède celui de la vie précédente. L'existence veut être une création nouvelle, entièrement originelle » (GA60, 52). Par-là, il entend marquer que le sens concret n'est pas la *réminiscence* – au sens platonicien – d'un sens ancien mais quelque chose d'entièrement neuf, donc un événement. Il tente aussi bien de rompre avec une tradition bien installée au sein

¹⁹¹ H. Rickert, « Zwei Wege der Erkenntnistheorie », *Kant-Studien*, 14, 1909, p. 203 ; trad. fr., p. 140.

de la théorie de la signification, qui alimente l'ensemble des courants logiques de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. Cette tradition consiste à cultiver la métaphore de Frege qui fait du « sens » (*Sinn*) le « trésor commun des pensées qui se transmet d'une génération à l'autre »¹⁹². Pour séduisante qu'elle soit, cette métaphore tend à écarter la philosophie de la quête d'un sens nouveau et concret. Elle laisse penser qu'il existe quelque chose comme une immémorialité et une idéalité du sens *Sinn*, incitant les uns et les autres à attendre passivement que celui-ci se reconstruise comme de lui-même plutôt qu'à s'avancer vers lui et à en projeter une interprétation.

2. Remonter le cours de l'existence, renverser Dilthey

^[52] Malgré les accents critiques de son propos, Heidegger explique qu'il ne s'agit pas de remettre en question absolument tout ce qui fait le contenu de la pensée historique et la façon dont elle se justifie (GA60, 52). Pourquoi ne pas la supprimer purement et simplement ? Car il y a là des systèmes solidement constitués, portés par les penseurs les plus érudits de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, qui se révèlent tous de redoutables adversaires – Troeltsch en est le meilleur exemple (HRB, 54). S'ils ne sont pas inattaquables, il est sans doute plus aisé de les ébranler en se transposant sur un terrain qui n'est pas le leur. C'est ainsi que se justifie l'élaboration d'une phénoménologie herméneutique de l'histoire radicale et radicalement nouvelle. Dans cette perspective, le projet proto-heideggérien se présente explicitement comme une tentative de « retourner de l'extériorisation de l'existence soucieuse à l'existence elle-même » (GA60, 52). En un sens, cela revient à renverser Dilthey. À sa manière, ce dernier défend lui aussi la thèse, commune à Frege et Husserl, d'une espèce de « trésor » se transmettant de génération en génération :

« Toute extériorisation de la vie représente dans le domaine de l'esprit objectif un quelque chose commun [*ein Gemeinsames*]. Chaque mot, chaque phrase, chaque geste ou formule de politesse, chaque œuvre d'art ou chaque fait historique ne sont compréhensibles que parce qu'une communauté relie en eux ce qui s'extériorise et ce qui comprend ; l'individuel vit, pense et agit déjà dans une sphère de communauté, et ne se comprend qu'à travers une telle sphère [...] Nous sommes dans ce monde historique et compris partout chez nous, nous comprenons le sens et la signification à partir de tout cela [...] » (DGS VII, 146).

Cette thèse n'est pas pour étonner de la part d'un vénérable historien de la tradition. Elle n'échappe pourtant pas à l'écueil déjà pointé : par l'œuvre même de son expression, le sens se détache du vécu qui le porte au monde pour aller se placer dans le domaine (*Reich*) de l'esprit objectif, lequel ne tient plus à l'individuum originel que par un fil. Bien sûr, Dilthey se défend de retomber dans un hégélianisme grossier (DGS VII, 148–152). Cependant, rien ne prouve qu'il parvienne à s'en préserver. Heidegger, lui, se veut un diltheyen conséquent. Ce qu'il entend

¹⁹² Cf. G. Frege, *Kleine Schriften*, I. Angelelli (Hg.), Hildesheim, Olms, 1967, ²1990, p. 146. Husserl semble y faire allusion dans les *LU*. Cf. HUA XIX-2, p. 3.

devenir en remontant le courant de sa *Lebensphilosophie*. C'est d'ailleurs en partie dans cette optique qu'il faut interpréter sa critique de l'ordre, Dilthey concevant l'objectivation de la vie comme l'émergence d'une pluralité d'*Ordnungen* absolument nécessaires à la saisie compréhensive de soi et du monde et de leur rapport (DGS VII, 147). Et lorsqu'il affirme que « ce n'est qu'à travers l'idée d'objectivation de la vie que nous gagnons un aperçu de l'essence de l'historique » (DGS VII, 147), Dilthey ne fait que confirmer le jugement heideggérien. Il n'est là guère d'appui pour saisir comment l'« existence vivante et propre, en tant qu'inquiétée par l'histoire, se comporte vis-à-vis de l'histoire », ou bien « comment la vie facticelle se tient *d'elle-même* face à l'histoire » (GA60, 52–53).

Si donc Heidegger ne prétend pas rompre avec la philosophie diltheyenne en ce que le « fil directeur » de son investigation demeure le « vieux concept d'historique » (GA60, 53), il entend pourtant bien rompre avec une *tradition* qu'elle nourrit. Une tradition qui, tantôt ne voit même pas l'historique cependant qu'elle est frappée par lui en plein visage, tantôt le voit très bien mais, ne sachant comment s'en approcher, tend finalement à le délaissier (GA60, 53). Pour inverser la tendance diltheyenne, il faut partir des *situations*, qui sont tout le contraire des objectivations. À l'inverse de ces dernières, elles appartiennent originellement au soi et toutes les connexions qu'elles établissent et qui s'établissent à travers elles ne cessent d'y renvoyer.

3. Vers un modèle théologique pour la philosophie de l'histoire ?

^[53] Si le temps n'est pas encore venu d'exposer *ubi et orbi* les grandes lignes de la méthode phénoménologique telle qu'il la conçoit, Heidegger laisse entendre que l'*Auseinandersetzung* avec l'histoire fait déjà partie de l'exposition de cette méthode. Elle en est, à côté de l'introduction à venir de la notion d'indication formelle, une partie significative. Elle en est même la base. Dans les compléments au cours du SS 1920, la destruction des sciences historiques et des sciences de l'esprit est qualifiée d'acte phénoménologique. Cela n'est pas pour surprendre compte tenu de l'objectif de la phénoménologie herméneutique, qui n'est autre que de retrouver le caractère originel du vécu « motivé » dans « l'historicité de toute situation spirituelle ou de toute situation vivante en général » (GA59, 185). La phénoménologie herméneutique n'est pas seulement retour aux choses mêmes ; elle est plus fondamentalement « retour à l'origine *in principium* » et retour à « l'historique en tant qu'originel et intensif » (GA59, 185).

Dans un premier temps, la méthode phénoménologico-herméneutique devrait jouer un rôle de *déclic*, c'est-à-dire permettre aux acteurs de la pensée historique et à ceux qui évoluent sous le patronage de ses principes de prendre conscience d'un fait fondamental : « ils combattent avec des armes qu'ils ne comprennent pas eux-mêmes et qui appartiennent à cela même qu'ils combattent » (GA60, 53). Traduction : la pensée historique *lato sensu* combat le relativisme extrême, le positivisme, le psychologisme, etc. au moyen du concept-clé d'historicité en croyant qu'il règle par magie tous les problèmes rencontrés par la philosophie à la fin du XIX^e. Elle ne saisit

pas que tout est dans l'*usage* du concept d'historicité et que le sien est encore esclave des termes figés et surannés qui font de l'historisme un dangereux historicisme. L'historisme ne fait donc que substituer à des positions extrêmes d'autres positions extrêmes, annulant, dans une réaction quasi-chimique ou mathématique, l'effet historicisant de son travail. Aussi ne peut-il plus légitimement revendiquer la radicalité qui était la sienne lors de son apparition et de son institution. Bien sûr, à la surface, l'historisme tranche avec ce qui l'entoure. Pourtant, son originalité atteint très vite ses limites. Dans la pensée historique en général, et dans l'historisme en particulier, la devise demeure *vere scire per causas scire*. En résumé, dit Heidegger, « les tendances à la sécurisation contre l'histoire ont le même caractère que l'histoire conceptualisée elle-même, en sorte que le problème se meut dans un cercle et une théorie de l'histoire en remplace une autre » (GA60, 53).

La pensée historique utilise une histoire *apprivoisée* contre une histoire *sauvage*, celle-là même qui, selon Heidegger, libère pourtant la pensée de ses inhibitions héréditaires et lui permet de voir la vie en face, en se passant presque de tout filtre doctrinal. En un mot, l'appréhension de l'histoire sauvage est le seul moyen de briser le cercle qui fait se succéder des théories de l'histoire identiquement constituées et de redonner à la philosophie en général et à la philosophie de l'histoire en particulier un *horizon* digne de ce nom.

Cet horizon spécifique que la philosophie peut se créer – ou bien retrouver, en admettant qu'elle l'a connu à certaines étapes de son développement – se situe dans une temporalité qui n'est pas celle de l'abstraction et des Idées. Heidegger insiste sur ce point : « On ne veut naturellement pas dire qu'un jour serait donnée une philosophie de l'histoire et qu'elle vaudrait pour un temps éternel – c'est là un idéal entièrement non-philosophique ; il s'agit plutôt d'une explication avec l'histoire, qui donne son sens à l'existence facticielle » (GA60, 53). L'éternité et la philosophie marchent dans des directions opposées. Cette idée ne doit pas s'imposer qu'à la néo-scholastique. Elle doit encore s'imposer aux théoriciens de l'historisme qui persistent à juger l'histoire sur des critères extra-historiques. Une science – philosophique – de l'histoire qui ne part pas de l'histoire et ne se fait pas un devoir d'y revenir est un non-sens.

S'affronter à la *philosophia perennis*, c'est pour Heidegger mener au sein même de l'histoire de la philosophie un combat complémentaire – à celui qu'il mène sur le front systématique – contre la voie platonicienne et donc contre Platon. Le savoir dialectique et le philosophe dialogique font signe vers une unité de la connaissance philosophique qui, en définitive, n'est qu'une réminiscence de l'ordre d'entre tous les ordres, qui n'a ni début ni fin. Heidegger ne voit d'ailleurs chez les héritiers plus ou moins légitimes de Platon qu'une reprise – sous des formes certes diverses et variées – de cette idée. La nouvelle génération de l'historisme récupère d'anciennes recettes en se contentant d'ajouter quelques ingrédients dans l'air du temps. Mais ce combat contre la *philosophia perennis* qu'il faudrait substituer au combat contre l'historique posera bientôt un problème central au sein même de la réflexion heideggérienne.

En effet, dans l'*EPR*, la temporalité proto-chrétienne est prise en exemple. Or, si nous acceptons avec Löwith que la « philosophie moderne de l'histoire est l'héritière

de la foi biblique en un accomplissement eschatologique»¹⁹³, nous pouvons légitimement nous demander si, en s'inspirant de la conception du temps et de l'histoire propre au christianisme primitif, Heidegger ne risque pas de développer une tendance à n'attribuer de sens aux procès historiques que dans la mesure où ils renvoient à «un but situé au-delà des événements effectifs»¹⁹⁴. Cette interrogation ne pourra trouver de réponse approfondie que dans la seconde partie de ce travail, qui examinera de près les interprétations heideggeriennes de l'eschatologie paulinienne. Anticipons à peine en disant que le risque susnommé sera limité par la dimension *herméneutique* de la compréhension heideggerienne de la temporalité proto-chrétienne. Cette temporalité originelle engendre deux conceptions de l'histoire. L'une, ésotérique, n'a jamais cessé d'être opératoire quoiqu'elle ait toujours été négligée par les philosophies et les théologies dominantes. L'autre, exotérique, rythme l'histoire du monde et de la pensée telle que Löwith l'analyse. Dans cette discussion se profile déjà l'importance que vont recouvrir pour Heidegger les travaux de la *Religionsgeschichtliche Schule*, sans lesquels il n'aurait pas réussi à historiciser la temporalité proto-chrétienne, c'est-à-dire à focaliser l'attention sur le fait que les événements qui donnent leur sens à l'expérience proto-chrétienne, s'ils renvoient dans le cadre du récit à un monde non encore advenu et justement à venir, se nourrissent toutefois du présent effectif de l'histoire humaine individuellement vécue. Sans l'histoire, ces événements ne sont rien, puisqu'ils promettent précisément de changer radicalement l'histoire. Si donc il est vrai que les matrices philosophiques et théologiques classiques ne sont pas faites pour «penser le sens des procès historiques en tant que procès historiques» dans la mesure où elles recourent à un «schéma d'interprétation qui dévalorise la consécution temporelle des événements au profit d'une lecture typologique ou symbolique»¹⁹⁵, il n'est pas moins vrai que Heidegger, en détruisant ces schémas et en leur substituant une matrice phénoménologico-herméneutique, renouvelle en profondeur le rapport entre religion et histoire. Que le tout aboutisse en définitive à la déthéologisation progressive de sa pensée n'a rien de décevant ni d'effrayant. Certes, le jugement de Löwith selon lequel la philosophie moderne de l'histoire s'achève avec la «sécularisation de son modèle eschatologique»¹⁹⁶ va bientôt valoir pour Heidegger. Il ne fait cependant pas disparaître cette période intermédiaire extraordinaire pendant laquelle Heidegger est parvenu à penser l'histoire au moyen d'un paradigme proto-chrétien sans pour autant jamais se référer à une grille de lecture des événements de nature supra-historique. Ce fragile équilibre, même éphémère, montre qu'entre le relativisme extrême d'une historicisation sans bornes et l'idéalisation indécente par la hiéro-temporalisation, une autre voie est possible.

¹⁹³ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, in *Sämtliche Schriften*, Bd. II, Stuttgart, Metzler, 1983, p. 12.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁹⁵ Cf. J.-M. Tétaz, «La philosophie de l'histoire repose-t-elle sur des matrices théologiques ? À propos d'une thèse célèbre de Karl Löwith», in A. Escudier & L. Martin (éds.), *Histoires universelles et philosophies de l'histoire*, Paris, PUSPO, à paraître.

¹⁹⁶ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, in *Sämtliche Schriften*, Bd. II, p. 15.

4. De nouvelles catégories pour l'existence facticielle

^[53] En cette fin de chapitre, Heidegger insiste sur l'idée que la sphère du sens historique de l'existence demande à être *problématisée*, et pas n'importe comment. Il est clair qu'il existe un « vide » dans les systèmes des catégories en vogue à l'époque (GA60, 54). Aucun n'est capable de penser correctement l'historique car, en définitive, aucun n'est outillé pour. Notre philosophe se propose de combler le vide existant grâce à la phénoménologie herméneutique, dont les grands principes naissent et se constituent précisément en vue d'une compréhension authentique de l'historicité de l'existence facticielle. Concrètement : « On verra [...] qu'à travers l'explication de l'existence facticielle, l'ensemble du système traditionnel des catégories est dynamité : aussi radicalement nouvelles seront les *catégories de l'existence facticielle* » (GA60, 54). Cette proposition fait écho à la conclusion du travail sur Duns Scot, ajoutée en 1916. Nous y lisons que l'enquête, « tournée vers l'historique d'un problème », n'avait d'autre but que de tenter une « prospective concernant la structure systématique du problème des catégories », d'en souligner les « potentialités essentielles » (GA1, 399). La conclusion est ainsi l'occasion de « laisser s'exprimer désormais cette inquiétude spirituelle jusqu'ici contenue, que le philosophe ne peut s'empêcher d'éprouver lorsqu'il étudie des expressions historiques de ce qui correspond à son propre monde de questions » (GA1, 399–400). L'EPR nous apprend que l'inquiétude spirituelle en question est ce qui affleure dans l'historique et dont Heidegger, après en avoir constaté l'existence, cherche désormais le *sens*. Où ? Toujours dans le champ du problème des catégories (*Kategorienproblem*), à ceci près que les catégories concernées ne sont plus celles de la logique – celles d'Oswald Külpe, Lask, Windelband, etc. – mais celles de l'existence facticielle historique. Néanmoins, la pensée du jeune habilité est déjà porteuse d'une certaine préconception de la phénoménologie herméneutique, qui détermine souterrainement sa glose sur les catégories :

« Si l'on conçoit les catégories comme les éléments et les instruments herméneutiques susceptibles d'interpréter ce qui peut être vécu en lui donnant un sens, susceptibles d'interpréter significativement l'objectif en général, alors il en résulte que la première exigence fondamentale pour une doctrine des catégories est de délimiter et de caractériser les différents domaines d'objets selon des secteurs catégorialement irréductibles les uns aux autres » (GA1, 400).

Remarquons que les catégories sont valorisées pour leur portée herméneutique, leur capacité d'attribuer un *sens* à l'expérience vécue ; non l'expérience vécue en général, mais celle d'un être singulier. L'amorce d'un tournant est déjà visible en 1915, dans l'attention portée au sujet : « La catégorie est la détermination la plus universelle de l'objet. Mais objet et objectualité n'ont de sens comme tels que *pour un sujet* » (GA1, 403). Il est alors question d'une « logique subjective », qui doit avoir pour tâche d'interpréter l'esprit *vivant* et *historique* (GA1, 401, 404, 412). Notre penseur s'avance ainsi progressivement vers l'herméneutique de l'existence facticielle. Encore prisonnier de certains préjugés néo-kantiens, il opère néanmoins une première percée en direction de la vie. Puisque la philosophie, quand elle « devient

produit rationnel, coupé de la vie», est «sans force», il convient de la libérer radicalement de ses entraves (GA1, 412).

Sans anticiper sur le chapitre suivant, notons que ceux qui ont indirectement orienté Heidegger vers une interprétation *existentielle* des catégories ne sont autres que Husserl et Lask. Mais cette interprétation ne serait pas ce qu'elle est sans l'ancrage *historique* que lui confère notre philosophe, l'histoire étant le creuset des catégories que la vie produit pour se comprendre elle-même (monde, signifiante, etc.). C'est ce que l'ensemble du chapitre que nous venons de parcourir tend à démontrer, et dont on trouve encore les traces au SS 1921 :

«Pour autant que l'origine du sens de la problématique réside dans l'existence – qui est elle-même facticielle, historico-accomplissante –, tous les facteurs qui explicitent son sens sont des *existenciaux*, c'est-à-dire, d'un point de vue formel, des "catégories", à savoir des catégories *herméneutiques historico-accomplissantes*, et non des catégories d'ordre conformes à une optique particulière. Sens formel du terme catégorie : *λέγειν*» (GA60, 232 ; cf. aussi GA61, 79–155).

Ces lignes éclairent parfaitement l'idée suivant laquelle le système traditionnel des catégories est amené à voler en éclats au profit des catégories radicalement nouvelles de l'existence facticielle (GA60, 54).

Au terme de ce parcours, Heidegger peut affirmer que l'existence facticielle n'est pas «aveugle» mais, au contraire, qu'elle a des yeux pour voir (GA60, 54). Cependant, le regard est quelque chose qui s'éduque. C'est qu'à travers l'appréhension du «sens» de l'existence et de sa «légalité particulière» que l'empreinte historique du monde de la vie vient enfin en lumière (GA60, 54). Si elle ressortit à une revendication d'autonomie du sens pour le moins classique en phénoménologie, cette exigence s'origine chez Heidegger dans le modèle d'indépendance qu'est la vie religieuse, grâce à son intentionnalité originare et les exigences qui lui sont propres (GA60, 332). Cette thèse implique que les instruments nécessaires à l'interprétation de la vie ne peuvent se trouver que dans la vie elle-même. Or, à cette vie appartient l'historique. Plus exactement, la vie est pour l'historique une matrice irremplaçable. Aussi serait-il faux de croire que l'existence ou la vie facticielle est vulgairement *conditionnée* par l'historique. Et si nous prenons soin d'éviter la «généralisation hâtive» caractéristique de la pensée historique, nous verrons sans doute que la source historique est véritablement donatrice et créatrice de sens (GA60, 54). L'historique traduit l'effort du «présent» de «continuer à se construire dans le futur, dans une nouvelle création de l'existence propre et dans une nouvelle culture propre» (GA60, 54). Ce procès correspond ni plus ni moins qu'à l'«élévation» de l'existence facticielle à la signifiante (GA60, 54). Et en cela, l'historique ne procure pas des réponses apodictiques mais, au contraire, soulève nombre de «questions» (GA60, 54). Retenons donc que l'historique est avant tout *ouverture*. Il porte la multi-directionnalité du sens et, pour cette raison, ouvre sur une multitude de questions, au premier rang desquelles celle de la *méthode*. Cette question fondamentale est précisément l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE IV

CHEMINEMENT VERS L'INDICATION FORMELLE

§ 11. L'ACCÈS AUX – SENS DES – PHÉNOMÈNES ET L'IMPASSE DE LA GÉNÉRALITÉ

Nous abordons le dernier chapitre de la première partie consacré à l'indication formelle. Étant donné son lieu au sein même du cours du WS 1920/1921, gageons que la *formale Anzeige* doit faire l'articulation entre *histoire* et *religion*. Avant de voir comment, rappelons que cette notion n'a pas vu le jour dans l'*EPR*. Elle prend ses racines dans plusieurs écrits et plusieurs cours antérieurs. T. Kisiel soutient que c'est à travers la reprise explicite de la logique formelle de l'analogie ou *grammatica speculativa* de Duns Scot, que Heidegger a pour la première fois tenté de « joindre ces extrêmes que sont le concret et le formel, la matière et sa méthode, le quoi et le comment de l'œuvre de toute sa vie »¹. Ailleurs, il affirme que c'est par le truchement de la notion laskienne de « catégorie réflexive » appliquée à la doctrine médiévale de l'*analogia* que l'indication formelle a germé dans l'esprit du jeune philosophe². Il y a donc tout lieu de penser que l'*Habilitationsschrift* marque l'acte de naissance de la *formale Anzeige*. Toutefois, la préhistoire de l'indication formelle ne s'arrête pas là. D'après J. Van Buren, Heidegger a d'abord « modelé son langage indicatif sur la *via negativa* des mystiques, sur l'Idée au sens kantien, sur la science individualisante de Dilthey et sur la philosophie néo-kantienne des valeurs », avant de se tourner vers la « méthode kierkegaardienne de la “communication indirecte” – qu'il rencontre notamment chez Jaspers –, la notion husserlienne d'expression indicative occasionnelle, et la méthode aristotélicienne de la désignation

¹ Cf. T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919–1929*, Paris, Vrin, 1996, pp. 205–206.

² Cf. T. Kisiel, « Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie », *Philosophisches Jahrbuch*, 99, 1992, p. 108.

schématique»³. Dans ce qui suit, nous nous proposons notamment d'explorer les plus déterminantes parmi ces influences. Cette approche ne traduit pas seulement l'obligation du commentaire ; elle s'inscrit également dans une stratégie interprétative déterminée par une certaine charité. Expliquons-nous.

La littérature secondaire consacrée à l'indication formelle se compte désormais en centaines de pages. Si nous le précisons ici même et non seulement en note, c'est qu'il n'y a pas une mais plusieurs interprétations de l'indication formelle, et que suivant celle à laquelle on se réfère, la compréhension peut s'en trouver fortement modifiée, voire profondément bouleversée. Dès les premières discussions de la notion par K. Lehmann, Gadamer et O. Pöggeler, il s'est agi de réfléchir sur la perte, qui va de pair avec le gain, que représente la conquête de l'indication formelle. En effet, la plasticité conceptuelle de cette dernière mène invariablement à se demander si la notion est effectivement le phare de l'investigation philosophique qu'elle prétend être ou si, au contraire, elle ne tend pas à voiler davantage ce que le philosophe propose. Ainsi, tout dépend de ce que le lecteur entend par indication formelle et du contexte précis dans lequel il l'invoque. *Ici*, l'enjeu concerne la découverte des possibilités et des limites méthodiques d'une phénoménologie *de la religion*. L'indication formelle joue-t-elle *avec* ou *contre* la religion ? Autrement dit : conduit-elle à oblitérer la spécificité de l'expérience religieuse ou sert-elle au contraire sa mise en valeur ? Cette alternative, qui n'épuise sans doute pas le rapport entre indication formelle et religion mais qui mérite d'être l'un des fils conducteurs du commentaire, ne peut être tranchée qu'après avoir traversé le texte heideggérien en constante référence à la *Begriffsgeschichte*. En effet, il n'est pas d'autre moyen de savoir si, dans l'exploration phénoménologico-herméneutique de la vie religieuse, l'indication formelle est un *guide* ou bien un *dogme*. Dans le premier cas, la plasticité conceptuelle précitée ne fait plus problème dans la mesure où l'on peut admettre que l'indication formelle s'adapte au sujet de l'analyse. Il est alors possible d'affirmer que, dans le cours qui nous occupe, elle est un moyen de mieux comprendre la vie religieuse elle-même. Dans le second cas, non seulement ladite plasticité est jugée comme un signe d'immaturité théorique et justifie d'en appeler aux écrits ultérieurs, mais il est également possible d'avancer que l'indication formelle n'est, dans le cours qui nous occupe, qu'un moyen de dégager des structures ontologiques à partir d'un exemple ontique. En ce sens, le choix de la religion serait presque accidentel. Heidegger aurait pu s'appuyer sur tout autre chose, comme Henry puise indifféremment dans Marx, Kandinsky ou Jean pour parler de la Vie. Nous penchons pour notre part résolument vers la première solution, car elle seule éclaire la décision de consacrer un chapitre entier à l'indication formelle dans l'*EPR* en même temps qu'elle explique que Heidegger refuse d'en donner une

³J. Van Buren, « The Ethics of *Formale Anzeige* in Heidegger », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69, 1995, p. 158. À cela s'ajoute une hypothèse de Georg Imdahl (cf. « "Formale Anzeige" bei Heidegger », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 37, 1994, pp. 306–332 ; *Das Leben verstehen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997, pp. 142–174) faisant état d'une influence possible du dernier Simmel (« Zur Metaphysik des Todes », *Logos*, 1, 1910–1911, pp. 57–70 – soit *Lebensanschauung* [1918], chap. III) sur l'élaboration de l'indication formelle.

définition claire et distincte. Si l'indication formelle est maintenue dans l'ambiguïté énigmatique et néanmoins féconde que nous allons examiner, c'est précisément car elle ne devait pas détourner l'attention de ce qu'elle sert à éclairer et à traiter philosophiquement⁴.

1. Première approche

Vers un nouveau sens du sens

[55] Heidegger enseigne en premier lieu que l'indication formelle est l'«usage méthodique d'un sens» : non pas un sens banal ou n'importe quel sens, mais un sens qui tiendra un «rôle directeur dans l'explication phénoménologique» (GA60, 55). Si cette définition reste floue, c'est parce que le sens du sens lui-même n'a pas encore été défini positivement. Heidegger ne sépare pas «sens» (*Sinn*) et «signification» (*Bedeutung*), rejoignant Husserl qui, dans le § 15 de la première partie des *LU*, rejette cette distinction frégéenne⁵. Ceci étant, il ne faudrait pas en conclure trop vite que le *Sinn* husserlien est conservé comme tel. Au contraire, l'indication formelle est au cœur d'un dispositif qui vise à combattre une dimension essentielle de ce dernier, en l'occurrence son idéalité⁶. C'est la raison pour laquelle Heidegger ajoute que, si l'indication formelle veut devenir un «sens directeur pour le comprendre phénoménologique», elle doit être utilisée «méthodiquement» (GA60, 55).

⁴Pour clore cette entrée en matière, nous proposons une sélection de travaux sur le sujet qui se distinguent par leur discernement, leur érudition ou leur originalité. Outre les travaux cités en notes ci-dessus, cf. K. Lehmann, «Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger» [1964], in O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, p. 147 sq. ; H.-G. Gadamer, «Der eine Weg Martin Heidegger» [1986], in GGW 3, pp. 428–430 ; O. Pöggeler, «Heideggers Logische Untersuchungen», in R. Blasche et al. (Hg.), *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, pp. 75–100 ; T. C. Oudemans, «Heideggers “Logische Untersuchungen”», *Heidegger Studien*, 6, 1990, pp. 85–95 ; T. Kisiel, *Genesis* [1993], pp. 48–49, pp. 146–148, pp. 164–170 ; D. Dahlstrom, «Heidegger's Methods: Philosophical Concepts as Formal Indications», *Review of Metaphysics*, 47, 1994, pp. 775–795 ; J. Van Buren, *The Young Heidegger*, pp. 324–342 ; T. Kisiel, «Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger», in M. Hapel (éd.), *Heidegger – neu gelesen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997, pp. 22–40 ; H. de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore, The John Hopkins U. P., 1999, pp. 158–244, part. p. 203 sq. ; P. Quesne, *Les Recherches Philosophiques du jeune Heidegger*, Dordrecht, Kluwer, 2003, pp. 105–124 ; S. J. McGrath, «Formal Indication, Irony, and the Risk of Saying Nothing», in S. J. McGrath & A. Wiercinski (eds.), *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life* [2010], pp. 179–205 ; S.-J. Arrien, «Foi et indication formelle», in S.-J. Arrien & S. Camilleri (eds.), *Le jeune Heidegger (1909–1926)*, pp. 154–172 ; L. Villevieille, «Heidegger, de l'indication formelle à l'existence», *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 9, 5, 2013 pp. 1–96.

⁵G. Frege, «Über Sinn und Bedeutung» [1892], in *Kleine Schriften*, Darmstadt, WB, 1967, p. 146.

⁶L'indication formelle est fondamentalement dirigée vers le concret : nous aurons plusieurs occasions de le vérifier, dans ce chapitre même, mais davantage encore dans l'examen de la seconde partie du cours.

L'usage méthodique revendiqué ne signifie pas qu'il faille lui attribuer un rôle purement méthodologique (GA60, 55). Employer méthodiquement l'indication formelle revient d'abord à faire de celle-ci le *porte-voix* des phénomènes. Elle dit à leur propos ce qu'eux-mêmes ne peuvent pas dire, soit en raison d'une sorte de mutisme congénital, soit qu'ils ont été privés de parole par telle ou telle pensée théorétique. Le rôle principal de l'indication formelle est donc de *faire parler* les phénomènes. Notons bien que faire parler est ici l'opposé radical de *faire violence*. Il ne s'agit pas d'extorquer aux phénomènes quelque aveu que ce soit, mais de ménager un accès à cela qui se tient en eux, voilé ou occulté, avec un message ou, mieux, un sens pour l'homme.

Si l'indication formelle possède une fonction directrice pour l'explication phénoménologique, elle n'introduit cependant « aucune opinion préconçue dans les problèmes » (GA60, 55). C'est toute sa subtilité, qui est aussi celle de la nuance entre diriger une analyse et la dominer, voire l'écraser, elle ainsi que les phénomènes qu'elle cherche à faire parler. En sorte que la mise en garde est double : d'une part, si la méthode se taille une part trop belle, l'objet de l'analyse sera vite perdu de vue ; d'autre part, si la méthode n'est pas assez stricte, elle court le risque d'être aspirée dans l'objet qu'elle concerne. Si le juste milieu s'annonce difficile à atteindre et qu'y accéder semble un enjeu majeur de la phénoménologie herméneutique, c'est que le succès de l'entreprise philosophique tout entière en dépend. Puisque nous attendons de l'indication formelle qu'elle donne le sens des phénomènes, la question de son propre sens est forcément des plus délicates. Le problème est que la *formale Anzeige* résiste fondamentalement à la définition au sens de la fixation de limites. L'indication formelle est-elle sans limites ? Est-elle *illimitée dans sa liberté de parole* ? Peut-elle dire exactement ce qu'il lui plaît et comme elle l'entend ? Il serait faux d'affirmer une telle chose, car elle reste dépendante des phénomènes et qu'elle ne peut s'en dire légitimement le porte-parole qu'à restituer fidèlement le sens qu'ils lui confient ou qu'elle prélève sur eux.

Sur un autre plan, nous pouvons nous demander si l'indication formelle est ou non *illimitée dans son application*. Cette question acquiert un relief particulier dans le cadre d'une phénoménologie de la religion. Certains phénomènes résistent-ils invariablement à la saisie formelle-indicative ? Le cas échéant, les phénomènes religieux en font-ils partie ? Si l'on en reste à l'idée suivant laquelle l'indication formelle n'ajoute rien au sens original du phénomène mais se contente de le saisir différemment (GA60, 55), alors son application semble effectivement illimitée. Ainsi, la seule différence entre le sens formel-indicatif d'un phénomène religieux et celui d'un phénomène séculaire serait de *teneur*. Mais si le phénomène religieux dit autre chose que le phénomène séculaire, n'est-ce pas également qu'il dit ce quelque chose *autrement* ? Or, si le *comment* même du dire du phénomène religieux, son sens d'accomplissement, diffère de celui du phénomène séculaire, ne faut-il pas en conclure que l'indication formelle a une manière spécifique de se *rappporter* à l'un et l'autre type de phénomène, autrement dit qu'il y aurait entre eux une différence de sens référentiel ?

Disons que si l'indication formelle s'applique en droit à tout type de phénomène, la situation herméneutique au sein de laquelle elle intervient est, elle, sujette à

modalisation, et qu'il se peut donc en retour que la *formale Anzeige* ne présente pas le même visage dans telle ou telle situation. Cette idée semble corroborée par Heidegger déclarant qu'en tant que « partie de la "théorie" de la méthode phénoménologique » et même du « problème du théorétique », l'indication formelle constitue un véritable « problème » (GA60, 55). Ici, le philosophe semble par ailleurs se désavouer, ou bien désavouer la plupart de ses interprètes. En rattachant la question de l'indication formelle à la sphère (du) théorétique, il admet son caractère non originaire, autrement dit le fait qu'elle vienne *après* la vie. Bien qu'il affirme vouloir revenir sur ce problème plus loin dans son cours (GA60, 55), nous savons qu'il n'en fera rien. Est-ce le *cursus interruptus* qui l'en a empêché ? Témoignages direct (GA60, 65) et indirect (Becker) le laissent entendre. Même si cette hypothèse s'avérait conforme à la réalité, ne devrions-nous pas continuer de nous étonner que Heidegger ne soit jamais revenu « lourdement » sur l'indication formelle et son problème ? Hypothèse complémentaire ou bien alternative : et si le *cursus interruptus* était bien tombé ? Et si le philosophe n'avait rien eu à dire de plus au sujet de l'indication formelle ? Et s'il avait sciemment préféré de se taire quant à son « problème » ? Il n'est pas impossible qu'en s'interrompant, Heidegger ait tenu à sauvegarder la dimension « ésotérique » de l'indication formelle qui, nous le verrons, a décidément quelque chose d'une « manière secrète de parler » des phénomènes⁷.

Retour sur l'*Habilitationsschrift*

^[55] Revenons au rapport entre les phénomènes eux-mêmes et l'indication formelle. Il a été suggéré que celle-ci viendrait en réalité *après* la vie. Comment le nier au vu de cette évidence que la vie est absolument première et précède toute opération de pensée, y compris phénoménologique ? Néanmoins, cette idée peut être précisée, ou même corrigée, en disant que la donation de la vie elle-même n'est immédiate, irrationnelle et inchoative que pour une part. Pour une autre, la donation de la vie est toujours déjà médiatisée par des catégories. Pour autant qu'elles soient celles de l'existence facticielle (GA60, 54), ces catégories ne sont pas un danger pour la vie. Cet argument, nous l'avons entrevu, prend ses racines dans l'*Habilitationsschrift*, sous une forme encore dépendante du néo-kantisme et de Husserl : « le fait que les différenciations de sens proviennent directement des domaines de réalité eux-mêmes implique qu'ils soient déjà catégorialement structurés, de sorte que nous les déchiffrons au moyen de l'intuition catégoriale et les faisons apparaître au moyen d'un langage indicatif (GA1, 213, 233–236) »⁸.

La consubstantialité de la vie et des catégories ou, pour le dire autrement, des phénomènes et de leurs sens, est une donnée centrale pour la compréhension de l'indication formelle. À ce sujet, le *Scotusbuch* enseigne que, pris en eux-mêmes, les phénomènes ont autant d'influence sur l'indication formelle que l'indication

⁷T. Kisiel, *Genesis*, p. 172 ; S. J. McGrath, « Formal Indication, Irony, and the Risk of Saying Nothing », p. 201.

⁸T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », p. 206.

formelle en a sur leur compréhension. Idée capitale s'il en est dans la perspective d'une phénoménologie de la religion. Dans un effort visant à dégager les principes d'une *Bedeutungslehre* à partir de la grammaire spéculative du pseudo-Duns Scot, Heidegger s'interroge sur les apports des significations. S'il remarque que celles-ci «doivent comme telles comporter déjà un contenu formel, qui rend possible cette fonction signifiante» (GA1, 307), il ne manque pas de souligner que le *modus significandi* n'existe pas seul :

«Ce qu'on exprime de la sorte, c'est la nécessaire corrélation qui existe entre la qualité de l'acte et la matière de l'acte, entre la noèse et le noème, entre la forme et le contenu. Ce principe de la détermination de toute forme par la matière ne dit cependant encore rien sur la nature de la matière déterminante. Une signification n'est telle que dans une forme déterminée, et moyennant un *modus significandi* déterminé. Celui-ci comme acte doit donc être déterminé par une matière déterminée; en d'autres termes, à tout *modus significandi* correspond un *modus essendi* déterminé» (GA1, 311).

Heidegger raisonne en termes dialectiques – ce qui est encore le cas jusqu'à un certain point dans le cours du WS 1920/1921. Phénomènes et indication formelle se déterminent mutuellement. Mais il faut encore préciser que le donné qui est désigné par l'expression latine *modus essendi*, et qui est assimilable à ce qui s'appellera bientôt un phénomène, n'a rien de vulgaire : «De la solution du problème de la détermination par la matière de la forme significative [...] on peut extraire une pensée digne de remarque, à savoir que par *modus essendi* il faut entendre non pas seulement la réalité naturelle, mais aussi le Logique non sensible [...]» (GA1, 314). À partir du KNS, le *modus essendi*, qui n'est plus nommé comme tel, ne désigne plus ni la réalité naturelle, ni le Logique. C'est là l'effet du dépassement du néo-kantisme et de la percée herméneutique, ou vers l'herméneutique. Le phénomène reste compris comme un certain *modus essendi*, mais un mode d'être qui, pris originellement, est foncièrement prélogique ou pré-théorétique.

Plus généralement, ce que nous dit Heidegger dès 1915, c'est qu'il n'est aucun besoin de *choisir* entre le phénomène et l'indication formelle. Il ne sert à rien de les opposer, encore moins d'obliger le philosophe à prendre parti. Au contraire, dans l'investigation phénoménologico-herméneutique, l'un ne va pas sans l'autre. Pourtant, cela ne résout pas la difficulté au centre de *notre* tentative d'interprétation. Si la recherche philosophique doit considérer le phénomène et l'indication formelle *ensemble*, cette entreprise peut se compliquer passablement dès lors que nous pénétrons sur le terrain de la religiosité. Nous avons suggéré que, suivant le sens porté par le phénomène, l'indication formelle pouvait recouvrir différentes expressions, ou plutôt ne pas indiquer exactement la même chose. Dans le cas d'un phénomène religieux, qui à l'évidence ressemble plus à un «phénomène saturé» qu'à un «phénomène de droit commun»⁹, nous pouvons supposer que le sens dont l'indication formelle est censée se saisir pour indiquer formellement le phénomène ne se laisse pas formaliser facilement, rendant la tâche plus difficile qu'en d'autres cas. Cette tâche en devient-elle impossible pour autant ? Si Heidegger réservait sa réponse jusqu'en 1920, il semble désormais d'avis qu'il n'y a rien d'impossible, mais

⁹ Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, § 23.

seulement des précautions à prendre. Ce qui autorise l'articulation entre le phénomène religieux et l'indication formelle n'est autre que la mise au jour de leur commune nature historico-expérientielle. Si nous résistons à faire de l'indication formelle un simple instrument méthodique défini – ce qu'elle est encore en 1915–1916 – et nous efforçons de la considérer, par le truchement de l'historique, l'histoire que nous sommes nous-mêmes, comme le caractère d'accomplissement du discours phénoménologique, alors plus rien ne semble empêcher de conjuguer le phénomène religieux au temps de l'indication formelle. La seconde partie de l'*EPR* en donnera bientôt la preuve par l'exemple.

Kierkegaard et Jaspers : du discernement et d'un accès indirect aux phénomènes

[55] Le cas du phénomène religieux est donc paradigmatique. Résistant le plus souvent à livrer son sens, il nécessite de la part du phénoménologue un effort particulier de « *discernement* » (GA60, 55). Voir le phénomène religieux, entrer en communication avec lui, énucléer sa signification : ce ne sont pas là des choses aisées. Pourtant, nous venons de le voir, s'il est relativement difficile de créer les conditions d'une rencontre fructueuse entre l'indication formelle et le phénomène religieux, il apparaît également qu'en vertu de la dimension historico-accomplissante de la méthode elle-même, l'indication formelle se présente en réalité comme la possibilité la plus haute de comprendre *philosophiquement* le phénomène religieux sans le déstructurer. Il n'en reste pas moins que ledit phénomène est en principe réfractaire à toute forme de saisie, en particulier philosophique. Il est donc bien possible que le seul accès que nous puissions nous y ménager soit *indirect*. Ici interviennent la source kierkegaardienne et, dans une moindre mesure, ou dans une mesure plus critique, la source jaspersienne de l'indication formelle.

L'hypothèse selon laquelle l'indication formelle possède des racines dans la théorie de la communication indirecte élaborée par Kierkegaard a été examinée par J. Van Buren¹⁰. Heidegger ne fait jamais mention de cette théorie explicitement, mais les références implicites se découvrent sans difficulté. Le jeune homme a commencé à lire le penseur danois dès les années 1910 et n'a cessé de s'y intéresser jusqu'au sommet de sa phase protestante autour de 1917. Néanmoins, c'est bien la parution de la *Psychologie* de Jaspers en 1919 qui l'encourage à y revenir dans une optique plus philosophique que théologico-religieuse. Si nous lisons de près les annotations au livre précité, il apparaît que la lecture jaspersienne de Kierkegaard joue un rôle plutôt contrasté dans l'appropriation heideggérienne de la théorie de la communication indirecte. Jaspers compte en ceci qu'il a rendu Heidegger *attentif* à cette théorie. À ce titre, il est vrai que son influence doit être reconnue et appréciée à sa juste valeur. Cependant, Heidegger est loin de ratifier la lecture jaspersienne de Kierkegaard. Nous pouvons même dire qu'il la conteste *en vertu de la méthode de*

¹⁰J. Van Buren, *The Young Heidegger*, p. 326 sq. Examen sur des bases textuelles assez minces cependant.

formalisation qui se trouve implicitement chez Kierkegaard et explicitement chez Jaspers¹¹. Notre philosophe se l'approprie pleinement, au point de remettre en cause la lecture du philosophe danois proposée par son compatriote. Nous lisons dans les annotations :

« En ce qui concerne Kierkegaard, l'on doit en effet pointer le fait que ce ne fut pas souvent, en philosophie ou en théologie (ce qui est ici indifférent), qu'une telle hauteur de conscience méthodique rigoureuse a été atteinte comme ce fut son cas » (GA9, 41).

Et quelques paragraphes auparavant, Heidegger prenait la peine de souligner que, si la « méthode » choisie par Jaspers est effectivement inspirée de Kierkegaard, il n'en a pas moins « mal compris l'intention authentique » du penseur danois (GA9, 40). Pourquoi ? Parce que Jaspers n'aurait pas fait montre du recul nécessaire vis-à-vis de sa théorie de la communication (GA9, 42).

Prenons un exemple. *La Psychologie* convoque la formule latine d'origine incertaine – considérée de nos jours comme une mauvaise glose de Tertullien (*De Carne Christi* 5, 4), parfois attribuée à Augustin – *credo quia absurdum est*, « je crois car c'est absurde »¹². Aux yeux de Jaspers, elle traduit au plus près « l'antinomie en tant que paradoxe de la religiosité qui se tient au centre de la foi »¹³. L'appel à cette formule, pourtant douteuse historiquement, justifie la référence à Kierkegaard, qui a le mieux caractérisé l'essence de ce paradoxe¹⁴. L'exposé spécifique qui lui est consacré dans cette partie de l'ouvrage ne contient pas d'allusion directe à la théorie de la communication indirecte. Ceci étant, il fait clairement signe vers cette théorie.

En témoignage une longue citation du *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*¹⁵. Kierkegaard explique que le paradoxe est l'expression d'une hétérogénéité, d'une différence absolue. Et il précise : « La différence absolue est ce qu'on ne peut caractériser [...] La différence absolue ne peut non plus être pensée par la raison car, dans l'absolu, la raison ne peut pas se nier elle-même »¹⁶. Pour Kierkegaard, le moyen de se rapporter à cette différence absolue ne peut donc être qu'indirect. Il consiste à passer par le soi, par l'existence, plus englobante que la simple raison. Or, le point le plus haut auquel l'existence puisse se hisser concernant le paradoxe est la reconnaissance de son caractère sublime. Le paradoxe demeure inconnaissable, précisément parce qu'il n'a pas vocation à être connu. L'existence a cependant le pouvoir de cesser de considérer l'incognoscibilité du

¹¹ Cf. notamment K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Springer, 1919, p. 35. Lorsque le livre est cité plus loin dans un propos de Heidegger, il est noté par le signe [PW].

¹² K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* [1919], p. 217.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.* Pour des références directes, cf. pp. 370–379.

¹⁵ Jaspers cite S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Bd. VI, *Philosophische Brocken. Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, Jena, Diederichs, 1910 (= t. X/XI, in *Œuvres*, trad. fr. P.-H. Tisseau, Paris, L'Orante, 1977, traduction non suivie ici, mais seulement par la suite).

¹⁶ S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Bd. VI, p. 41 ; cité par K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* [1919], p. 217.

paradoxe comme une limite, de démultiplier les manières de s'y rapporter et de le penser, avant de choisir la voie la plus indiquée au sein même de cette « *διασπορά* »¹⁷.

D'après le penseur danois, le rapport le plus authentique au paradoxe se noue par l'intermédiaire de la passion : « Le point culminant de l'intériorité d'un sujet existant est la *passion*, celle-ci fait correspondre la vérité à un paradoxe ; et que la vérité en vienne à être considérée comme un paradoxe, repose précisément sur sa relation à un sujet existant »¹⁸. Nous reconnaissons là les fondements de la dialectique kierkegaardienne, mais aussi l'idée qui servira de fondement au combat amoureux selon Jaspers. Certes, ce dernier se réfère ultérieurement à Kierkegaard afin de procéder à une simple description d'états psychiques. Il serait pourtant exagéré d'affirmer qu'il a mal compris sa théorie de la communication indirecte. La preuve en est :

« Le christianisme ne veut absolument pas être compris. Il s'est établi en tant que paradoxe, afin de se retirer de la voie trompeuse de l'objectivité. Il veut simplement être là pour l'existant et essentiellement pour sa foi intérieure [...] Le maximum de compréhension revient pour le christianisme à comprendre qu'il ne peut être compris »¹⁹.

Jaspers n'a pas manqué la *crux* de la théorie kierkegaardienne de la communication indirecte. Heidegger et lui en font simplement des usages différents, psychologique pour l'un, philosophique pour l'autre.

Ce détour par Jaspers montre que la question de l'indication formelle se pose dès le départ dans le cadre d'une entreprise philosophique de description et de compréhension de la religion chrétienne à laquelle Kierkegaard n'est pas étranger. Il apparaît également que Heidegger entrevoit très tôt la complexité de la tâche : les *Anmerkungen* repoussent déjà l'explicitation de l'indication formelle à plus tard (GA9, 10–11). Jaspers fut un guide dans la lecture de Kierkegaard, mais un guide très vite abandonné. Il y a donc lieu de se demander ce que peut donner une lecture de Kierkegaard court-circuitant la médiation de Jaspers²⁰.

La *vérité objective*, dont les principaux traits sont l'objectivité et l'universalité, se transmet généralement dans la communication directe du discours scientifique, objectivant et impersonnel. Tout autre est la *vérité subjective*, dont le propre est d'être caché dans une situation historique personnelle. Cette autre vérité ne peut se révéler qu'indirectement, à travers une écriture ascientifique, qui utilise des procédés littéraires tels que les pseudonymes, les épigrammes, les anecdotes, les expériences de pensée, le subjonctif, l'aporie, l'ironie, etc. Se *détourner* de la vérité objective, comme on se détourne de la lettre qui tue, et se tourner vers la vérité subjective, comme on se tourne vers l'Esprit qui vivifie : il n'est pas compliqué de voir d'où provient la double dimension *prohibitive* et *transformative* de l'indication formelle. Nous y reviendrons. Restons-en pour le moment à la méthode.

¹⁷ *Ibid.*, p. 41, cité d'après K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* [1919], p. 217.

¹⁸ *Ibid.*, p. 41, cité d'après K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* [1919], p. 217.

¹⁹ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* [1919], p. 218 ; se référant à Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Bd. VI, p. 258.

²⁰ Cf. J. Van Buren, *The Young Heidegger*, p. 328.

Celle développée dans le *Post-scriptum* au travers de la communication indirecte a pour but explicite de « revenir du Système, de la spéculation, etc. pour devenir chrétien »²¹. Est-ce également la vocation de l'indication formelle heideggérienne ? Si, par former la personne à devenir chrétien, nous entendons, à l'instar de Kierkegaard, l'aider à s'approprier personnellement sa situation historique-concrète, alors nous pouvons répondre par l'affirmative.

D'autres parallèles interpellent. Dans le *Post-scriptum*, le penseur danois prête une attention particulière à la notion de situation : situation de l'auteur, situation du lecteur. Il est assurément l'un des premiers à faire de cette notion la condition de possibilité de l'interprétation de la subjectivité et de ses œuvres. Heidegger lui emboîtera le pas, tout en insistant sur la dimension simultanément herméneutique et historique de la situation. Pour l'un et l'autre penseur, la situation est ce qui détermine essentiellement le mode de communication à employer. La forme du discours au moyen duquel on s'adresse aux autres doit s'inspirer de la situation de l'auteur du discours comme de celle de son auditoire. Car il s'agit avant tout de *se faire comprendre*. Cela n'implique en rien de vulgariser le discours, de le dénaturer, de lui enlever son âme. Il est plutôt question de le travailler adéquatement. Or, il s'avère qu'on chemine souvent bien mieux par une dialectique paradoxale que par une présentation directe. Kierkegaard donne l'exemple, plutôt banal, du mélange de la plaisanterie et du sérieux²². Mais, pour être plus sérieux justement, nous pouvons imaginer un mélange de discours philosophique rationnel et de prédication religieuse, une combinaison d'adresse mystique et de rigueur méthodique. Bien entendu, nous faisons allusion à une caractérisation *possible* du discours heideggérien, tout particulièrement de celui portant *sur* l'indication formelle. La nature du mélange n'est certainement pas indifférente. Mais Kierkegaard préciserait que l'essentiel est son effet. Le mélange réussi est celui qui parvient à placer l'auditeur ou le lecteur devant un choix existentiel et à lui faire reconnaître que ce choix n'est autre que celui de l'auteur lui-même. Pour le penseur danois, il s'agit d'être ou d'incarner véritablement ce qu'il dit et ce qu'il écrit. Or, ce qu'il dit et écrit, ou ce qu'il décrit, c'est cet être contradictoire qu'il est et que nous sommes tous. Ce mouvement spécifique qui consiste à pousser l'existant vers l'expérience du choix existentiel, Kierkegaard le nomme *réduplication*. Il en fait le fondement de son mode indirect de communication :

« Toute communication relative à l'existence exige un maître qui la donne ; celui-ci est en effet la communication rédupliquée ; exister dans ce qu'on comprend, c'est pratiquer la réduplication »²³.

Et ailleurs :

« La différence entre la pensée subjective et la pensée objective doit aussi se montrer dans la forme de communication ; en d'autres termes, le penseur subjectif doit tout de suite

²¹ S. Kierkegaard, *Œuvres*, t. XVI, p. 30.

²² Cf. S. Kierkegaard, *Sur mon œuvre d'écrivain* [1851], in *Œuvres*, t. XVII, trad. fr. P.-H. Tisseau, Paris, L'Orante, 1982, p. 266 sq.

²³ Cf. S. Kierkegaard, *La dialectique de la communication*, in *Œuvres*, t. XIV, p. 123.

observer que la forme, élaborée avec art, doit comporter exactement autant de réflexion qu'il en met en œuvre en existant dans l'exercice de sa pensée»²⁴.

À lire ces lignes, difficile de ne pas penser que Heidegger reprend le flambeau kierkegaardien. Non seulement découvre-t-il les fondements et les fins de la communication indirecte, mais il la met en pratique au sein de son propre philosophe. Ainsi, l'exercice de comparaison prouve que l'accent mis sur le phénomène du « discernement » est bien un legs de Kierkegaard (GA60, 55).

2. À nouveau l'historique

[55] Tentons maintenant de voir comment la référence cryptée à Kierkegaard s'articule à la suite du propos. Cela nécessite au premier chef de traiter la difficulté dans un « cas concret » (GA60, 55). Où trouvons-nous la plus forte concrétion ? Nulle part ailleurs que dans l'historique *per se*. Pour saisir la relation de l'indication formelle à l'historique, il convient d'abord d'examiner le « sens général d'« historique » » (GA60, 55). Heidegger évoque l'adjectif « historique » et non directement le substantif. C'est bien ce dernier qui lui importe mais, pour en cerner le sens philosophique ou formel-indicatif, il faut d'abord en passer par son « sens usuel », généralement adjectival (GA60, 55). Il apparaît ainsi que le sens général d'historique décrit dans notre passage correspond au deuxième des six sens usuels de *Geschichte* énumérés dans le cours du semestre précédent. Dans ce cas précis, l'accent est mis sur le *Was* de telle ou telle chose qui a historiquement eu lieu (GA59, 45). Le champ de l'histoire ainsi compris est celui du fait passé, considéré indépendamment de toute visée particulière de remémoration ou de connaissance (GA59, 45).

Notre passage se fait bien l'écho de cette définition, puisque y est dit « historique » ce qui, en sa qualité de « temporel-en-devenir », est « passé » (GA60, 55). Si ce sens usuel est provisoirement caractérisé par une extrême généralité (*so allgemein – so scheint es zunächst*), c'est car il est entièrement formé par et dans la sphère de l'*objectivité*, plus exactement d'une objectivité qui n'est pas proprement réfléchie (GA60, 55). Le cours du SS 1920 explique :

« L'histoire, dit-on, signifie quelque chose d'*Objectif* : ce qui a eu lieu, le passé, ce qui est passé. Par là est signifié de la façon la plus englobante tout ce qui a jamais eu lieu. Nous n'abordons pas la question de savoir si tout advenu est déjà lui-même historique, ou si l'historique ne constitue qu'une coupe au sein de l'advenu [...] Il en va ici de faits, d'événements, d'hommes, de cultures, etc., qui ont été facticiels à un moment donné. Il en va de quelque chose qui peut être caractérisé par sa teneur quidditative [*Wasgehalt*], de quelque chose qui, en vertu de son *quid* [...] n'a aucun lien avec un ensemble de manières de se comporter d'ordre théorique guidées par une méthode » (GA59, 50).

L'objectivité qui traverse de part en part le sens usuel le plus général d'historique se définit donc par sa *passéité* simple. Toutefois, ce sens, en tant qu'il requiert des hommes et des communautés, ne serait-ce que pour le dire, pour le rappeler objec-

²⁴ Cf. S. Kierkegaard, *Œuvres*, t. X, pp. 70–71.

tivement, témoigne d'une certaine attitude théorique inconsciente d'elle-même (GA59, 51, 50). Bien sûr, cette attitude est loin d'être phénoménologique. Aussi objective qu'objectivante, elle pose l'historique au-devant du sujet ; à portée de main, certes, mais comme objet inanimé, inerte, vidé de toute vie vivante et véritable dans le présent. Il est plus rassurant de voir l'historique à travers des « choses » : des bâtiments, des antiquités, des écrits, des œuvres d'art, des idées, etc. Mais ce n'est que la face émergée de l'iceberg, et son aspect le plus superficiel, qui peut très bien fondre en un clin d'œil. L'historique comme une simple « qualité » ; il faut éviter à tout prix de le relier à la conscience intime du temps qui, pourtant, est seule à même de lui donner un sens. Naturellement, Heidegger disqualifie cette manière de considérer l'historique.

Une difficulté reste encore à résoudre concernant le sens usuel en jeu dans notre passage. Dans la conclusion au § 7 du cours du SS 1920, Heidegger récapitule les traits du deuxième sens de *Geschichte* dans les termes suivants :

« Histoire comme cela qui est passé, ce qui a eu lieu pris en sa totalité ; un tout ontologique [*Seinsganzes*] en tant que ce qui devenu [*Gewordenes*], et dans ce cadre l'historique au sens plus restreint, c'est-à-dire particulièrement selon son *quid* : l'homme en tant qu'individu et se tenant dans la communauté au sein de système de prestations, avec ses prestations telles qu'elles sont objectivées dans le devenir [*Werden*] et l'être-devenu [*Gewordensein*] » (GA59, 59).

La requalification du sens usuel général de l'historique sous le régime de la temporalité et du devenir vise manifestement à sauvegarder une possibilité d'accès au sens authentique de l'historique qui, en toute logique, se trouve caché quelque part au sein du sens usuel le plus général d'historique. Cette problématisation ne va pas sans poser problème. Devons-nous en inférer que le sens le plus large d'historique est philosophiquement principiel, et ce nonobstant l'objectivité qu'il traîne avec lui et qui tend à faire *chuter* toute tentative d'interprétation avec elle (GA60, 56) ? Plus encore, si ce sens se révèle ne pas être principiel, comment justifier le fait qu'il soit parfaitement impossible de l'éluder et que nous en soyons réduits à guider une considération originelle en partant d'un sens qui ne l'est pas (GA60, 56) ? Ces deux questions ne peuvent trouver de réponse qu'à la faveur d'un examen plus poussé de ce que peut signifier la notion de « généralité », et de « généralité » du sens en particulier (GA60, 56).

3. Le concept de « généralité » chez Aristote

^[56] En premier lieu, Heidegger s'emploie à revenir au traitement de la généralité dans l'histoire de la philosophie. Ce retour s'organise en deux temps. Le premier est consacré en grande partie à Aristote (GA60, 56). Il y a tout lieu de penser que la notion de généralité renvoie à l'origine au terme grec καθόλου, littéralement : sous le rapport du tout. En faisant allusion aux origines de la philosophie (*In der Philosophie ist seit Jahrhunderten...*), Heidegger réfère sans doute au rôle de

Socrate dans la formulation de la question de la généralité et son orientation vers une réflexion sur les objets. À l'appui se trouve au moins l'un des deux passages de la *Métaphysique* d'Aristote (987b1 et 1078b17) où Socrate se voit attribuer la paternité de la notion de général. Dans l'un d'entre eux Aristote écrit :

« Du reste, il y a deux mérites qu'on doit hautement reconnaître à Socrate, si l'on veut être juste envers lui : il a su faire des raisonnements inductifs, et donner des définitions générales : ce sont là les deux fondements de la véritable science » (987b1).

La critique heideggerienne de l'orientation de la question du général vers l'objet dès les commencements de la philosophie s'éclaire lorsqu'on précise que ces définitions générales que donnait Socrate étaient précisément celles de « choses ». D'après Aristote, Socrate est en effet le premier à s'interroger sur ce qu'« une chose est » puis, partant de cette interrogation, à élaborer la notion de généralité (*Met.*, 1078b23 et 1078b19). En marquant la racine grecque du problème de la généralité, notre penseur s'astreint en réalité à ressaisir son propre problème. Il se demande si le sens général d'historique qu'il a tenté de cerner depuis le début du paragraphe fait oui ou non écho à la formulation grecque du problème (GA60, 56). Il semblerait que ce soit le cas étant donné que ce sens, par sa généralité, semble découper au sein même de la totalité de l'étant un domaine assez vaste et englobant pour mériter le nom d'histoire (GA60, 56). Dans cette hypothèse, le sens général d'historique en question semble correspondre aux attentes de la philosophie telle qu'elle est justement définie par les Grecs. Une philosophie qui consiste à « diviser et classer la totalité des étants et les impartir à différentes sciences d'après les différentes régions » préalablement dégagées (GA60, 56). L'histoire serait donc, en son sens général, cette région particulière de l'étant où se déroulent des événements, où naissent, vivent et meurent des « choses ».

Ceci posé, il faut aller plus loin encore. Pour comprendre en quoi Aristote favorise et entrave le dégagement de l'indication formelle en même temps, il convient d'examiner les conceptions ontologiques par lesquelles il en vient à conférer un rôle méthodique à la généralité. En d'autres termes, il faut analyser ce qu'implique la très célèbre déclaration de la *Met.* (Γ 2, 1003a33) selon laquelle « l'étant se dit de plusieurs façons » ; formule que Heidegger se charge de traduire du grec – τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται – en allemand comme suit : *das Seiende wird vielfach ausgesagt* (GA60, 56). L'auto-interprétation de notre penseur ne souffre ici d'aucune déformation : la formule aristotélicienne le préoccupe bien depuis le commencement. Nous lisons en effet dans *Zur Sache des Denkens* (1969) : « De façon indéterminée, j'étais remué dès 1907 par cette réflexion : si l'étant se dit de manière multiple, quelle est alors la signification fondamentalement directrice ? Qu'appelle-t-on l'être ? »²⁵.

Il est connu que c'est à travers la lecture de la dissertation de Brentano²⁶, qui lui avait été offerte par le futur Archevêque de Freiburg Conrad Gröber²⁷, que Heidegger

²⁵ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, p. 81.

²⁶ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg, Herder, 1862.

²⁷ Voir le CV de 1915, in T. Sheehan, « Heidegger's *Lehrjahre* », p. 79 et p. 86.

s'est confronté à cette question pour la première fois. Il reviendra sur cet épisode à plusieurs reprises²⁸, y compris lors du séminaire de Zähringen consacré aux *LU* de Husserl en 1973. Il racontera alors comment il a commencé à « penser » en compagnie du même philosophe que son maître, à la différence près que le Brentano de Husserl était celui de *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), tandis que le sien était celui de *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862). Il aurait même dit : « Mon Brentano, c'est celui d'Aristote » (GA15, 385–386)²⁹.

Fidèle à notre hypothèse de travail, nous voudrions montrer que la compréhension proto-heideggérienne de la formule aristotélicienne ne relève ni de la question de l'être proprement dite, la *Seinsfrage*, ni de la différence ontologique entre l'être et l'étant. Pour ce faire, il faut d'abord, tâche relativement simple, corriger une erreur par trop répandue dans la littérature secondaire. Il est erroné de dire que la formule aristotélicienne rencontrée dans la dissertation de Brentano en 1907 ne revient au centre des préoccupations de notre philosophe qu'à partir du moment où il entame, à l'Université de Freiburg, une série de cours et de séminaires consacrés au Stagirite³⁰. Le passage du WS 1920/1921 que nous étudions est la preuve même que la question du sens multiple de l'étant s'est reposée à Heidegger préalablement à ses investigations aristotéliciennes des années 1921–1924. Plus encore, cette question s'est reposée sur ce terrain particulier qu'est la phénoménologie herméneutique de la religion chrétienne, étrangère à l'aristotélisme pour ce qui concerne le NT, lui vouant une certaine « haine » pour ce qui concerne Luther (GA63, 5). Cette information détermine une situation herméneutique *ad hoc*, en l'occurrence celle d'une entreprise philosophique qui vise l'explicitation de la vie religieuse et qui, pour se positionner méthodologiquement, fait un détour par Aristote, se retrouvant en terrain ennemi, du moins en terrain miné. Cette situation en viendra à se renverser dans les années 1921–1924, où Aristote règne en maître sur les recherches heideggériennes, et où l'exposé sur Luther tenu dans le séminaire néotestamentaire de Bultmann en 1924 passe pour l'ultime trace d'une pensée de la vie religieuse.

La nécessité de rétablir une chronologie exacte s'imposait en vertu de la tendance à tirer indûment les premières occurrences de la question du sens multiple de l'être dans les premiers cours de Freiburg vers la thématization de cette question dans *SZ* et au-delà. Symptomatique de ce coup de force est la façon dont plusieurs commentateurs choisissent de traduire « ὄν » par *être* (*Sein*) et non par *étant* (*Seiende*). En 1920, c'est est pourtant vers la seconde traduction que penche Heidegger, à l'instar

²⁸ Cf. par exemple M. Heidegger, « Foreword », in W. J. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, Den Haag, Nijhoff, 1963, p. 11 ; M. Heidegger, « Le chemin de campagne », trad. fr. A. Préau, in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 9.

²⁹ Franco Volpi a montré que cela n'était qu'à moitié vrai. Si la dissertation est bien l'une des premières lectures philosophiques de Heidegger, sa thèse de doctorat, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1913), consacre un chapitre entier au Brentano psychologue, donc celui de Husserl. Cf. F. Volpi, « La doctrine aristotélicienne de l'être chez Brentano et son influence chez Heidegger », in D. Thouard (éd.), *Aristote au XIX^e siècle*, Lille, PUS, 2004, p. 277 et p. 291.

³⁰ G. Figal, « Heidegger als Aristoteliker », *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. III, *Heidegger und Aristoteles*, 2007, p. 64, citant GA62, p. 174.

de la majorité des spécialistes allemands d'Aristote, tels Brentano dans sa dissertation ou Heinrich Maier dans *Die Syllogistik des Aristoteles* (1896–1900). Cela dit, il importe de montrer en quoi l'occurrence de la formule aristotélicienne dans l'*EPR* s'inscrit dans un contexte spécifique, qui n'est pas ou peu parasité par le « tournant ontologique » de 1922–1923.

L'assertion aristotélicienne selon laquelle τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται se rencontre dans le deuxième chapitre du livre Γ de la *Met.* Elle est précédée, dans le chapitre premier, d'une brève glose sur la métaphysique comprise comme science qui étudie l'Être en tant qu'être ou, devrait-on dire, l'étant en tant qu'étant : τὸ ὄν ἢ ὅν. Puisque c'est de cet ὄν qu'il s'agit en 1003a33, passage cité par Heidegger, il n'est pas inutile de se demander ce que nous devons entendre par là. Pour les modernes, qui s'opposent sur ce point à nombre d'Anciens et de Médiévaux, il sert une réflexion de nature ontologique plutôt que théologique. Comme on le sait, Heidegger ne tardera pas à se faire l'arbitre de ce conflit des interprétations en parlant d'« ontothéologie » et en proposant une tout autre histoire de la pensée. Il n'en demeure pas moins que le passage que nous commentons témoigne d'une analyse disons « préparatoire » dont les tenants et les aboutissants n'ont encore jamais été considérés de près.

D'après cette analyse, l'ὄν dans la formule τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται possède un sens *anté, pré* ou *extra-onto-logique*. Quelle peut bien être la particularité de ce sens ? Réponse : il est un sens formel-catégorial ; plus précisément : un sens formel-indicatif. La question initiale est la suivante : quelle est la catégorie de l'historique compris en son sens général, sens dont on devra nécessairement partir pour aboutir à l'historique *per se*, en tant qu'il en constitue le premier point d'accès ? Métaphysique ? Non. Épistémologique ? Non. Ontologique, pas exactement. En traduisant ὄν par *Seiende*, Heidegger indique que le sens général d'historique relève de l'étant et se présente comme un sens *archontique*. Qu'est-ce que cela dit de la compréhension heideggérienne de l'assertion aristotélicienne ? Avant tout que la « métaphysique aristotélicienne s'est peut être avancée plus loin dans la philosophie que nous le sommes à ce jour » (GA60, 56). Que l'étant se dise de plusieurs façons, c'est précisément ce qui montre que l'historique, qui est lui-même une partie de l'étant, voire la propriété de tout étant, doit appartenir à une catégorie en particulier, qu'il doit recouvrir, au sein même de sa généralité, un sens spécifique. Cela peut se déduire de la suite de l'assertion aristotélicienne : « L'étant se dit de plusieurs façons, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une seule nature déterminée ». Le sens archontique de l'historique doit se dire relativement à l'historique comme tel.

L'attention de Heidegger se pose-t-elle sur le livre Γ par hasard ? Non, car le mode particulier sur lequel Γ décline la question de la polysémie de l'étant met la quête de l'historique dans les meilleures conditions. À quel titre ? Rappelons les lignes qui suivent l'énoncé de la polysémie de l'étant au début de Γ 2 : « Telle chose est dite étant parce qu'elle est une substance, telle autre parce qu'elle est une propriété de la substance, telle autre encore parce qu'elle est un acheminement vers la substance, ou une corruption de la substance, ou une privation des formes substantielles, ou une qualité de la substance, ou bien parce qu'elle est une cause efficiente

ou génératrice soit d'une substance soit de ce qui est nommé relativement à une substance, ou enfin parce qu'elle est une négation de quelques-unes des qualités d'une substance, ou de la substance même » (1003b5). En Γ , Heidegger n'a pas la description la plus exhaustive de la polysémie de l'étant, non plus son interprétation la plus technique. Ce dont il dispose en revanche, c'est de la formulation la plus radicale du sens multiple de l'étant, et son assimilation à la *substance*, signification fondamentale et première de l' $\delta\nu$, à laquelle toutes les autres doivent être renvoyées. Cette substance est elle-même comprise comme l'armature de la vie, comme ce qui lui imprime son rythme, et comme ce qui se spécifie plus ou moins authentiquement dans chaque type d'étant ainsi que dans leur sens respectif.

Cette interprétation de la substance comme origine du mouvement préfigure les recherches aristotéliennes des années 1921 et suivantes, structurées autour de la notion principielle de *kinesis* empruntée à la *Physique*³¹. Dans le cours du WS 1920/1921, la substance n'est pas encore comprise littéralement comme l'être de l'étant. Pourtant, l'idée s'y annonce déjà, non sous le régime ontologique mais sous celui de l'archontique. Pour l'instant, c'est à l'historique que la substance renvoie de droit. Il s'agit d'abord de rapprocher substance et mouvement, ou plutôt substance et mobilité. Pourquoi donc ? Si la substance est ce qui dit le mieux l'étant en sa diversité, c'est qu'elle est à l'origine de ses différents sens et de leurs orientations respectives (*Sinnrichtungen*). En cela, elle recèle une « mobilité fondamentale » (*Grundbewegtheit*) qui motive et active des « mobilités de sens » (*Sinnbewegtheiten*). La substance en tant que mobilité est en réalité le vrai visage de la facticité, qui est dans notre cours pleinement identifiée à l'historicité $\kappa\alpha\tau' \xi\zeta\omicron\chi\eta\nu$, c'est-à-dire à la vie telle qu'elle s'accomplit concrètement avant toute réflexion et toute théorétisation. Si donc substance = mobilité, il faut aussi bien dire que (substance =) mobilité = facticité = historicité = vie.

Cette catégorie de la mobilité historique résume la dimension proprement *phénoménologique* de l'appel à la polysémie de l'étant dans notre cours du WS 1920/1921. Heidegger espère ainsi montrer de quelle façon Γ 2 permet de reconduire l'analyse phénoménologique des déclinaisons sémantiques de la substance à la substance elle-même, c'est-à-dire des directions de sens de la vie données dans ses différentes manifestations à la vie elle-même.

Ceci étant, l'appel à Γ 2 comporte encore une autre dimension qui s'articule à la première. Il contribue directement à la définition de l'indication formelle en ceci que l'interprétation heideggérienne de Γ 2 est elle-même *formelle-indicative*. Revenons au texte aristotélien ainsi qu'à la lecture qu'en propose Brentano. À l'instar de ce dernier, Heidegger privilégie l'interprétation catégoriale de la polysémie de l'étant en vue de mettre au jour la catégorie fondatrice de la mobilité, elle-même rapprochée de celle de l'historicité (facticité). Soulignons que cette opération n'est possible qu'à la faveur d'une autre opération préalable, indispensable et

³¹ Cf. C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther*, pp. 63–81 ; S. Jollivet, « Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Destruktion der aristotelischen Physik », *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. III, *Heidegger und Aristoteles*, 2007, pp. 130–155.

aisément qualifiable de *logique*, au sens d'une prise de position inaugurale vis-à-vis du *sens* de l'étant.

Relisons les deux phrases essentielles d'Aristote : d'une part « l'étant *se dit* de plusieurs façons » (1003a33), et d'autre part « telle chose est dite étant parce qu'elle est une substance » (1003b5)³². Dans l'une et l'autre, attirons l'attention sur le fait qu'il est question d'un *dire*, donc d'une prédication. Tel est ce qui permet un accès au sens formel-indicatif des énoncés aristotéliens et qui en autorise l'usage dans l'interprétation de la vie religieuse. J.-F. Courtine a montré comment la valorisation dont le dire fait l'objet de la part de Heidegger est directement inspirée de Brentano : « les diverses catégories correspondent aux divers modes de prédication, sans lacune ni double-emploi »³³. Ce qui met Aristote au service de la formulation de l'indication formelle en propre se révèle donc être l'interprétation de Γ 2 dans l'horizon du λόγος et du λέγειν qui s'abrite en lui. L'étant n'est phénoménologiquement qu'à la lumière d'une parole qui l'interprète et, ce faisant, a la capacité d'indiquer formellement son sens et ses directions de sens.

C'est ce que Heidegger va expliquer au § 13 en écrivant que la phénoménologie « donne le “λόγος” des phénomènes au sens de “verbum internum” » (GA60, 63). C'est également ce qu'il répètera dans ses exercices sur Aristote durant le SS 1921, mettant cette fois l'accent sur le λέγειν³⁴. Remarquable est donc ce que la dimension « logique » de la réflexion aristotélienne peut susciter en dehors du cadre grec de pensée. Retenons ici que la mention de la polysémie de l'étant d'après Aristote possède dans notre cours une fonction plus globale : acheminer lentement mais sûrement la méthodologie philosophique, et avec elle la question de l'indication formelle, sur le terrain de l'archontique et dans le champ conceptuel de la doctrine des catégories. Cette opération était impossible à réaliser à partir de la seule vie chrétienne, qui méconnaît ces catégories en tant qu'elle s'interprète dans son propre langage. Elle n'en demeurerait pas moins indispensable à une approche *philosophique* des vécus religieux³⁵. Par où se justifie l'amorce d'une lecture, d'une traduction et d'une destruction d'Aristote en vue de développer une compréhension proprement phénoménologico-herméneutico et théologique de la « révolution néotestamentaire »³⁶. Tout compte fait, si la philosophie aristotélienne témoignait d'une

³²Voir également *Métaphysique*, Δ, 7, 1017a23 : « Autant de fois il est dit, autant de fois l'étant signifie ».

³³J.-F. Courtine, *Inventio Analogiae. Métaphysique et onto-théologie*, Paris, Vrin, 2005, p. 21.

³⁴Cf. M. Heidegger, « Übungen über Aristoteles, *de anima* [SS 1921] », *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. III, p. 14.

³⁵Invoquer Aristote pour entrer méthodologiquement sur le terrain de la vie religieuse : d'aucuns pourraient y voir un grand écart. Heidegger a un temps cru trouvé en Duns Scot une parfaite médiation. Mais il a vite entrevu que le cadre scotiste demeure scolastique au sens péjoratif du terme : on se heurte à un corpus officiel clos déjà synthétisé selon des orientations théoriques et pratiques particulières. Heidegger n'a cependant pas appelé à négliger la scolastique, mais seulement à revenir aux originaux. Cf. GA60, pp. 303–337 ; NB, pp. 31–33.

³⁶C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther*, pp. 22–26. L'auteur dit bien que l'interprétation proto-heideggerienne d'Aristote passe en premier lieu par « une rupture avec l'aristotélisme traditionnel [...] censée libérée les possibilités abritées par l'Aristote primitif pour nourrir la nouvelle anthro-

conceptualité susceptible d'aider à dire, formuler ou indiquer les sens de l'historique et plus encore des vécus religieux historiques, il n'y avait aucune raison de s'en passer.

4. *Kant et Husserl*

[56] Dans la suite de son développement, Heidegger souligne que la «répartition des étants» proposée par Aristote dans la *Métaphysique* relève d'une «considération ontologique» (GA60, 56). Comprenons qu'il s'agit d'un constat. Aristote dit une chose, Heidegger en dit une autre. Et les deux ne se recoupent que partiellement. Les étants pour ainsi dire dignes d'être dits sont des étants qui ne sont «que pour une conscience», explique notre philosophe (GA60, 56). De fait, ils bénéficient d'une «répartition ontologique» correspondant à une «répartition conforme à la conscience» que nous en avons, plus exactement à la conscience ainsi qu'aux «modes de conscience» qui les visent et les constituent (GA60, 56). Comment en vient-on à cette interprétation *phénoméno-logique* de l'ontologie aristotélicienne? Par ce qu'on pourrait décrire comme une husserlianisation d'Aristote. Ce qu'il nous faut considérer ici, c'est d'abord l'enracinement de l'intentionnalité dans la notion kantienne d'idée et la fonction de cette assimilation dans le cadre défini de ce qu'on pourrait appeler, avec maintes précautions, la logique phénoménologique. Mais ce n'est pas tout. Lorsque Heidegger souligne en creux le rôle de Kant dans le passage d'une ontologie logique à une ontologie transcendante (GA60, 56–57), c'est-à-dire dans la transition d'une pensée qui part de l'objet pour remonter vers le sujet à une pensée nouvelle qui part du sujet pour redescendre vers l'objet, son dessein est multiple.

Il s'agit d'abord de mettre en exergue la rupture qui s'opère avec Kant sur le plan de l'histoire de la philosophie. En effet, nous pouvons lire une référence implicite à la naissance de la logique formelle, consacrant la séparation entre le logique d'un côté et le métaphysique de l'autre. La logique formelle kantienne entendait corriger et fonder la logique aristotélicienne par la seule analyse critique. Deux passages de Kant, l'un canonique, l'autre moins, illustrent la rupture précitée. Tout d'abord la «Préface» à la seconde édition de la *Kritik der reinen Vernunft*, où Kant explique que, depuis Aristote, la logique n'a pu faire un seul pas en avant. Ceci étant, si le philosophe de Königsberg disjoint logique et métaphysique, il ne proclame pas pour autant la mort de cette dernière ni de l'ontologie qui lui correspond. En témoignent les *Vorlesungen über Metaphysik*, où Kant sauvegarde aux côtés de la philosophie *transcendante* une ontologie *transcendantale*. La première ne considère pas les objets ou leurs propriétés, mais seulement le «pouvoir de notre raison pure»; la

pologie radicale portant sur l'être de la vie facticielle» (p. 22). Précisons toutefois que cette anthropologie fut d'abord celle de la vie chrétienne (ou proto-chrétienne) avant de devenir celle de la vie séculaire.

seconde considère les « choses pour elles-mêmes selon leurs propriétés générales »³⁷. Ainsi, Kant ne se débarrasse pas réellement d'Aristote. Il en va de même chez Husserl, pour qui la phénoménologie transcendantale ne signifie pas la disparition pure et simple de l'ontologie.

C'est donc à partir de Kant puis de Husserl (GA60, 57) que Heidegger peut écrire : « Sur le versant ontologique, la philosophie a donc affaire aux étants ; sur le versant de la conscience, elle a affaire aux lois originelles de constitution de la conscience » (GA60, 57). Comprenons bien qu'il ne s'agit pas seulement de relire Aristote avec les yeux de Kant comme s'y est efforcée la philosophie allemande du XIX^e siècle³⁸, mais d'emmener Aristote, avec Kant, vers le présent de la philosophie.

Repartons de Kant, car c'est bien en sa pensée que Husserl a puisé les moyens de thématiser la notion de conscience constituante à la base de cette ontologie méta-aristotélicienne dont discute Heidegger (GA60, 56–57). Pour saisir exactement comment ce dernier se rapporte ici au philosophe de Königsberg, un retour au cours du KNS s'impose. S'y trouve en effet la première esquisse d'une assimilation des Idées régulatrices de la raison de la première critique kantienne³⁹. Au sens de Heidegger, l'idée contient en elle un « moment *négatif* » : il est dans son essence de ne pas faire quelque chose, de ne pas donner (GA56/57, 13). Ce quelque chose qu'elle ne fait pas ou qu'elle ne donne pas dans une « complète adéquation », c'est son « objet » (GA56/57, 13). L'idée ne donne jamais son objet dans une totale détermination de ses éléments constitutifs. Certain moments caractéristiques de cet objet peuvent et doivent être donnés dans l'idée, mais jamais celle-ci ne les cite dans leur intégralité (GA56/57, 14). Se dessine ainsi un lien entre conception de l'idée et théorie de l'indication formelle : « On pourrait dire que l'idée ne donne jamais son objet que dans une certaine illumination aphoristique » (GA56/57, 14). Traduction : l'idée présente toujours des caractéristiques déterminées de l'objet dont la sélection dépend nécessairement de la méthode qui guide l'idée et qui lui commande un certain type de rapport à l'objet (GA56/57, 14). Cette analyse ne vise pas à dévaluer le rôle de l'idée dans la philosophie mais, au contraire, à en souligner la centralité (GA56/57, 14).

De l'impossibilité de déterminer pleinement l'objet doit naître une possibilité méthodique de comprendre pleinement celles de ses esquisses qui se présentent à notre conscience ou peuvent être visées par elle. Toutefois, chacune de ces esquisses pose à la philosophie un *problème* différent. Si donc la philosophie vise le développement de sa méthode, c'est afin de découvrir par son truchement de nouvelles

³⁷I. Kant, *Vorlesungen über Metaphysik*, AK, Bd. XXVIII, pp. 360–361 ; les deux passages sont cités par L. Freuler, *Kant et la métaphysique speculative*, Paris, Vrin, 1992, p. 140.

³⁸Pensons notamment à Appelt, Bonitz, Brentano, Prantl, Schuppe, Trendelenburg et Zeller. Cf. D. Thouard (éd.), *Aristote au XIX^e siècle*, Lille, PUS, 2004.

³⁹J. Van Buren (*The Young Heidegger*, p. 335) relève avec raison que cette assimilation se règle sur l'interprétation husserlienne (neutre) et l'interprétation natorpienne (mystique) de la doctrine kantienne des Idées – nous y revenons plus bas. *Mais ce n'est qu'en partie le cas*, car le cours du KNS montre que Heidegger se réfère avant tout à Kant lui-même.

sphères de problèmes, sphères en elles-mêmes problématiques, qui seront à leur tour susceptible d'élargir et de parfaire la compréhension comme l'auto-compréhension de la philosophie (GA56/57, 16)⁴⁰.

La reprise heideggérienne de l'idée au sens kantien prend donc en compte son moment négatif. Elle le fait en s'inspirant de Kant et de Natorp, chez qui la matrice de cette idée ne serait autre que la « *via negativa* des mystiques »⁴¹. Nous apercevons là la source de la fonction négative prohibitive que Heidegger attribue à l'indication formelle. Mais cette dernière va également se voir conférer une fonction positive transformative. Or, la source de cette autre fonction n'est plus Kant ni Natorp mais, semble-t-il, Husserl.

Comment Heidegger retrouve-t-il ici son maître en phénoménologie ? Réponse : à partir d'un examen serré de la notion de *constitution*. Notre philosophe s'y attarde par deux fois dans le passage que nous étudions. La première pour souligner l'importance des « modes de conscience (*Bewusstseinsweisen*) dans lesquels l'étant "se constitue", c'est-à-dire vient à la conscience » (GA60, 56). La seconde pour expliquer que la constitution de tout objectif (*Gegenständliche*) est pour ainsi dire double : elle relève de la catégorisation des étants du point de vue ontologique, et d'une légalité noétique particulière du point de vue eidétique (GA60, 57). Si la notion *phénoménologique* de constitution est une pièce centrale de la méthodologie heideggérienne, c'est que, sans elle, il serait impossible de déterminer le *sens* de l'indication formelle et d'expliquer comment elle donne lieu à une opération philosophique spécifique. En effet, dans la mesure où constituer consiste à donner sens à ce qui se présente, l'indication formelle, dont l'objectif est de dégager le sens originel de notre relation au phénomène, doit préalablement s'appuyer sur une théorie générale de la constitution du sens. Husserl est un pionnier sur ce terrain, mais Heidegger ne se contente pas de sa théorie qui, en 1920, part d'un concept de constitution encore largement *statique*⁴². C'est que, dans les *Ideen I*, l'acte de constituer ne peut être qu'objectivant et ne constitue que des objets. Ainsi, lorsque Husserl

⁴⁰Le problème fait le lien avec la méthode philosophique. Il ne sera pas trouver a priori dans la philosophie, pas davantage dans l'histoire de la philosophie (GA56/57, p. 21) ; car il réside à même la vie, ses effectuations, ses motivations, ses situations (GA56/57, p. 23, p. 210). Si donc la philosophie doit réfléchir sur elle-même, c'est parce qu'elle y est poussée par la vie. Et si donc elle se veut science de l'origine, c'est parce qu'il n'est pas d'origine plus originelle que la vie.

⁴¹J. Van Buren, *The Young Heidegger*, p. 336. Notons que J. Van Buren surestime peut-être cette source mystique de l'indication formelle, en sorte que cette dernière ne se distingue plus que difficilement des méthodes de Kant et de Natorp qui y ont également puisé. C'est du moins la critique qui lui est adressée par Crowell (*Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, pp. 6–13) qui, de son côté, surestime peut-être la source onto-logique (Aristote, un certain Kant, le néo-kantisme) de l'indication formelle. Il n'en reste pas moins vrai que le caractère *ésotérique* de l'indication formelle (T. Kisiel, S. J. McGrath) n'entraîne pas qu'elle soit vue comme exclusivement mystique au sens presque traditionnel du terme.

⁴²Bien sûr, il y a ici et là quelques percées vers un concept *génétique* de constitution, surtout à partir des *Ideen II*, dont Heidegger a pris connaissance à l'un ou l'autre moment de leur rédaction, c'est-à-dire entre 1912 et 1917. Ce n'est toutefois qu'au milieu des années 1920 (HUA XV, VIII, etc.) que sa phénoménologie devient « officiellement » génétique, après celle de Heidegger, qui l'est *de facto* dans les premiers cours de Freiburg.

pense sa constitution-objectivation comme la « source nécessaire de régions d'être différentes et donc aussi des ontologies différentes qui s'y rapportent » (*Ideen I*, 244), il omet l'existence d'une *ontologie fondamentale* dont le propre n'est pas l'objet mais l'existence vivante.

Voyons bien que s'arrêter sur l'idée de constitution revient aussi à s'efforcer de comprendre comment Husserl a pu en venir à définir la conscience elle-même comme une « région » (GA60, 57). Nous savons que la notion de région-conscience intervient dès les *Ideen I*. Elle se présente à la fois comme la pré-position et le résultat de la réduction phénoménologique. Elle est cette région qui se distingue des autres en ce qu'elle a « en elle-même un être propre qui, dans son absolue spécificité eidétique, n'est pas affecté par l'exclusion phénoménologique » et qui donc « subsiste comme “résidu phénoménologique” et constitue une région de l'être originale par principe, et qui peut devenir en fait le champ d'application d'une nouvelle science, – bref de la phénoménologie » (*Ideen I*, 59). Là n'est pas la principale difficulté, qui se situe plutôt dans le § 9 des *Ideen I*, où Husserl emploie le terme de région pour traduire en termes transcendants le fait que « toute objectivité concrète de caractère empirique s'intègre, ainsi que son essence matérielle, à un genre matériel suprême », ce qu'il appelle donc « une “région” d'objets empiriques » (*Ideen I*, 19).

Poser des essences pour les regrouper aussitôt sous des catégories théorétiques et hiérarchiser ces dernières : voilà ce qui fait problème, c'est-à-dire ce qui explique que la phénoménologie des *Ideen I* soit profondément statique et, par là, indifférente à la vie facticielle. Le double processus de régionalisation – de la conscience, puis de tout ce qu'elle vise – que mentionne Heidegger est aussi bien une opération camouflée de *généralisation*. Car si les régions sont élaborées pour ne pas tout confondre, elles n'en enferment pas moins les essences et les étants correspondants dans des blocs monolithiques régis par des légalités spécifiques et universelles en vertu de leur caractère essentiel (GA60, 57).

§ 12. GÉNÉRALISATION ET FORMALISATION

1. De Leibniz à Husserl

¹⁵⁷¹ Avant d'opposer *Generalisierung* et *Formalisierung*, Heidegger situe l'origine des processus dans une opération de pensée indivise, historiquement ancienne, qu'il nomme *Verallgemeinerung* (GA60, 57) – appelons-la « généralisation-V »⁴³. La généralisation-V est comme l'ancêtre de la *Generalisierung* comme de la *Formalisierung*. Elle est en quelque sorte l'opération générique permettant d'accéder au général, l'*Allgemeine*, en partant du particulier. Prise en son sens le plus étroit, elle est une « extrapolation » (*Verallgemeinerung*) de caractères particuliers com-

⁴³ Tout en étant conscient que le terme peut aussi bien être traduit par « universalisation ».

muns à plusieurs objets et leur réunion sous un genre déterminé (GA60, 57). Tel est donc le sens commun de la généralisation-V. Lorsqu'on s'intéresse au passif de la notion, on remarque que le problème de la généralisation-V n'est en rien l'exclusivité de la philosophie. Les arts et les mathématiques sont eux aussi concernés. Par ailleurs, on prendra soin de relever le pic d'intérêt pour ce problème atteint durant le Moyen-Âge avec la querelle des universaux. Très tôt, Heidegger s'est plaint que les médiévaux aient abandonné le « sujet » (GA60, 317) et que la « valeur de la chose objective l'emporte » chez eux « sur la valeur du moi » (GA1, 198). Ce constat justifiait de se tourner vers l'*haecceitas* de Duns Scot et la *via negativa* de Maître Eckhart afin d'élaborer un philosophe enfin capable d'une « distinction formelle » du vif de la vie individuelle (GA1, 308). L'on devait cependant reconnaître qu'il demeurait encore chez le mystique rhénan comme chez le *Doctor subtilis* une objectivation de ce processus. Il fallait en effet à tout prix le légitimer théoriquement devant le tribunal de la *ratio* médiévale (GA60, 317–318).

Qu'en est-il en 1920? Heidegger suit la même ligne interprétative, mais il déplace cette fois le curseur de la période médiévale à la période moderne. Il souligne alors le rôle de Husserl dans la question « controversée » du sens de la généralisation-V (GA60, 57). Husserl est en effet le premier à s'y être confronté sérieusement en élaborant au sein même du processus de généralisation-V une distinction entre *Generalisierung* – appelons-la généralisation-G – et *Formalisierung* ou formalisation (GA60, 57). Nous sommes ainsi renvoyés au chapitre conclusif de la première des *LU* ainsi qu'au § 13 des *Ideen I*. Nous étudierons les passages concernés plus loin. Pour l'instant, empruntons les chemins de l'histoire afin de saisir exactement comment la généralisation-V en vient, chez Husserl, à se scinder en généralisation-G et formalisation.

Le repère marquant le début de l'aperçu historique est dicté par Heidegger lui-même : il s'agit de Leibniz (GA60, 57). Si la notion de généralité naît chez Platon et Aristote, ce n'est qu'avec Leibniz qu'elle se met véritablement à faire question. Dans la *Begriffsgeschichte* de la généralisation-V, Leibniz représente donc le seuil de la modernité. Que disent les textes? Lisons les *Nouveaux Essais* : « La généralité consiste dans la ressemblance des choses singulières entre elles, et cette ressemblance est une réalité » (III, 3, § 12). Ce principe traverse l'ensemble du système leibnizien. Il guide sa philosophie comme sa « mathématique universelle », à laquelle Heidegger fait ouvertement allusion (GA60, 57). Aussi Leibniz s'est-il efforcé de faire correspondre logique philosophique et mathématique. Il est donc vrai que la distinction entre généralisation-G et formalisation dans l'opération de généralisation-V est connue au moins depuis Leibniz et son idée de mathématique universelle comme logique formelle.

Bien sûr, c'est Husserl, ajoute Heidegger, qui en donne la première « explication logique » en l'articulant à la notion de signification (GA60, 57). Mais Leibniz joue lui-même un rôle dans l'explication husserlienne. La *mathesis universalis* qui s'élabore dans les écrits du phénoménologue n'est pas sans rappeler celle développée par le philosophe du xvii^e. La logique leibnizienne et la phénoménologie husserlienne n'ont pas tout à fait les mêmes aspirations. Pour schématiser : la première se veut *scientia generalis*, science de la pensée en général, tandis que la seconde se

présente davantage comme une *scientia universalis*, science universelle⁴⁴. L'une se veut au cœur du système, manipulant à partir d'un seul et même principe toutes les relations logiques possibles. L'autre se conçoit au-dessus du système, dominant par ses principes ultimes d'autres principes qui le sont moins et qui servent dans les sciences inférieures. Quoi qu'il en soit des différences de fond et de but, aisément explicables à la lumière de la différence d'époques, la logique de Leibniz et la phénoménologie de Husserl ont en commun de s'être approprié l'idée d'une *mathesis universalis*, terme forgé au XVI^e siècle pour désigner une doctrine des relations et des proportions qui émerge en rapport avec une relecture d'Aristote, d'Euclide et de Proclus.

Husserl s'est intéressé à la notion de mathématique universelle dès les années 1890 dans le cadre de ses premiers travaux académiques évoqués plus haut. Des traces de cet intérêt précoce se repèrent dans un *Manuskript* de 1890 intitulé *Exzerpte für historische Entwicklung*, qui contient des passages recopiés de Descartes, Leibniz et Newton, ainsi que dans deux autres liasses, datées respectivement de 1891 et 1894, abordant le concept de «*mathesis*» en lien aux travaux de Bolzano et de Herbart⁴⁵. Ces manuscrits semblent représenter l'origine de l'intérêt de Husserl pour le sujet et peut-être même la source lointaine du chapitre conclusif des *Prolegomena* auquel Heidegger fait expressément référence (GA60, 57). Mais la grande nouveauté des *LU* est de montrer comment la *mathesis universalis* n'acquiert de sens que par et dans la phénoménologie épistémologique. L'introduction au second tome évoque une «théorie de la connaissance la plus générale, pour ainsi dire formelle», qui s'est présentée à lui «au cours de l'exposition des *Prolegomena* comme le *complément philosophique de la mathesis pure*, entendue au sens le plus large possible qui rassemble toute connaissance catégoriale apriorique sous la forme de théories systématiques» (*LU* II, 21). Or, Heidegger précise justement que la distinction entre généralisation-G et formalisation effectuée par Husserl est travaillée dans le sens de l'«ontologie formelle», laquelle est en rapport direct avec ce qu'il appelle la «pure logique objectuelle», un autre nom de la *mathesis universalis* (GA60, 57).

Pour Heidegger, la détermination de l'ontologie formelle par et dans la *mathesis universalis* devait conduire Husserl, non seulement à vider l'ontologie de toute substance – ce qui, ici et pour le moment, *n'est pas* problématique puisque Heidegger recherche également une certaine forme de formalisation –, mais également à l'arrimer à l'«*unité* de la mathématique et de la logique» que le maître hérite directement de Leibniz et de sa conception propre de la *mathesis universalis* (*LU* I, 220). Notre philosophe se focalise ainsi sur le fait que ce que Husserl appelle

⁴⁴ Certes, un certain nombre de textes du XVII^e semblent ne pas faire de différence entre *scientia generalis* et *scientia universalis*. Cependant, ces deux sciences n'ont jamais non plus été proprement confondues.

⁴⁵ Cf. respectivement *Manuskript* K I 53 (*Zum Begriff der Operation*), publié comme appendice à HUA XII, et *Manuskript* K I 9 (*Herbart, Bolzano. Konsistenz in einer Mathesis*). Ces informations sont tirées du catalogue (*Identitätsverzeichnis*), constamment réactualisé, édité par les Archives Husserl de Leuven.

«ontologie formelle» n'est en fait ni plus ni moins qu'une «logique formelle» (GA60, 57). Le maître s'en explique au § 59 des *Ideen I*:

«C'est avant tout à la logique formelle (ou à l'ontologie formelle) que chaque savant doit pouvoir en appeler librement. Car quoi qu'il étudie, il s'agit toujours d'objets et tout ce qu'on peut dire à titre formel des objets en général (propriétés, états de choses, etc.) le concerne également. De quelque façon qu'il saisisse concept et proposition, qu'il tire des conclusions, etc., il est intéressé lui aussi par tout ce que la logique formelle établit sur les significations et les genres de significations prises dans leur généralité formelle; tout savant dans sa spécialité est intéressé de la même façon. La phénoménologie n'échappe pas à la règle. C'est à l'objet au sens le plus large du mot que se subordonne également tout vécu pur» (*Ideen I*, 112).

Il faudra se souvenir de ces lignes par la suite. Pour le moment, remarquons que l'ontologie formelle de Husserl revendique clairement le primat du logique sur l'étant. C'est la raison pour laquelle Heidegger dit vouloir «développer» et «perfectionner» la distinction husserlienne entre généralisation-G et formalisation et, à partir de là, «expliquer le sens de l'indication formelle» (GA60, 57).

2. Husserl : position du problème et approfondissement

^[58] La généralisation-G renvoie à une classification, une manière d'ordonner le singulier au sein de genres supérieurs (GA60, 58). Heidegger prend le fameux exemple du «rouge» (GA60, 58). Le rouge est une couleur, au même titre que le vert, le bleu ou le jaune. Par une première généralisation-G, il rentre donc dans le genre «couleur» (GA60, 58). Mais la couleur est elle-même une qualité sensible, à l'instar, par exemple, du son. Par une seconde généralisation-G, le rouge en tant que couleur rentre donc dans le genre «qualité sensible» (GA60, 58). Première ou seconde généralisation-G, le processus est toujours identique : on va par induction, du particulier au général, afin d'intégrer les cas similaires dans un ensemble d'idées.

Heidegger prend ensuite l'exemple de la «joie» (GA60, 58). La joie, dit-il, rentre dans le genre «affect»; l'affect, lui, rentre dans le genre «vécu» (GA60, 58). Demandons-nous toutefois : la joie se laisse-t-elle vraiment prendre dans une même démonstration que le rouge ? Rien n'est moins sûr. Francisco de Lara montre avec intelligence que l'exemple de la joie est plutôt mal choisi⁴⁶. Certes, la joie est un affect, et l'affect est un vécu. Mais la joie est un exemple tout aussi indiqué pour illustrer la contre-opération de la généralisation-G dont il va être question presque immédiatement, à savoir la formalisation. Ceci étant, F. de Lara ne semble pas avoir remarqué que Heidegger ne fait que reprendre à Husserl l'exemple de la joie en tant qu'affect et de l'affect en tant que vécu. Il entend par là montrer qu'avec le même exemple, il accomplit quelque chose de tout autre que Husserl. À notre avis, Heidegger fait en effet allusion au § 53 des *Ideen I* :

⁴⁶F. de Lara, *Phänomenologie der Möglichkeit*, p. 177 n. 32.

« nous avons [...] d'un côté l'*attitude psychologique* où le regard, gardant son orientation naturelle, se porte sur les vécus, par exemple, le vécu de la joie, en tant qu'*état de conscience* vécu par un homme ou un animal. De l'autre côté, nous avons l'*attitude phénoménologique* impliquée dans la précédente à titre de possibilité eidétique : par réflexion et par exclusion des positions transcendantales le regard se tourne vers la conscience pure absolue et découvre l'aperception propre aux états de conscience appliquée désormais à un vécu absolu : c'est le cas dans l'exemple ci-dessus pour le vécu affectif de la joie considéré comme un datum phénoménologique absolu » (*Ideen I*, 104).

Opposer l'attitude phénoménologique à l'attitude psychologique-naturelle dans l'idée que la première vienne corriger et approfondir la seconde n'est pas choquant. Remarquons cependant que le passage de l'une à l'autre correspond très exactement à une remontée de la joie en tant qu'état de conscience, c'est-à-dire le vécu psychologique de la joie, à la joie en tant que vécu absolu, c'est-à-dire en tant qu'essence. C'est le chemin phénoménologique classique qui doit mener du *sense datum* à l'*eidōs*, ce que Husserl appelle ici un *datum* phénoménologique absolu. Or, le passage concerné laisse entendre que la joie en tant qu'état de conscience est moins originaire que la joie en tant que vécu absolu et, qu'en plus d'être moins originaire, elle n'est qu'un état de conscience parmi d'autres d'états de conscience dans le genre « états de conscience », lequel, pris avec d'autres du même type, s'insère dans le genre « vécu ».

À dire vrai, rien n'exige d'invoquer l'opposition entre attitude psychologique et attitude phénoménologique pour montrer comment la « joie » s'insère dans le genre « affect », et comment « l'affect » s'insère à son tour dans le genre « vécu » (GA60, 58). Ce qui pose à nouveau la question de savoir pour quelle raison Heidegger a privilégié cet exemple. Une hypothèse consiste alors à avancer qu'il s'est peut-être agi de critiquer la généralisation dans l'attitude phénoménologique comme dans l'attitude psychologique et, de manière sans doute plus décisive encore, de pointer l'aberration du projet d'une « *mathesis* des vécus » caressé par Husserl vers la fin du § 75 des *Ideen I*. Est-il vraiment possible, après Spinoza, c'est-à-dire après toute la tradition qui a cherché à s'en démarquer sur ce point, de mathématiser la joie, l'affect, le vécu ? Et surtout : qu'avons-nous à y gagner, sinon un accroissement du pouvoir de la phénoménologie sur la mise en ordre du réel ?

Revenons aux exemples disséqués par Heidegger. La question posée est la suivante : est-ce que la « transition généralisante » qui permet de passer du rouge à la couleur et de la couleur à la qualité sensible, ou bien de la joie à l'affect et de l'affect au vécu, peut être qualifiée de « formalisation » (GA60, 58) ? Autrement dit, ce que détermine la généralisation-V est-il du même ordre que ce que détermine la formalisation ? La réponse est négative. Lorsque nous disons que rouge est une couleur, nous généralisons rouge puisque nous disons que c'est *une* couleur, c'est-à-dire une couleur *parmi d'autres*. De fait, nous ne nous préoccupons plus de savoir de quelle couleur il s'agit ou de l'effet qu'elle a sur nous. La même opération se répète dans la généralisation de la couleur qui permet d'atteindre au genre qualité sensible, et ainsi de suite.

À ce point de l'analyse, il apparaît que la logique de la généralisation-G viserait au fond l'accès au quelque chose en général, l'*Etwas überhaupt*, au-delà duquel il

serait impossible de remonter et qui marquerait le terme du processus de généralisation. Mais y arrive-t-elle effectivement ? Reportons-nous au § 12 des *Ideen I*. Husserl dit bien qu'en remontant l'« échelle de la généralité », nous sommes censés atteindre à un « genre suprême » : « Les singularités eidétiques sont des essences au-dessus desquelles, bien entendu, on rencontre des essences “plus générales” qui jouent à leur égard le rôle de genres, mais qui au-dessous d'elles ne souffrent plus de particularisations à l'égard desquelles elles joueraient elles-mêmes le rôle d'espèce. De même le genre suprême est celui au-dessus duquel il n'y a plus de genre » (*Ideen I*, 25). Le problème est qu'il y a plusieurs genres suprêmes. Dans le domaine purement logique de la signification, il s'agit de la « signification en général » ; dans la mathématique, il s'agit du « nombre en général » ; enfin dans la sphère matérielle, il peut s'agir du vécu en général, ou de la qualité sensible, pour ne citer que les deux exemples choisis par Heidegger dans le texte husserlien (*Ideen I*, 25). La généralisation parvient à l'*überhaupt*, mais elle peine à atteindre l'*Etwas*. La manœuvre permettant d'arriver au quelque chose devra donc être d'un autre type que la généralisation-G. Ici s'annonce la formalisation. Pour y voir plus clair, considérons le § 13 des *Ideen I* dont Heidegger se rapproche progressivement.

Notre penseur repart d'abord de la généralisation. Essentiellement liée à un domaine matériel déterminé, elle est fixée sur le *Was* de l'*Et-was*, qu'elle insère au sein de genres et de types qui sont pareillement matériels : la couleur, la qualité sensible, le vécu psychologique, etc. (GA60, 58).

Avec la généralisation-G, la réflexion demeure donc de part en part dans la sphère matérielle⁴⁷. Car la généralisation-G ne peut rien faire d'autre que généraliser en passant par la détermination matérielle, quidditative des choses (GA60, 58). Heidegger lui oppose la formalisation réalisée dans la proposition : « La pierre est un objet » (GA60, 58). Dans cette proposition, l'optique n'est pas déterminée par la matérialité mais au contraire laissée « matériellement libre », au sens où elle ne dépend d'aucun contenu (GA60, 58)⁴⁸. La particularité de la formalisation consiste donc en ceci qu'elle ne s'attache pas à la matérialité des objets, que ce n'est pas à partir de celle-ci qu'elle opère. En outre, elle se distingue par la façon qu'elle a d'abandonner la « hiérarchisation des genres » à laquelle donne lieu la généralisation-G ; la formalisation est donc également indépendante de tout ordre pyramidal (GA60, 58). À l'inverse de la généralisation-G, la formalisation ne donne pas de genres suprêmes, pas même un genre suprême qui serait à même de regrouper tous les genres suprêmes (GA60, 58). Ce que la formalisation saisit, c'est un moment de la chose qui se retrouve dans toutes les perspectives qu'il est possible d'adopter à son égard. Disons : le rouge est *quelque chose*, la couleur est *quelque chose*, la qualité sensible est *quelque chose* ; de même, la joie est *quelque chose*, l'affect est

⁴⁷ C'est ce que dit Heidegger en pensant au § 13 des *Ideen I*, au risque de négliger le § 12 qui pose l'existence et l'effectivité d'une généralisation-G dans le domaine purement logique de la signification ou de la mathématique.

⁴⁸ Il en va par exemple autrement dans la proposition : « Le silex est une pierre ». Ici, l'optique est déterminée par la matérialité puisqu'on cherche à faire entrer l'objet silex dans le genre « pierre » en vertu de la communauté matérielle entre le silex et l'objet pierre.

quelque chose, le vécu est *quelque chose*. Le mode de détermination qui exprime et qui vise l'objectivité ou l'objectualité *en tant que telle*, c'est cela la formalisation.

Heidegger explique en sus que si la « prédication formelle » n'est certes pas motivée dans la matérialité, il n'en reste pas moins qu'elle a sa propre motivation, laquelle réside dans le *sens* même de la relation à l'optique qui est adoptée (GA60, 58). Le regard lui-même est fondamentalement différent. Dans le cas de la généralisation-G, il se porte sur la détermination quidditative de l'objet; dans le cas de la formalisation, je vois l'objet pour ainsi dire « à travers » sa détermination (GA60, 58). *Ma pensée traverse sa matérialité pour se fixer sur ce qui fait de lui un donné, un « objet en général » en vertu de l'attitude ou de l'optique particulière qui est la mienne vis-à-vis de lui* (GA60, 58). Heidegger en infère que la formalisation n'est possible qu'à la faveur de la prise en compte du sens référentiel ou relationnel (*Bezugssinn*) de l'optique que nous adoptons vis-à-vis des objets (GA60, 58–59). Or, il faut y insister, ce sens est dépourvu de tout rapport avec la matérialité: il ne concerne rien d'autre que le lien du « motif » de l'optique à la « tendance » de l'objet (GA58, 260).

Selon les *Grundprobleme*, « le sens référentiel n'est pas une relation entre deux objets, mais il est déjà lui-même sens d'un accomplissement, un y-être-là-(avec) [*Dabeiseins*] du soi » (GA58, 260). Cette définition annonce le sens de la formalisation comme celui de l'indication formelle qui se profile derrière elle. Mais elle nous invite aussi à tenter de recroiser l'explication de la différence entre généralisation-G et formalisation formulée par Heidegger avec celle qu'en donne Husserl dans le § 13 des *Ideen I* :

« Il faut rigoureusement distinguer les rapports de généralisation ou de spécification et les rapports essentiellement différents *par lesquels on s'élève du matériel à une généralité formelle de type purement logique*, ou réciproquement par lesquels on matérialise ce qui est de l'ordre de la logique formelle. En d'autres termes, c'est une tout autre opération de s'élever au général et de s'élever au formel, cette dernière opération jouant un si grand rôle par exemple dans l'analyse mathématique; autre chose également est de passer au spécial et d'abolir la pureté de la forme, comme quand on "remplit" une forme vide de type logico-mathématique ou une vérité formelle » (*Ideen I*, 26).

Comme Heidegger l'explique, Husserl cherche à marquer une différence scientifique rigoureuse entre l'opération de généralisation-G et l'opération de formalisation. Le formel ne s'atteint pas comme le général, et vice versa. Le maître dit bien qu'avec la généralisation-G, la réflexion demeure dans la sphère matérielle. Il s'agit de passer d'un objet matériel à un objet matériel général, plus exactement de regrouper plusieurs objets matériels particuliers dans un genre matériel. Il en va autrement avec la formalisation. Elle qualifie un changement de sphère: de la sphère *matérielle* à la sphère *formelle*. Malgré tout, Husserl ne rejette pas la généralisation-G en tant que telle. Si la formalisation est philosophiquement supérieure à la généralisation, la généralisation n'en détient pas moins un rôle indispensable dans le processus de connaissance. Elle est une étape sur le chemin qui mène à la formalisation. Toutefois, ce jugement ne clarifie en rien l'*optique particulière* de Husserl dans le § 13 des *Ideen I*. C'est pourtant la question des questions, car nous venons de voir que la formalisation ne peut être comprise qu'à partir du sens référentiel qui relie

l'optique de celui qui opère la formalisation à l'objet qui est formalisé (GA60, 58–59).

L'insistance de Heidegger sur le *Bezugssinn* de cette opération ne vient pas tant compléter l'analyse husserlienne que la critiquer. Si nous nous penchons sur l'*Einstellung* husserlienne dans ce § 13, nous comprenons aisément pourquoi. Empruntés tantôt à la physique, tantôt à la mathématique, de nombreux exemples démontrent que l'attitude est profondément théorétique.

L'analyse husserlienne est, ici comme ailleurs, conduite sous l'horizon de la *mathesis universalis*. Elle recherche des « formes logiques vides » comme la mathématique universelle en est peuplée (*Ideen I*, 27). En conséquence de quoi, le manichéisme husserlien n'étonne pas : il y a l'existence empirique *versus* l'existence eidétique (*Ideen I*, 12 et 280). Rien n'a vraiment de sens ni d'importance dans l'espace qui les sépare. Mais où donc situer l'existence facticielle ? Heidegger s'en prend assez durement à Husserl sur ce point dans les *Anmerkungen* de 1919–1921. Il y développe l'idée selon laquelle le véritable objet de la recherche philosophique n'est certes pas l'existence empirique, mais encore moins l'« existence eidétique » au sens husserlien (GA9, 5). En définitive, la formalisation husserlienne barre l'accès à la problématique du « Je suis » (GA9, 5). Elle l'enfouit au plus profond du domaine logique, la destinant à l'oubli. Il y a ainsi urgence à ouvrir une nouvelle voie où le « Je suis » ne serait plus le « cogito » en tant que « moi pur » du § 80 des *Ideen I*, mais celui dont l'indication formelle révélerait le « sens d'être », c'est-à-dire d'*exister* et, par là, l'*existence* en tant que telle (GA9, 10).

3. De la formalisation à l'indication formelle

^{159]} Si la distinction husserlienne entre généralisation-G et formalisation n'est pas infondée, il apparaît qu'elle s'appuie sur une logique qui élude le phénomène originnaire de la vie. L'optique théorétique de Husserl l'empêche de dégager le vrai sens de la formalisation, qui reste sous la coupe du « général » (GA60, 59). Heidegger montre comment le sens référentiel, si déterminant pour la définition d'une attitude authentique, doit être vu et compris comme « accomplissement » (*Vollzug*) (GA60, 59). Comprendons : sens référentiel et sens d'accomplissement coexistent. Rien ne peut relier ou référer sans accomplir ou s'accomplir. Et inversement : un *accomplissement* fait toujours *référence* au soi qui accomplit ou s'accomplit. Si Heidegger enjoint à envisager la « relation de l'attitude » au prisme de l'accomplissement vers lequel elle fait signe, c'est qu'il entend remonter à « l'origine du théorétique » (GA60, 59). Contre toute attente, cette origine correspond bien à un type d'accomplissement, mais un type *inauthentique*. La fonction du *Bezugssinn* est en règle générale d'explicitier comment l'être se possède. Ce schéma vaut pour l'herméneutique de la vie facticielle pensée par Heidegger, mais il doit aussi valoir *formellement*, par exemple en servant la déconstruction de Husserl. Or, c'est exactement ce qu'il se passe ici.

Dans l'herméneutique de la vie facticielle, la question est : quel est le sens référentiel de la vie facticielle et comment doit-il être compris ? Heidegger répond que vivre, c'est se soucier. Dans le cas de la destruction de Husserl, la question devient : quel est le sens référentiel de l'objet et comment doit-il être compris ? Pour Husserl, le propre de l'attitude phénoménologique est de se référer formellement à l'objet en le vidant de toute matérialité et de toute concrétion. Voir l'objet phénoménologiquement reviendrait ainsi à le réfléchir théorétiquement jusqu'à en appréhender l'essence. C'est la raison pour laquelle, en définitive, le sens du (moment) « formel » dans la formalisation husserlienne n'a rien à voir avec le (moment) formel qu'on rencontre dans l'« indication formelle » (GA60, 59).

Il y a donc formalisation et formalisation. La formalisation husserlienne, nous l'avons dit, se tient encore sous le signe du général (GA60, 59). Son problème est aussi bien son champ d'exercice, à savoir l'ontologie formelle (GA60, 59). Certes, l'optique détermine le champ ; mais, dialectiquement, le champ renforce l'optique. Pour Heidegger, l'ontologie formelle circonscrit un champ où se présentent des « quelque choses » déjà construits objectuellement et insérés dans une région. Même formalisés, ces « quelque choses » conservent l'empreinte de la généralisation-G en cela que, si l'on procède à leur déformalisation, on s'apercevra qu'ils renvoient à un « domaine de choses » (GA60, 59). Le § 8 des *Ideen I* suffit à le montrer. Husserl balaise l'idée que les sciences eidétiques aient à dépendre des sciences empiriques. Il précise ensuite qu'en revanche, toute science empirique qui se respecte est nécessairement liée à la connaissance eidétique et soumise à ses lois. Il admet ainsi que toute science est « dirigée sur des objets » et qu'elle « doit respecter les lois qui tiennent à l'essence de l'*objectivité en général* » (*Ideen I*, 18). En conséquence de quoi, toutes les sciences sont destinées à rejoindre l'ontologie formelle qui décide des lois de l'*objectivité en général*, de celles de l'arithmétique, de l'analyse pure et de la théorie de la multiplicité (*Ideen I*, 18). Toutes sauf la science originaire de la vie en soi. Parce que son optique particulière n'est pas théorétique, elle accomplit autre chose qu'une formalisation à partir de la catégorie de l'objet. Elle n'opère plus à partir de cette « région formelle » qui, en dépit de son nom, englobe aussi bien un « domaine matériel » et, par là, continue nécessairement à dépendre de loin en loin du processus de généralisation (GA60, 59).

Husserl assigne à l'ontologie formelle la tâche de dégager une essence « complètement vide » pouvant, « à la façon d'une forme vide », convenir à « toutes les essences possibles » et qui, « grâce à son universalité formelle, tient sous sa dépendance jusqu'aux universels matériels » (*Ideen I*, 21). Il écrit encore que « l'*ontologie formelle contient en soi en même temps toutes les formes de toutes les ontologies possibles* et qu'elle *prescrit* aux ontologies matérielles *une législation formelle commune* » (*Ideen I*, 22). Mais à force de vouloir placer le matériel sous la juridiction du formel, Husserl n'a-t-il pas provoqué l'inverse ? N'a-t-il pas forcé le formel à prendre en charge le matériel et à ratifier la généralisation caractéristique de son approche ? Heidegger suggère que son maître a privilégié l'universalité sur la formalité. C'est du moins ce qui ressort du schéma sommaire stipulant que, si l'on peut effectivement dire de tout et n'importe quoi que cela est un objet, on ne peut pas dire de tout objet qu'il est un vécu en général ou bien une chose en général (GA60, 59).

Dans les deux cas cependant, formel et général se mélangent. Si l'on admet que le fait de dire que ceci-là, *tode ti*, peut être dit objet relève d'une *prédication* formelle, cela ne signifie pas pour autant qu'on ait affaire à une *indication* formelle. L'eidétique husserlienne fournit une prédication, l'herméneutique heideggerienne donne une indication : voici une autre façon de distinguer les deux pensées sur la question de la formalisation. Ceci étant, puisque cette dernière doit être dépassée, Heidegger annonce qu'il s'apprête à quitter définitivement le domaine de la pensée épistémologique en vue d'élaborer le sens de l'indication formelle et de lui attribuer enfin une formalité qui ne soit pas qu'une forme améliorée de généralité.

4. Repenser la tâche de la constitution au-delà de Husserl et Natorp

^[60] Au fur et à mesure que nous progressons, il devient clair que Husserl n'est pas le seul à nourrir la critique. Heidegger semble ainsi faire un *Schritt zurück* vers Aristote. Il répète que la tâche de la philosophie fut toujours de « répartir l'être total ou la totalité de l'être en régions » différentes qui seraient ensuite à ordonner (GA60, 60). Allusion à la métaphysique aristotélicienne, sa « science de l'étant en tant qu'étant » et ses catégories qui ont déterminé l'« orientation ontologique » de la philosophie pendant longtemps (GA60, 60). Plus tard cependant, la tradition philosophique a rencontré une question allant en quelque sorte à contre-courant de cette orientation : qu'est-ce que cela signifie de faire l'expérience de quelque chose « conformément à la conscience » (GA60, 60) ? Que se passe-t-il réellement *dans et pour* la conscience au cours de cette expérience ? Quel rôle joue-t-elle, non pour la connaissance de l'objet, mais dans la constitution de celui-ci ?

Heidegger ne dit rien qui permette de dater l'amorce de ce tournant en question. Ce qui est sûr, c'est que Husserl en symbolise l'apogée. Ne devrait-on pas le remercier d'avoir placé la conscience *au centre* de l'analyse philosophique et de lui avoir reconnu le pouvoir de constitution qui est le sien ? Certes. Mais la percée husserlienne a un revers. Si l'entreprise de répartition de l'être total en régions ne devait plus seulement être conduite sur un plan ontologique mais rapportée à la conscience elle-même, il fallait alors poser, en plus – c'est-à-dire « au-dessus » – des différentes catégories de l'être ou de l'étant, des domaines de conscience auxquels il serait possible de renvoyer lesdites catégories. C'est dans cette optique que Husserl a élaboré le concept de région-conscience déjà évoqué plus haut. Reportons-nous cette fois au § 76 des *Ideen I* :

« La réduction phénoménologique nous avait livré l'empire de la conscience transcendante : c'était en un sens déterminé l'empire de l'être "absolu". C'est la proto-catégorie de l'être en général (ou dans notre langage, la proto-région) ; les autres régions viennent s'y enraciner ; elles s'y rapportent en vertu de leur *essence* ; par conséquent elles en dépendent toutes » (*Ideen I*, 141).

Le propos heideggérien se laisse aisément reconduire à ces lignes. Il faut néanmoins compléter le tableau en mentionnant les conclusions qui accompagnent l'extraction de la proto-région de l'être qu'est la conscience transcendante. Remontons au § 33 des *Ideen I*. Husserl y évoque les préparatifs de l'analyse phénoménologique. Il mentionne sa « volonté d'atteindre une nouvelle région de l'être qui jusqu'à présent n'a pas été délimitée selon sa spécificité, et où, comme dans toute région authentique, l'être est individuel » (*Ideen I*, 58). Il ajoute encore : « puisque l'être que nous voulons révéler est ce que nous serons amenés, pour des raisons essentielles, à caractériser comme "purs vécus", comme "conscience pure", en y joignant d'une part les purs "corrélats de cette conscience", et d'autre part le "moi pur" de cette conscience, nous ferons partir notre analyse du moi, de la conscience, des vécus qui nous sont donnés dans l'attitude naturelle » (*Ideen I*, 58). Certes, ici, nous sommes encore dans la psychologie intentionnelle et non dans la phénoménologie à proprement parler ; mais l'attention se porte déjà sur le plan d'immanence de la conscience et le premier objectif est déjà d'atteindre « l'essence de la conscience en général » (*Ideen I*, 59). Et lorsque Husserl en vient à parler de cet « être propre » de la conscience qui « n'est pas affecté par l'exclusion phénoménologique » et qui subsiste comme « résidu phénoménologique », il pointe une « région de l'être originale par principe » et qui, par et dans « l'ἐποχή transcendante », constitue véritablement le « champ d'application de la phénoménologie » (*Ideen I*, 59).

Citons la brève note de Ricœur à ce sujet : « La phénoménologie – et donc aussi la réduction – est transcendante parce qu'elle constitue toute transcendance dans la subjectivité pure. Le sens privatif de la réduction s'efface complètement devant le sens positif de la constitution » (*Ideen I*, 59 [108 n.]). Mais le sens de la constitution est-il réellement positif ? Du moins, en quel sens peut-on dire qu'il l'est ? L'est-il pour les mêmes raisons chez Husserl et chez Heidegger ? Nous avons déjà effleuré la question ; il nous faut y revenir avec les données nouvellement introduites. Dans le schéma husserlien tel qu'il se déploie au § 153 des *Ideen I*, la constitution est comprise en termes d'activité et surtout d'objectivation : « tous les actes en général [...] sont des actes "objectivants" qui "constituent" des objets », dit Husserl (*Ideen I*, 244). C'est à cette phrase précise que Heidegger nous semble se référer lorsqu'il explique que, chez son maître, l'aspect originel de la conscience est décrit comme une activité constituante et qu'il est donc finalement possible de poser une certaine identité entre le moment originel de la conscience et son « activité » originellement constituante (GA60, 60).

Cette discussion est l'occasion de s'arrêter sur la « tendance qui consiste à voir dans la constitution la tâche authentique de la philosophie » (GA60, 60). Si le nom de Husserl n'apparaît pas ici en toutes lettres, c'est peut-être qu'il n'est pas le premier à se l'être fixée. En écrivant qu'elle a été « conduite systématiquement par Hegel et qu'elle est encore actuellement l'une des préoccupations majeures des néo-kantiens de Marburg » (GA60, 60), Heidegger reconnaît une origine au moins anté-hégélienne. De nouveau, il n'est pas dit jusqu'où l'on peut remonter. Il serait difficile d'attribuer aux Grecs ou aux médiévaux la formulation d'un concept systématique de constitution, puisqu'ils qu'ils n'ont pas encore délimité précisément le champ de

la conscience. Par contre, on sait que les *Nouveaux Essais* de Leibniz tentent de définir ce que peut être la « constitution originale » de l'âme par la conformité de sa dimension intérieure aux choses qui sont à l'extérieur d'elle⁴⁹. Toutefois, le thème n'est pas encore mûr. Il renvoie toujours à la composition (*Verfassung*) plus qu'à la constitution (*Konstitution*) en question. En fait, c'est avec la philosophie transcendantale kantienne que le concept de *Konstitution* devient un vrai problème philosophique. Chez Kant, il est notamment un moyen de distinguer nettement l'empirisme du rationalisme. Pour l'empirisme, les principes constitutifs de l'entendement ne sont que régulateurs ; tandis que pour le rationalisme, les principes régulateurs de la raison sont foncièrement constitutifs. Ainsi, un principe peut être dit *constitutif* dès lors qu'il permet de dégager une légalité a priori et de fixer le cadre transcendantal de l'analyse.

Il n'est pas si étonnant de retrouver un problème et des termes similaires dans le néo-kantisme. En amont toutefois, il y a Hegel : entre Kant et les néo-kantiens, il est assurément un cas à part. De manière générale, la dialectique hégélienne est, pour ainsi dire, une machine à constituer, à déconstituer, et à reconstituer. Il est donc vrai que l'entreprise de Hegel identifie elle aussi, peut-être plus que toute autre, le caractère originel de la conscience avec son activité constituante. Le plus gênant est peut-être que la constitution au sens hégélien du terme ne va jamais sans la notion de spéculation, et que ce couple ne trouve sa place qu'à l'intérieur de l'identité entre processus logique et processus ontologique. Quoi qu'il en soit, reconnaissons que c'est l'ambition systématique et totalisante de Hegel, plus que son usage de la notion de constitution, qui est ici visée.

La même critique adressée aux néo-kantiens de Marburg est davantage transparente et mieux documentée. Heidegger a déjà remis en question le concept natorpien de constitution au semestre précédent. En fait, la difficulté tient principalement à ce que Heidegger désigne comme la « radicalisation logique de l'idée de constitution » (GA59, 138). Cette radicalisation logique conduit Natorp à une séparation d'avec l'idée de subjectif ou de subjectivité dans le but prétendu d'atteindre à l'universalité. Ce n'est pas que le marbourgeois se débarrasse purement et simplement des concepts de sujet et de subjectivation, mais plutôt qu'il les ramène systématiquement au processus d'objectivation censé les constituer et les rendre accessibles (NAP, 69). Un passage de l'*Allgemeine Psychologie* consacré à la lecture de Bergson développé par Victor Delbos exprime cela très clairement : « comme Bergson, je veux atteindre la subjectivité par un mouvement de retour à partir de l'objectivité, en tant qu'elle est ce qui précède scientifiquement » (NAP, 319).

Certes, Natorp ajoute aussitôt : « Je veux la subjectivation de l'objectif au lieu de l'objectivation du subjectif » (NAP, 319). Mais cette tâche est elle-même sous-tendue par cette idée que le vrai subjectif n'existe que par et dans l'objectif (NAP, 96, 102). Natorp a trop mélangé les deux et spéculé sur ce mélange pour qu'il soit encore possible d'en tirer quelque chose de constructif (GA59, 138). Pour Heidegger, la philosophie n'a pas son motif propre dans l'idée de constitution, mais dans une

⁴⁹ Cf. K. Brockhaus, « Konstitution », in *HWP*, p. 999. Malgré ses avancées, Leibniz reste dépendant des « formes constitutives » des médiévaux.

souciance pour le monde du soi. Prendre l'idée de constitution pour préconcept directeur de la philosophie, c'est donc se contenter d'un simple résidu, de quelque chose qui n'est pas au fondement de la philosophie mais dérive de ses orientations (GA59, 142). Il faut s'inquiéter que la « radicalisation du théorétique dans l'idée de constitution – y compris dans une réalisation des plus rigoureuses – ne conduise en aucun cas à l'existence concrète et actuelle [...] L'idée de constitution a tendu par avance une trajectoire fixe à tout problème philosophique, en sorte qu'il devient impossible de laisser venir quelque chose à la motivation *en dehors de l'attitude* » (GA59, 143). L'optique natorpienne est assez clairement résumée. Ce qui est problématique n'est pas tant la *Konstitutionsidee* que le fait d'en faire le préconcept de la philosophie, empêchant la saisie de son « motif vivant », l'appréhension de « l'existence actuelle d'un individu concret » (GA59, 143, 152). En dépit de ce qu'elle revendique, la philosophie natorpienne n'est pas originelle.

Le lien au contexte de notre chapitre s'éclaire à travers le programme fixé dès le § 13 de la *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* :

« Pour une critique globale de la psychologie philosophique de Natorp, on doit prêter attention au fait que cette psychologie générale – phénoménologie *formelle* – renferme le problème en soi : le rôle du formel, la considération de telles distributions, la fonction de telles "catégories-limites" [du supra- et de l'infra-conscient, *NAP*, 128] : [la question de savoir] si et dans quelle mesure ces catégories sont saisies dans le sens de l'*indication formelle*, et comment la fonction de l'indication formelle doit être comprise, c'est cela la *tâche fondamentale* de la philosophie » (GA59, 97).

Le problème de la constitution n'est donc pas isolé. Au contraire, il a son mot à dire dans l'élaboration de l'indication formelle. Natorp a, pour ainsi dire, de nombreuses cartes en main, mais il n'exploite pas son jeu dans le sens de l'indication formelle. Pendant un temps, Heidegger a hésité à porter un tel jugement. Natorp lui donnait quelques raisons d'espérer mieux. En décrivant la phénoménologie husserlienne de la conscience comme « une province de la psychologie » (*NAP*, 241), il laissait entendre qu'il avait les moyens de radicaliser la formalisation husserlienne.

Heidegger a sans doute été interpellé en lisant que la *Psychologie* se donnait pour tâche de pénétrer « jusqu'au vécu déterminé, concret », jusqu'à « l'actualité du vécu même » (*NAP*, 242). Il y a cependant fort à parier que la surprise a vite cédé la place à la déception. En remisant le problème de la concrétion du vécu dans le champ de l'a priori scientifique, Natorp a fait de « la psychologie une logique » et, ce faisant, a promu « l'absolutisation du théorétique, du logique, la plus radicale depuis Hegel » (GA56/57, 107–108). Pour clore ce point, lisons un extrait du cours du KNS en parfaite accointance avec notre § 12 :

« Concernant ce problème de la généralisation [*Verallgemeinerung*] systématique ultime du logique, Natorp se croyait du reste en accord avec les grandes directions essentielles du philosophe – L'idée husserlienne de l'ontologie formelle et de la logique en tant que *mathesis universalis* (Leibniz) a une parenté évidente avec la logique générale de l'objet de Natorp ; elle n'a cependant pas cette représentation systématique d'après laquelle Natorp présente la chose [...] L'orientation fondamentale de Natorp, systématique et panlogistique, interdit tout libre accès à la sphère du vécu, à la conscience. Pour lui, celle-ci est et demeure essentiellement une conscience théorétique d'objets, en l'occurrence une conscience diluée

dans la légalité de la constitution [...] Il ressort de cet aperçu dans la non-originarité du comportement théorétique qu'en dépit de l'acuité de son questionnement, Natorp n'a pas épuisé toutes les possibilités, et que c'est n'est pas son optique théorétique seule, *i.e.* l'absolutisation de la logique, qui le lui permettra» (GA56/57, 108–109).

Heidegger poursuit en affirmant que l'absolutisation de la logique dont témoigne la psychologie natorpienne lui interdit une *Auseinandersetzung* des plus fécondes avec la phénoménologie (GA56/57, 109). Les critiques de Natorp à cette dernière finissent par être frappées de stérilité car, à l'instar des autres – celles de l'axiologie philosophique, de la psychologie empirique, du post-hégélianisme –, elle tire sa «prétendue force d'une position déjà déterminée et fixée», ignorant superbement «l'exigence fondamentale de la phénoménologie», c'est-à-dire refusant de la *comprendre* (GA56/57, 109). Cette exigence est toutefois ambiguë. Suivant Husserl et lui seul, elle se résume à reconduire tout ce qui est à la conscience constituante. Suivant Heidegger, qui se défend de confondre conscience constituante et conscience objectivante, il devient impératif de s'extraire de l'optique particulière des entreprises pseudo-formelles pour s'installer dans une attitude fondamentale, au cœur de la vie elle-même – une *attitude fondamentalement interrogative vis-à-vis de la vie elle-même*. Plonger dans la vie sans s'y noyer, avant d'en dégager la formalité sans l'ordonner à autre chose qu'une auto-compréhension : tel est l'enjeu de l'indication formelle.

En guise de transition, notre penseur pose la question suivante : la formalisation ou théorétisation formelle relève-t-elle encore d'un « mode de l'ordonner », ou va-t-elle plus loin (GA60, 61) ? La réponse, nous l'avons entrevu, est incertaine. La formalisation ne relève plus du généraliser à proprement parler : elle va plus loin en effet. Cependant, elle n'atteint pas encore le cœur des choses mêmes. Ce qui demeure vrai envers et contre tout, c'est que la formalisation *n'est pas la généralisation, et cela même si elle continue à en dépendre de quelque manière*. Si la formalisation stoppe le mouvement de dévitalisation engendré par la généralisation, c'est parce qu'elle n'est plus directement liée au « quoi », à la quiddité, au *Was* de l'objet à déterminer (GA60, 61). Notre cours reprend très exactement les arguments du cours du KNS, où notre philosophe qualifie pour la première fois « l'objectivation formelle » de « libre » à l'égard de tout « assujettissement sériel » (GA56/57, 114). La formalisation, ajoute maintenant Heidegger, se « détourne » ou se désintéresse de la matérialité propre de l'objet pour se concentrer sur cela qui est saisi dans le processus même, l'*Erfasstes* (GA60, 61). En d'autres termes, elle attire en particulier notre attention sur le *fait* que l'objet est donné.

Prenons garde néanmoins au malentendu : la formalisation ne dit pas *comment* l'objet est donné, elle pointe simplement le fait qu'il l'est. Si donc elle ne travaille pas encore à partir de l'effectuation de la donation elle-même, si elle ne peut encore dire *Es weltet* ou bien *Es er-eignet sich*, elle ne dit plus *Es gilt*, ni *Es soll*, ni *Es wertet*. À peine commence-t-elle à dire *Es gibt*, et ce n'est déjà pas mal. Autrement dit, la formalisation indique théorétiquement mais indique tout de même, en l'occurrence un « vers où » (*Worauf*) qui réfère à une définition de l'objet aussi vide et non-thétique que possible (GA60, 61). La formalisation fait signe vers une direction du questionner, du philosopher, sans encore parvenir à l'ouvrir formellement.

Dans cet esprit de progression, le travail sur le sens référentiel engagé plus haut va s'avérer déterminant. En s'intéressant au lien de l'attitude à l'objet, Heidegger a pu simultanément dénoncer les modalités théorétiques d'après lesquelles les philosophies scientifiques se rapportent au quelque chose en général et découvrir que ce rapport objectivant n'était pas le seul possible. La critique de la généralisation et celle de la formalisation laissent ainsi entrevoir une «“multiplicité” de sens» référentiels possibles (GA60, 61). Des sens plus ou moins latents dans notre rapport au quelque chose selon que celui-ci soit pris comme pur *Objekt*, comme *Gegenstand*, comme *Phänomen* en forme de *Welt* ou de *Leben*. Heidegger réitère donc son avertissement en même temps qu'il le précise : «formalisation» peut vouloir dire des choses radicalement opposées suivant le sens référentiel guidant la considération et selon que celui-ci soit ou non reconnu comme le sens référentiel qui guide effectivement la considération (GA60, 61–62).

§ 13. L'«INDICATION FORMELLE»

Le temps est venu de transcender la distinction entre généralisation et formalisation et de s'avancer vers un type nouveau et radical de questionnement. Jusqu'ici, le propos était plus destructif que constructif. La tendance semble désormais s'inverser.

1. Sans préjudice

^[62] Le paragraphe s'ouvre sur une récapitulation qui doit permettre de clarifier les choses. D'après Heidegger, l'analyse a permis – assez laborieusement, il faut en convenir – de dégager trois plans :

1) La formalisation en tant que «formation», c'est-à-dire un genre de généralisation sophistiquée, qui rend possible une «théorie du formel-logique et du formel-ontologique» (GA60, 62). Cette opération débouche sur des «catégories formelles» qui servent le développement d'«opérations mathématiques» (GA60, 62).

2) La «théorie du formel-ontologique» en tant que tel. Celle-ci fait signe vers la «*mathesis universalis*» et permet la position d'une «région théorétique isolée» d'où l'on peut exercer des manœuvres de formalisation plus précises (GA60, 62). C'est la formalisation théorétique ou théorétisation formelle au centre du paragraphe précédent.

3) La «phénoménologie *du* formel» – et non la «phénoménologie *formelle*» telle qu'elle se présente chez Natorp d'après Heidegger (GA56/57, 97) –, c'est-à-dire la considération originelle du formel lui-même et l'explication du sens référentiel à partir de son accomplissement (GA60, 62). C'est l'indication formelle qui s'annonce dans la formalisation théorétique et qu'il faut s'astreindre à découvrir.

Pour passer du second au troisième plan, il convient d'effectuer une sorte de manœuvre réflexive à travers laquelle le cœur de l'interrogation devient la forme de

la formalisation. Ceci revient en réalité à s'élever au niveau de la formation du concept. Mais ce déplacement exige également une prise de position de la part du philosophe : est-il vraiment décidé à cesser d'utiliser des concepts préfabriqués dont il n'a pas lui-même saisi et déterminé le sens référentiel ? Le risque à se contenter des concepts existants du formel est obvie : il est de rester à jamais enfermé dans les préconcepts erronés qui nous sont légués par la tradition philosophique des origines jusqu'à Husserl. Le grief de Heidegger à l'encontre de ces concepts traditionnels – ou pour certains en passe de le devenir – est qu'ils poussent au relâchement là même où l'on attend un effort exceptionnel de la part du penser.

Le concept philosophique authentique indique formellement, il pose une question au lieu de donner une réponse. Il est totalement libre vis-à-vis de tout contenu intellectuel comme de tout contenu objectif. Il ne se prononce pas sur la réalité ou l'irréalité d'un objet, sur la validité ou la non-validité d'un jugement, mais se contente – et c'est là l'essentiel – de déployer la question qui sous-tend telle manière de poser ou de penser un objet, telle façon d'émettre ou d'objectiver un jugement, etc. Il fait en somme passer la question du *Wie* avant celle du *Was*. Son approche du phénomène est donc bien formelle, mais elle est en outre *indicative*, au sens où elle ne présuppose pas de relation théorique à l'objet et encore moins à son *comment*. Au contraire, elle problématise cette relation en et pour elle-même. La relation (*Bezug*) et son accomplissement (*Vollzug*) deviennent alors *le* problème philosophique fondamental.

Nous en revenons ainsi au début du chapitre, qui déclarait solennellement que « l'indication formelle appartient à la "théorie" de la méthode phénoménologique elle-même » (GA60, 55). L'indication formelle se distingue de tous les types de formalisation en ceci qu'elle n'est pas d'abord un outil de la méthode phénoménologique mais le pilier fondateur de sa théorie. La recension de Jaspers l'exprimait déjà en identifiant l'indication formelle comme le « sens méthodique fondamental de tous les concepts philosophiques et de toutes les connexions conceptuelles » (GA9, 10–11). L'indication formelle est donc ce qu'on peut appeler le *sens méthodique* originel de l'ensemble de l'appareil phénoménologique. *De facto*, elle est le moyen de sa propre compréhension. En se ménageant un accès réflexif à elle-même en tant que sens méthodique, elle s'ouvre du même coup sur tout le reste avec un regard neuf, régénéré par cette auto-conscience de ce qu'elle est en mesure d'accomplir et de la façon dont elle peut l'accomplir. C'est donc un faux problème de se demander si l'indication formelle peut porter préjudice à la philosophie, si elle peut mettre en danger ses résultats en la conformant à une optique particulière (GA60, 62).

L'indication formelle est par principe étrangère à toute optique, à toute attitude déterminée, car elle ne sait pas ce qu'elle recherche à l'avance et ne s'attend à aucun résultat particulier. Elle n'est pas dirigée vers *ceci* ou vers *cela*, mais vers les *modes du se référer* à ceci ou cela et les *modes de l'effectuer* ceci ou cela. À ce titre, l'indication formelle est plus un état d'esprit philosophique qu'une optique particulière. Par état d'esprit, nous n'entendons justement pas une quelconque attitude, mais au contraire cela même qui remet toute attitude *en question*. Heidegger expose à ce sujet une double thèse, à savoir que la philosophie n'est pas une attitude d'une

part, et qu'elle n'est pas non plus une science théorétique d'autre part. Cela dit, si l'indication formelle repose sur cette double thèse, qu'est-ce qui nous *empêche* de penser que Heidegger n'a pas déjà déterminé à l'avance ce qu'était l'indication formelle ? Cette double thèse elle-même est-elle déjà passée au tamis de l'indication formelle ? En forme de réponse, la suite du paragraphe va montrer que le propos se voit méticuleusement verrouillé par le redoublement du sens méthodique de l'indication formelle.

2. La phénoménologie comme voie d'accès au $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ des phénomènes

[63] Poser des questions telles que « qu'est-ce que la phénoménologie ? » ou « qu'est-ce qu'un phénomène ? » sans avoir préalablement esquissé un cadre méthodique – devant cependant se présenter vide de toute idée préconçue –, c'est s'assurer de manquer des distinctions fondamentales et de simplifier gravement des difficultés bien réelles (GA60, 63).

C'est, par exemple, ne pas respecter la frontière nette entre sciences de la nature et sciences de l'esprit. C'est se mettre en quête d'une définition qui existerait déjà quelque part dans un monde supérieur en tant qu'Idée et qui ne pourrait redescendre sur terre que par la grâce d'élucubrations dialectiques. C'est oublier dans tout cela les choses mêmes et ce qu'elles peuvent elles-mêmes nous apprendre à propos d'elles-mêmes. Heidegger estime ainsi qu'exposer ce que sont le phénomène et la phénoménologie ne se peut qu'à la faveur d'un dire questionnant se définissant comme indication formelle (GA60, 63). Nous lisons dans un appendice au cours du WS 1919/1920: « Qu'est-ce que la phénoménologie ? [...] *Science absolue de l'origine de la vie en et pour soi* [...] La phénoménologie n'est pas une quelconque trouvaille philosophique, un nouveau système, avec un nouveau point de vue bis ; son existence est *nécessaire*, c'est-à-dire qu'il existe d'authentiques motifs radicaux de l'esprit qui nous y conduisent » (GA58, 171). Ces motifs sont ceux qu'inspirent les phénomènes. La phénoménologie existe parce que les phénomènes existent et demandent à être interrogés à la fois radicalement et respectueusement. Ils font que la phénoménologie s'impose et non l'inverse. Ainsi, l'indication formelle doit partir du phénomène et non de la phénoménologie – d'une phénoménologie en tant que discipline déjà paramétrée.

Que l'expérience, phénomène par excellence, soit comprise au sens de l'*Erfahren* ou seulement au sens de l'*Erfahrenes*, elle s'offre au questionnement selon plusieurs directions de sens que détermine sa singulière phénoménalité (GA60, 63).

1) L'expérience peut être interrogée « selon le *Was* qui est expérimenté en elle », c'est-à-dire selon sa « teneur » (GA60, 63). Comprise originellement, l'expérience comme régime expressif de la vie n'a rien d'une chose ou d'un objet. Il y a pourtant un risque de méprise, car la teneur (*Gehalt*) peut facilement se confondre avec le contenu (*Inhalt*). Or, la valeur qualitative de la teneur s'oppose à la dimension

quantitative du contenu. Le *Was* envisagé dans l'horizon du *Gehalt* se distingue également en ceci qu'il est immédiatement signifiant, et surtout qu'il signifie de lui-même ; à l'inverse du *Was* envisagé dans l'horizon de l'*Inhalt*, qui, pour ainsi dire, reçoit invariablement sa signification de l'extérieur, c'est-à-dire de la connexion dans laquelle il est inséré malgré lui. La vie témoigne d'une tendance naturelle à transformer la teneur en contenu. La phénoménologie herméneutique doit se charger de prendre cette tendance à revers. Cela est même impératif pour découvrir que le sens de la teneur n'est pas de l'objectuel mais dit *cela* qui est expérimenté facticiellement. Et, d'une certaine manière, il dit déjà comment : en tant que teneur signifiante originellement motivée dans l'expérience de la vie facticielle plutôt qu'en tant que contenu de signification incarcéré dans un objet.

2) En second lieu, l'expérience peut être interrogée selon le « "comment" originel » au travers duquel elle est donnée ou se donne à elle-même (GA60, 63). Heidegger fait référence à la relation (GA60, 63). Il s'agit ici de questionner notre *lien* au phénomène, de se demander *comment* l'expérience est « prise dans le phénomène », et de comprendre comment cette « prise » démontre qu'il n'y a initialement que peu d'écart, sinon aucun, entre le phénomène et l'expérience que nous en faisons, ou entre l'expérience et le phénomène qui en constitue l'expression (GA60, 63). Ainsi, le sens référentiel indique formellement le lien de l'expérimentant à l'expérimenté comme le fait que ce qui est expérimenté est, pour ainsi dire, *eu* ou *possédé* par l'expérimentant dans une certaine relation à l'expérimenter en tant que tel. C'est parce que le sens référentiel explicite *comment* la teneur du phénomène est « eue » (*gehabt*) que Heidegger peut écrire qu'il relève essentiellement d'un *Wie* (GA60, 63). Le sens référentiel permet de déterminer la connexion existante entre teneur et relation.

3) En dernier lieu, Heidegger explique qu'il est possible d'interroger l'expérience selon le « "comment" originel » au travers duquel son sens référentiel est « accompli » (GA60, 63). Voici la troisième et dernière pièce du puzzle : le sens d'accomplissement ou sens d'effectuation (*Vollzugssinn*). Ce dernier est peut-être plus important que les autres – et ce bien qu'il soit nécessaire de ne pas l'isoler outre mesure – en tant qu'il donne la tonalité fondamentale de l'expérimenter qui anime aussi bien l'expérimenté rencontré dans le sens de la teneur que la relation de l'expérimentant à l'expérimenté rencontrée dans le sens référentiel. Le sens référentiel permet de savoir comment la teneur est eue ou possédée ; le sens d'accomplissement permet d'en faire de même avec la relation. La relation est toujours eue, vécue, effectuée dans un accomplissement (GA60, 63).

Nous comprenons que le sens d'accomplissement véhicule le comment tout à la fois originel et authentique de l'accomplissement de la référence à la teneur. Plus encore, il *concrétise* le schéma du triple sens de l'expérience en ce qu'il conduit à cerner le foyer actif de la multiplicité de sens, qui n'est autre qu'un soi particulier. Si le soi devient la caractéristique principale du sens d'accomplissement, son instance de référence, c'est aussi bien parce qu'en retour, le soi permet de s'ancrer dans le monde de la vie et d'ouvrir celui-ci au comprendre phénoménologique. L'objectif est de trouver *le* sens privilégié de chaque référence de l'expérimentant à l'expérimenté au moyen de l'accomplissement qui se donne à chaque fois dans cette

relation et qui ne peut se singulariser qu'en vertu du soi par lequel il est porté ou transporté. Comment isoler cet accomplissement sans risquer de le détacher de la situation herméneutique à laquelle il se rattache ou, inversement, sans dissoudre son caractère originel-singulier dans les autres éléments de sens qui se mélangent insidieusement avec lui ?

À cet effet, Heidegger développe, au SS 1920, une opération atypique connue sous le nom de «dijudication» (*Diudikation*) phénoménologique. De quoi s'agit-il ? De prendre une «décision quant à la place généalogique qui revient à la connexion de sens en vertu de l'origine» (GA59, 74). Autrement dit de montrer qu'un accomplissement est originel lorsqu'il revendique être l'accomplissement d'une existence authentiquement dirigée vers le monde propre dans un constant souci de renouvellement de soi (GA59, 74). La dijudication consiste donc à se servir de l'existence ou du monde propre comme d'un critère de discrimination entre les accomplissements authentiques, c'est-à-dire motivés dans la vie elle-même, et les accomplissements inauthentiques, qui ne sont finalement que des liens existants mais «vides d'existence» (GA59, 77). En écho, les *Grundprobleme* énoncent encore :

«L'indication formelle a dans le cadre de la philosophie une signification qui n'est pas commune ; signification qui ne peut cependant être rendue compréhensible que si l'indication formelle et ce qui est indiqué par elle n'est pas hypostasié et consacré comme le but et l'objet de la considération philosophique, mais plutôt fermement et avec détermination mis au service de la tâche de la philosophie : le comprendre originel qui rend attentif [...], comprendre authentiquement motivé dans le concret et dans le facticiel» (GA59, 85).

Au lieu d'en dire davantage sur le sens d'accomplissement dans ce contexte⁵⁰, au risque de nous répéter ou d'anticiper sur ce qui reste à en expliquer en rapport avec les Épîtres pauliniennes, notons que c'est précisément la phénoménologie *de la religion* qui semble être préparée par l'importante déclaration selon laquelle : «La "phénoménologie" est l'explication de cette totalité de sens», totalité de sens du phénomène selon les trois directions qui viennent d'être énumérées, et «donne le "λόγος" des phénomènes, "λόγος" au sens de *verbum internum* (non pas au sens de logicisation)» (GA60, 63). Nous assistons ici à un tournant capital dans le déploiement de l'*EPR*. Pour être exact, nous observons *in vivo* sa percée herméneutique. Si, dans ses toutes premières «recherches logiques», Heidegger privilégiait l'étude du langage extérieur, constitué, des propositions et des jugements, la phénoménologie de la religion l'amène à se tourner vers le langage intérieur. Celui-ci n'est pas un langage inchoatif, désarticulé, insignifiant, mais un langage qui n'a pas encore rencontré la tendance de l'esprit humain à décomposer la totalité de sens des phénomènes qui gravitent dans l'orbe de son vécu et, de ce fait même, à en éteindre l'opérativité.

Dans la mesure où, d'après les canons linguistiques, ce langage intérieur n'a pas encore de réalité à proprement parler, on peut se demander comment il pourrait représenter le pivot de la compréhension. Toutefois, en dehors des mêmes canons

⁵⁰Voir sur ce point P. Quesne, *Les Recherches philosophiques du jeune Heidegger*, pp. 142–147, pages qui discutent le parallèle entre *accomplissement* heideggerien et *remplissement* husserlien.

linguistiques, il est possible d'avancer que le langage intérieur possède toujours déjà une certaine expressivité, à condition de préciser que celle-ci ne se donne pas dans la sphère bruyante et encombrée du théorétique, mais dans la sphère spacieuse et silencieuse du pré-théorétique.

Comme Heidegger le montrait déjà dans le cours du WS 1919/1920, il y a deux grandes formes d'expressivité : scientifico-objective d'une part, intra-facticielle d'autre part. Par exemple, l'autobiographie, quelle que soit la forme qu'elle prenne – monologue, récit, mémoires, etc. – est toujours l'authentique expression d'un monde propre originellement formulée dans un langage intérieur (GA58, 57). Il n'en va pas de même de la recherche biographique : celle-ci, à quelques exceptions près, par exemple la biographie de Schleiermacher entreprise par Dilthey⁵¹, est toujours l'expression scientifique objective d'un monde propre dont le sens originel est partiellement voire totalement recouvert et perdu (GA58, 58). L'alternative ne se situe pas entre le non-dit, l'enfoui, ce qu'on garderait pour soi ou en soi, et le dit extériorisé dans une parole mondaine, qui serait de fait inapte à rendre ce qui se passe vraiment à l'intérieur. Non, tout se joue plutôt sur le plan de l'accomplissement du dire, au niveau du *Wie* de son expression. Le fil de l'expression est le seul et unique moyen d'atteindre au « pur comprendre lui-même » puisque, en définitive, le soi tant recherché par la phénoménologie herméneutique n'est autre qu'une « figure expressive » qui se donne dans une « situation » (GA58, 257–260). En résumé, l'expression est cela seul qui indique comment ancrer le comprendre dans l'intuition (GA58, 257).

Ce détour montre que le langage intérieur invoqué par Heidegger n'est pas un langage inexpressif mais, au contraire, le sommet même de l'expressivité du soi vivant et originel. Ce même détour se justifie par la transition qu'il permet d'effectuer entre la caractérisation simple de ce langage intérieur et l'explicitation du modèle religieux qui le fonde. Car en effet, Heidegger assigne à la phénoménologie la tâche de formuler le *λόγος* des phénomènes compris au sens de *verbum internum* (GA60, 63). L'inspiration augustinienne de cette dernière expression est connue. Or, dans le paragraphe des *Grundprobleme* (§ 13) consacré aux formes expressives de la *Selbstbesinnung*, c'est précisément sur l'exercice de la confession que Heidegger met l'accent. Nous lisons ainsi :

« Dans les grandes confessions, la formation et la configuration de l'auto-expérience intérieure de la vie la plus propre sont *elles-mêmes l'expression de cette vie* [...] Dans de telles confessions, l'expression fait se rejoindre en une seule et unique instance l'histoire du soi et son monde de la vie [...] et ce de telle manière que ce monde de la vie découle de la composition particulière et de la direction tendancielle de la vie individuelle du soi affecté » (GA58, 59).

La confession se présente ici comme le mode privilégié d'expression de *verbum internum* de la vie du soi, et il n'est pas difficile de considérer en retour que le *λόγος*

⁵¹ Maintes fois saluée par Heidegger. Cf. par exemple GA59, p. 154, et HBB, p. 11. Dans le même paragraphe des *Grundprobleme* (GA58, p. 59), Heidegger admet que la « recherche biographique la plus sérieuse » développe « un niveau supérieur du comprendre » par lequel il est éventuellement possible d'accéder à la « totalité de la vie » qui se donne initialement dans l'autobiographie.

des phénomènes, leur verbe intérieur, se dit dans un langage confessionnel que peu d'auteurs ont mieux décrit et exploré qu'Augustin⁵². Ce rapport au *verbum internum* augustinien, Jean Grondin en a excellemment parlé en rapportant la question au cas de Gadamer qui, nous le savons, convoque Augustin en de nombreux endroits de *Wahrheit und Methode* et n'a jamais caché l'influence de l'interprétation proto-heideggérienne de l'Évêque d'Hippone sur sa propre théorie herméneutique :

«Selon le témoignage de Gadamer, Heidegger salua chez Augustin un pressentiment de sa conception du *Vollzugssinn* de l'énoncé, qui insiste sur la nécessité d'une compréhension qui parcourt la *totalité du sens* qui précède l'énoncé, conception qu'il opposait à la tradition idéaliste et métaphysique. C'est en effet chez Augustin que Heidegger trouva la distinction de principe entre l'*actus signatus*, de l'énonciation prédicative, et son accomplissement compréhensif (*Nachvollzug*) dans l'*actus exercitus*, un "mot magique", se rappelle Gadamer, par lequel Heidegger a fasciné ses auditeurs d'alors à Freiburg et Marburg, dont, bien sûr, Gadamer lui-même»⁵³.

Est ici abordée la question qui nous occupe, à savoir celle de l'expression de la totalité de sens du phénomène qui précède toute énonciation prédicative et donc forcément objective. Puisque J. Grondin est à notre sens celui qui a le mieux résumé la théorie augustinienne du verbe intérieur, nous le citons à nouveau et plus longuement, dans l'espoir d'éclairer le propos heideggérien :

«La pensée originaire prend la forme d'un langage intérieur. Augustin parle ici d'un langage du cœur : "*Verbum est quod in corde dicimus : quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicujus alterius*" [De Trinitate, XV, chap. X, 19] [...] Lorsque nous entendons un mot prononcé dans une langue quelconque, il est clair que ce n'est pas d'abord sa configuration sensible et contingente que nous cherchons à comprendre, mais le verbe ou la rationalité (puisque verbe traduit *λόγος*) qui s'incarne en lui – de manière imparfaite évidemment, comme toute incarnation spirituelle. D'où la nécessité de transcender le langage exprimé, sensible, si l'on veut parvenir au verbe humain ("*sed transeunda sunt haec, ut ad illud perveniatur hominis verbum*" [De Trinitate, XV, cap. XI, 20]). Ce que l'on cherche à atteindre, c'est justement ce 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 [...] La concentration logicienne sur la proposition fait abstraction du caractère de "réponse" propre à n'importe quel mot, de la relation du mot à un horizon antérieur, qui est toujours celui d'une question. Ce que suggère l'idée d'un verbe intérieur, c'est donc qu'il y a comme un *dialogue* "derrière", ou, mieux, "avec" tout énoncé, et qu'il est impossible de comprendre le dit du langage sans s'engager dans cet entretien qui déborde ce qui a été dit : à quoi tel énoncé veut-il répondre ? à qui a-t-il été destiné ? pourquoi a-t-il été dit à tel moment ?, etc.»⁵⁴.

⁵² Cf. R. Coyne, «Herméneutique et Confession : ce que le jeune Heidegger a trouvé chez Augustin» et C. Sommer, «(Qui) suis-je ? *Quaestio mihi sum* augustinienne et *Seinsfrage* heideggérienne », in S.-J. Arrien & S. Camilleri (éds.), *Le jeune Heidegger (1909–1926)*, resp. pp. 185–212 et pp. 173–184.

⁵³ J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. 29 (nous soulignons). Se référant notamment à H.-G. Gadamer, «Errinerungen an Heideggers Anfänge», *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986–1987, p. 21.

⁵⁴ J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 34 et pp. 37–38.

Si l'essentiel est dit à propos de la doctrine augustinienne du *verbum internum*, il est néanmoins possible d'effectuer deux modestes remarques en vue d'explicitier l'allusion de Heidegger à cette doctrine à cet endroit précis de son cours.

1) Ne négligeons pas l'*adaptation* de la doctrine augustinienne à laquelle se livre Heidegger. Ainsi, lorsque J. Grondin explique, à partir d'Augustin, que le verbe intérieur, car il n'est dit ni écrit en aucune langue particulière, n'est pas historique, il faut bien sûr penser à la différence entre histoire objective et histoire subjective. Le verbe intérieur en tant que totalité de sens d'un phénomène n'est certes pas grec, latin ou allemand. Il n'en demeure pas moins historique au sens de la *Geschichtlichkeit*. Autrement dit, si le verbe intérieur n'est pas matériel ou sensible, il n'en écrit pas moins l'histoire d'une vie, l'histoire d'un soi. Dans la mesure où, nous l'avons vu, l'«*histoire*» est comprise comme «*l'organon de la compréhension de la vie*» (GA58, 256), le verbe intérieur qui se donne dans la totalité de sens du phénomène est forcément historique. L'adaptation n'est pas une trahison. Au contraire, la différence augustinienne entre intériorité et extériorité est maintenue par le rapatriement de l'histoire authentique dans le premier de ces deux «*pôles*».

2) Nous lisons au livre XV, cap. 19, du *De Trinitate*: «Il est nécessaire en effet, quand nous disons la vérité, c'est-à-dire quand nous exprimons ce que nous savons, que la parole, tirant son origine de la science conservée dans la mémoire, soit absolument de même nature que la science même dont elle tire son origine. Car la pensée, formée de la chose que nous savons, est la parole que nous disons dans notre cœur». Ces lignes contiennent un argument supplémentaire en faveur de la compréhension du *λόγος* du phénomène en tant que *verbum internum*. En effet, si, lorsque nous visons la compréhension du sens, nous recherchons simultanément la vérité de ce sens, alors nous devons faire en sorte que le discours que nous tenons à propos du phénomène soit tiré de la connaissance intime du phénomène et de la science immanente qui l'accompagne. La *scientia* augustinienne peut, toute proportion gardée, être rapprochée de l'archi-science ou de la science de l'origine revendiquée par Heidegger (GA56/57, § 2, § 18–20; GA58, § 1, § 15–20). Car il s'agit là de deux sciences pré-théorétiques en ce qu'elles recherchent la parole du cœur qui a sa rationalité propre, qui n'est pas du même type que la rationalité de la science objective.

Ceci dit, la discussion du *verbum internum* n'est pas terminée. Il faut encore examiner la tendance scientifique que Heidegger cherche à contrer en l'invoquant. Cette tendance, il la caractérise lui-même comme une volonté néfaste de penser le *logos* des phénomènes dans la perspective d'une «*logicisation*» (*Logisierung*) (GA60, 63). Dans un premier temps, cette tendance peut être considérée comme très ancienne. Elle existait déjà du temps d'Augustin, qui opposait la culture du *verbum internum* à ce que J. Grondin nommait dans le passage précité la concentration logicienne sur la proposition, c'est-à-dire l'énoncé logique. En deçà de certains Pères de l'Église fort préoccupés de rhétorique sous l'influence encore considérables des Latins – comme on le sait, Augustin lui-même ne fut d'ailleurs pas

toujours ce méditatif du verbe intérieur –, il est sans doute envisageable de remonter jusqu'au λόγος ἀποφαντικός aristotélicien⁵⁵.

Toutefois, en dénonçant la *logicisation* du sens des phénomènes, Heidegger semble viser des philosophies actuelles plutôt que des pensées anciennes ; encore que les premières s'appuient souvent sur les secondes, en sorte qu'on critique forcément une chaîne historique. Certains maillons de cette chaîne sont toutefois plus lourds que d'autres. Aussi pensons-nous que la critique heideggérienne est partiellement *ciblée*.

1) Notre philosophe pourrait bien vouloir se démarquer de la théorie laskienne de la panarchie du λόγος. Si le rapport de Heidegger à Lask durant les années 1912–1915 est essentiellement positif, un fossé se creuse à partir de 1916. Dans deux lettres à Rickert datées respectivement du 2 décembre 1916 et du 27 janvier 1920, Heidegger critique « l'objectivisme logique » laskien, qui consiste à tout miser sur la logicité intrinsèque de l'objet indépendamment de la connaissance que peut en avoir le sujet (HRB, 33, 47–48). S'il n'a jamais remis en cause l'idée laskienne suivant laquelle la philosophie a besoin de catégories spécifiques pour penser la connaissance dont elle est proprement capable⁵⁶, il a toujours refusé d'isoler ainsi toute subjectivité. Nul doute que l'intention de Lask de remettre à l'honneur la panarchie du λόγος ait quelque peu rebuté Heidegger. Si « ce qui est logique repose, comme un simple moment, sur une masse alogique »⁵⁷ – limitant de fait ce qu'il faut entendre par panarchie du λόγος⁵⁸ –, la masse alogique en question ne renvoie pas à un domaine de sens pré-théorique, au monde du *verbum internum*, mais à une transcendance du sens (LGS II, 425), celle-ci faisant écho à une forme objectivante de savoir tout à fait étrangère au savoir que la vie facticielle a d'elle-même. Par ailleurs, si, pour Lask, le sens « n'est jamais qu'un prédicat philosophico-transcendental destiné à mettre en lumière ce que l'objet manifeste de lui-même »⁵⁹, alors il est justifié de parler d'une *logicisation*. Aussi ne s'étonne-t-on pas que, dès 1919, Heidegger reproche à Lask d'avoir compliqué le problème du sens de la réalité en renforçant le primat du théorique dans la méthode devant servir à le résoudre (GA56/57, 88).

2) À côté de Lask, la critique heideggérienne de la *logicisation* du sens concerne aussi bien Natorp. Pourquoi et comment est-il légitime de parler d'une *logicisation* du sens chez ce dernier ? Un coup de sonde dans l'*Allgemeine Psychologie* permet

⁵⁵ Il va de soi qu'il faudrait nuancer le rapport au λόγος aristotélicien. Dans ce sens, voir les cours de 1921–1924 portant sur Aristote, puis J.-F. Courtine, *La cause de la phénoménologie*, pp. 147–267 ; F. Volpi, « La question du λόγος dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristote », in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919–1929*, pp. 34–65 ; C. Weigelt, *The Logic of Life. Heidegger's Retrieval of Aristotle's Concept of Logos*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 2002.

⁵⁶ Cf. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* [1911], p. 195 ; cf. GA1, pp. 287–288. Pour un commentaire, cf. J.-F. Courtine, *La cause de la phénoménologie*, pp. 143–144.

⁵⁷ E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* [1911], p. 133.

⁵⁸ J.-F. Courtine, *La cause de la phénoménologie*, p. 141.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 139.

d'apporter quelques éléments de réponse. Certes, à l'entrée du quatrième chapitre, Natorp met en garde contre ce qu'il appelle une « logification de la psychologie » (NAP, 60–62). Il s'agit de ne jamais considérer la « production de la connaissance objectivante comme achevée » sous peine de saper l'idée qui sous-tend la recherche, à savoir l'idée de la philosophie comme « tâche infinie » (NAP, 61). Cette mise en garde est toutefois loin de prémunir Natorp contre toute critique. Au contraire, il faut se demander si le *motif* de la tâche infinie choisi par Natorp n'est justement pas un facteur de ralentissement et de raidissement du *penser* philosophique.

Si la philosophie natorpienne, peut-être malgré elle, favorise ou renforce la logification du sens, c'est parce qu'elle revendique elle-même une panarchie du *λόγος* aux fondements purement scientifiques. Dans une étude pionnière sur l'École de Marburg, Alexis Philonenko note d'ailleurs que Lask a probablement récupéré l'expression – « *Panarchie des λόγος* » – de Natorp, chez qui elle qualifie la logique universelle⁶⁰. Il est vrai que la psychologie générale, « science de la vie de la conscience », recherche le « *λόγος* de la *ψυχῆ* » (NAP, 1–2, 59). Il convient toutefois de se demander avec quelle méthode elle opère pour ce faire. Or, Natorp ne cache pas que la seule façon de retrouver le sens de la *ψυχῆ* est d'en passer par la « réflexion » (NAP, 59). Si cette réflexion est problématique, c'est parce qu'elle présuppose un sens logique ultime derrière le *λόγος* même de la *ψυχῆ* (NAP, 1). Ailleurs dans la psychologie générale, Natorp exprime une idée similaire et dévoile son jeu : « porter la *ψυχῆ* au *λόγος* » ou « porter au concept le vécu dans sa plénitude entière » (NAP, 135), c'est du pareil au même. Ici se vérifie à quel point Natorp et Heidegger marchent dans des directions opposées. Le *λόγος* natorpien, c'est le concept en tant que sens logicié, façonné et réintégré dans la logique universelle. Le *λόγος* heideggérien, c'est le concept en tant que sens formel-indicatif du *verbum internum* jamais détaché du milieu vivant dans lequel il s'est formé. En somme, la différence essentielle entre les deux démarches exposées peut être résumée comme suit : Natorp poursuit le sens de la totalité tandis que Heidegger est en quête de la totalité du sens.

3. Défendre : le sens négatif de l'indication formelle

^[63] Avant de discuter des directions de sens du phénomène et de la compréhension de son *λόγος* en tant que *verbum internum*, nous avons pointé que Heidegger n'avait pas encore apporté assez d'éléments pour garantir que le préconcept de l'indication formelle était protégé contre les tentatives d'intrusion du théorétique. La suite du paragraphe veut précisément verrouiller le sens méthodique de l'indication formelle. Le temps est venu de dépasser la formalisation comme on a précédemment dépassé la généralisation. Ce que les philosophies phénoménologiques et néo-kantiennes entendent par formalisation ne permet pas encore

⁶⁰A. Philonenko, *L'École de Marburg. Cohen – Natorp – Cassirer*, Paris, Vrin, 1989, pp. 106–107.

d'indiquer formellement le sens d'un phénomène. Husserl, par exemple, soutient que donner la «déterminité formelle-ontologique» d'un objet ne préjudique pas le discours phénoménologique, que la rigueur mathématique employée garantit la pureté de l'opération de formalisation (GA60, 63). Heidegger répond qu'il n'en est rien. Ce n'est pas parce que la déterminité formelle-ontologique se montre en apparence «indifférente» au *Was* de ce qu'elle détermine qu'elle ne l'aborde pas dans une optique théorétique (GA60, 63).

L'indication formelle ne s'élabore pas aux dépens de la teneur mais se fonde au contraire sur son dépassement, qui implique de l'avoir préalablement saisie et intégrée dans l'analyse phénoménologique. Le *Gehalt* existe, au même titre que le *Bezug* et le *Vollzug*, qui ne sont d'ailleurs visibles et compréhensibles qu'avec lui et en contraste avec lui. Comment saisir une relation et un accomplissement sans savoir à *quoi* l'on se réfère et *cela* qui est accompli? Heidegger déplore que la cécité à la teneur conduise irrémédiablement à l'imposition d'un «sens référentiel théorétique» (GA60, 63). N'est-ce pas là un reproche adressé à la phénoménologie statique de Husserl? Les *Ideen I* donnent partout l'impression que le formel a parlé avant même que le phénomène ait eu la chance de s'exprimer.

L'indication formelle doit remettre la phénoménologie sur ses pieds. Elle s'efforce d'être attentive à la teneur afin de mieux voir, après avoir déterminé la manière dont nous nous y référons, ce qu'il y a en elle de «conforme à l'accomplissement» (GA60, 63). En cela, elle prépare sa séparation d'avec le type de déterminité formelle qui domine l'histoire de la philosophie (GA60, 63). Mais la véritable libération passe par le développement de l'aspect *dissuasif* de l'indication formelle, par où elle neutralise par avance la tentation de se laisser guider par l'attitude dans la relation qu'on a au phénomène. Aussi peut-on lire que l'indication formelle est *Abwehr*, «défense», c'est-à-dire aussi «sécurisation préliminaire» permettant de laisser toute liberté à l'accomplissement de s'accomplir et au phénoménologue d'en extraire directement un sens (GA60, 64). En parlant de «sécurisation» (*Sicherung*) (GA60, 64), Heidegger reprend positivement un terme qu'il rejetait strictement auparavant. Pourtant, aucune confusion n'est possible: la sécurisation préliminaire ne recoupe en rien la tendance à sécuriser l'historique, précisément car elle est guidée par le sens authentique de l'historique conquis grâce à la destruction préalable de la pensée historique. Notre philosophe précise ainsi que le développement de la fonction «défensive» ou «prohibitive» de l'indication formelle est une «nécessité» pour le philosophe authentique (GA60, 64).

Comprenons qu'elle s'insère dans le cadre plus large de l'entreprise de destruction (GA61, 141), elle-même symbole d'un combat contre la «tendance à la déchéance de l'expérience de la vie facticielle, laquelle menace constamment de tomber dans le conforme à l'objet», lieu «dont nous devons sortir les phénomènes» (GA60, 64). La fonction défensive de l'indication formelle est ainsi une manière de *sauver les phénomènes* en desserrant l'étau théorique qui s'est refermé sur leur sens et en donnant à la philosophie les moyens d'interpréter ce sens à partir du cœur vivant du phénomène qu'il habite et anime.

Ce que *défendre* veut dire, il nous faut continuer de l'expliquer. Le sens négatif de l'indication formelle fait signe vers une négativité originaire, celle de la

destruction. Cette négativité originaire s'exprime d'abord dans la formalité de l'indication formelle : elle permet de repousser toute détermination matérielle, impropre à qualifier la vie facticielle et à rendre compte de ses multiples directions de sens. Elle s'exprime ensuite dans l'*indicativité*, le caractère indicatif de l'indication formelle : elle détruit la tendance de la vie facticielle à se réfugier dans une relation théorétique au monde et à elle-même. Ces deux aspects mis ensemble démontrent une fois pour toutes que l'indication formelle dépasse effectivement la généralisation comme la formalisation. L'indication formelle défend l'espace du sens des phénomènes et brise la tendance que nous avons à les enrôler dans une relation théorétique. Toutefois, elle se garde d'abord de proposer une quelconque relation alternative particulière. C'est un autre aspect de son sens *privatif*. À ce sujet, le texte heideggérien stipule que l'indication formelle consiste à laisser le sens référentiel « en suspens » (*in der Schwebe*) (GA60, 63–65). Nous devons reconnaître le sens référentiel comme un *problème*, le laisser exister comme tel et lui donner toute l'attention philosophique qu'il mérite. Dit autrement, l'« authentique orientation de l'indication ne concerne pas la teneur du phénomène – ce qu'il est –, mais le mode sur lequel il doit être visé, afin d'ouvrir la possibilité de le rencontrer de quelque manière dans son être même »⁶¹. *Comment* dois-je me rapporter au phénomène ? Réponse : *en questionnant le phénomène*. La clé réside dans la *question* : interroger ou s'interroger sur le comment est la seule façon de se rapporter librement au phénomène et de le comprendre dans son accomplissement. Par où il apparaît que la mise en suspens peut sans doute être caractérisée comme une certaine forme d'*epochè* phénoménologico-herméneutique dans la mesure où elle neutralise toute détermination matérielle comme toute interprétation théorétique afin de laisser émerger le sens d'accomplissement et de dégager le chemin susceptible d'y conduire⁶².

4. Servir : le sens positif de l'indication formelle

^[64] Il est désormais acquis que formalisation et généralisation sont motivées par et dans le théorétique (GA60, 64). L'indication formelle, elle, est libre de tout ordre car dégagée de toute visée scientifique (GA60, 64). Heidegger dit alors qu'elle laisse « tout » ou « le tout ouvert » (GA60, 64). Comprenons : l'indication formelle ne ferme a priori aucune possibilité, elle contribue même à mettre en relief une multiplicité de possibles interprétatifs. Cette ouverture fondamentale, l'indication formelle la met au service de l'explication phénoménologique. Elle permet non seulement de juger si les tâches que s'assigne généralement la philosophie résultent effectivement du motif originel du philosophe – le plus souvent, ce n'est pas le cas –, mais aussi de poser les bases d'un philosophe nouveau et radical. Celui-ci ne se

⁶¹ F. de Lara, *Phänomenologie der Möglichkeit*, p. 187–188 n.

⁶² Cf. B. Lazzari, *Ontologie della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger*, Milano, Angeli, p. 127.

substitue pas au philosophe ancien comme on replante un arbre après en avoir arraché un autre. Il ouvre une nouvelle dimension du questionnement ou en rejoint les racines en apportant enfin de la clarté dans le champ. Concrètement, le philosophe suscité s'accomplit doublement : en *instituant* l'explication phénoménologique et en l'*appliquant*. Deux dimensions transparaissant dans le terme utilisé ici : *Ansetzen* (GA60, 64).

1) Dans l'*Ansetzen* résonne d'abord l'*Ansatz*. Méthodiquement parlant, l'indication formelle est le point de départ de l'analyse. Elle invite l'interprétation phénoménologique à se prendre elle-même comme objet premier, à réfléchir sur son projet, sa démarche, sa pré-acquisition et donc son préconcept, avant toute méditation ultérieure. La fonction institutive contient la fonction défensive ou prohibitive mais ne s'y résume pas. Car en même temps que l'indication formelle empêche toute dérive vers une fixation aveugle et dogmatique du sens – et même du sens d'être (*Seinssinn, Ist-Sinn*) – du phénomène (GA61, 142), elle institue un nouvel espace de questionnement, libre de tout préjugé grâce aux précautions inhérentes à son geste d'institution. Faire de l'indication formelle un point de départ, c'est donc indiquer formellement une voie interprétative consciente de sa provenance mais refusant de se fixer un but déterminé. L'indication formelle sait d'où elle vient mais se refuse à déterminer par avance où elle va. Elle avance à son rythme et procure à l'analyse des résultats en temps réel. À mesure que des paliers sont franchis, des sens formellement indiqués, celle-ci reçoit de nouveaux indices pour continuer sa quête. En résumé, cette fonction vise à instituer progressivement une série de « catégories sans préjugé »⁶³, permettant au philosophe de filtrer les données sur lesquelles il s'appuie.

2) De même que la fonction institutive de l'indication formelle ne se limite pas à sa fonction prohibitive mais qu'elle en est en quelque sorte la face positive, l'*Ansetzen* ne se réduit pas non plus à une pure institution méthodique. L'indication formelle comporte également une fonction applicative. Elle est effective en ceci qu'elle accomplit quelque chose pour le philosophe, elle découvre des nouvelles dimensions de sens et le renseigne concrètement. Sa première découverte concrète, qui est aussi la plus cruciale, est que tout ce qui se présente de manière formelle-indicative à l'attention du phénoménologue doit être compris dans l'horizon de l'*existence*, qui est en réalité le mode déterminé de l'être le plus authentique (GA9, 10, 29). L'existence, originellement étrangère à toute relation théorique, est la catégorie permettant de saisir au mieux en quel sens la vie facticielle s'accomplit. Par la mise en lumière du sens d'accomplissement de la vie facticielle comme existence, l'indication formelle reconfigure la totalité de la situation herméneutique et ouvre du même coup la voie à l'examen de l'expérience du soi et de son monde. Lorsque l'indication formelle inaugure cette situation, elle transmet donc un message : nous ne devons pas nous contenter de prendre connaissance de la façon dont nous nous possédons, c'est-à-dire nous en tenir au *Bezug* ; nous devons encore examiner comment nous pouvons et devons nous accomplir. Autrement dit, l'indication formelle enseigne que nous avons à être et se propose de guider notre devenir.

⁶³G. Ruff, *Am Ursprung der Zeit*, p. 90.

Toutefois, la *formale Anzeige* refuse de nous dire exactement *comment*. Avons-nous à être philosophiquement, religieusement ou autrement ? L'indication formelle ne le dit pas. En fait, sa dimension applicative revient essentiellement à indiquer formellement l'importance du sens d'accomplissement de cette invitation à être sans prendre position sur une expression ontique ou ontologique concrète. L'indication formelle ne cherche pas à remplacer l'accomplissement authentique en et pour lui-même ; elle veut en indiquer le sens. C'est pourquoi la seule application concrète qu'elle accomplit se situe sur le plan méthodique. Si, pris dans son authentique dimension, ce plan est forcément expérientiel, il n'a pas vocation à remplir l'existence. C'est du moins ce que pense Heidegger au seuil des années 1920 : « L'indication formelle, dit-il à l'entrée de son explication des Épîtres pauliniennes, renonce à la compréhension ultime, qui ne peut être donnée que dans le vivre religieux authentique » (GA60, 67). Cet exemple montre que l'indication formelle se conçoit elle-même comme limite de l'application de l'explication phénoménologique. Cette limite est-elle toujours respectée ? La question fonde la *tension* traversant l'ensemble des premiers cours de Freiburg. Il semble qu'elle admette des *inflexions*, aussi bien lorsque Heidegger s'interroge sur la dimension théologique de la vie religieuse que lorsque, à partir d'Aristote, il conçoit la philosophie comme art existentiel (GA61, 57). Nous devons en reparler.

5. Au croisement de l'indication formelle et de l'historique : la temporalité

^[64] Le dernier point abordé est peut-être bien parmi les plus importants et permet en quelque sorte de fermer la boucle. Qu'en est-il du sens formel-indicatif de l'historique (GA60, 64) ? À l'instar des autres écrits évoquant la *formale Anzeige*, au premier rang desquels la recension de Jaspers, l'*EPR* recherche comment comprendre l'histoire que nous sommes nous-mêmes. Comment l'indication formelle peut-elle se rendre utile dans ce contexte ? Dire l'historique avec elle, « ce n'est pas faire correspondre une détermination de l'historique la plus générale possible avec le sens ultime de quelque chose qui devient dans le temps » (GA60, 64). Cette réponse est peu ou prou celle de la pensée historique dans son ensemble. Or, contrairement à elle, l'indication formelle du sens de l'historique n'a pas vocation à déterminer un « monde historique objectif », non plus à donner le « sens le plus général de l'historique » (GA60, 64). Elle ne dit pas que l'histoire est ceci ou cela, elle se contente de faire signe vers la façon dont elle s'accomplit : non pas objectivement, mais au sein de l'existence, en tant que vie facticielle. Elle dit certes que l'histoire est question de « temporalité », mais cette temporalité demeure foncièrement « indéterminée », du moins tant que l'analyse philosophique ne s'est pas penchée sur ses modes de remplissement ou d'accomplissement concrets (GA60, 65).

Cette indétermination première ne conduit pas à une philosophie négative du temps. Bien au contraire, elle laisse ouvertes toutes les possibilités de détermination

selon les situations herméneutiques. Il en est où la temporalité est vécue objectivement comme une suite d'événements historiques dessinant pour ceux-ci un développement harmonique, pour ceux-là un développement chaotique. Il en est d'autres, plus fondamentales, où la temporalité est vécue de manière radicale dans la subjectivité et *comme* subjectivité, c'est-à-dire comme vie factico-historique.

Ici, Heidegger semble avoir à cœur de montrer qu'il dépasse Husserl en se défaisant du schéma binaire rétention-protention. La doctrine du temps intime de la conscience ou de la conscience intime du temps est encore l'otage de l'optique théorétique générale de la phénoménologie statique. La preuve : Husserl n'a pas vu l'historique et l'a même combattu à travers les reproches adressés à Dilthey. C'est que la question de la temporalité est chez lui confinée au rôle d'indicateur de la qualité du rapport entre conscience et objet. Or, pour Heidegger, il s'agit là d'une véritable « falsification du problème du temps » dans la mesure où la notion husserlienne de *Zeit* est, comme bien d'autres, conquise sur le terrain de la généralisation, puis de la formalisation, et non sur celui de l'indication formelle (GA60, 65).

Là où l'indication formelle se refuse à dire ce que la temporalité *est* avant d'avoir considéré comment elle est *vécue*, le temps husserlien est d'emblée déterminé et absorbe les caractéristiques de l'objet visé par la conscience. L'indication formelle va donc servir de guide dans la découverte d'une temporalité originairement vécue et non dérivée d'un « cadre » préétabli (GA60, 65)⁶⁴. La question du temps se confondant avec celle de l'histoire, il faut en premier lieu revenir à l'expression de la formalité à l'œuvre dans l'histoire, c'est-à-dire la temporalité :

« Le problème du temps doit surtout être compris en rapport à la manière dont nous faisons originellement l'expérience de la temporalité au sein même de l'expérience de la vie facticielle – indépendamment de toute conscience pure et de tout temps pur. La voie est ainsi inversée. Nous devons bien plutôt demander : qu'est-ce originellement que la temporalité dans l'expérience facticielle ? Que signifie au sein de l'expérience facticielle : passé, présent, avenir ? Notre chemin part de la vie facticielle, dont on tire le sens du temps. C'est ainsi que le problème de l'historique est caractérisé » (GA60, 65).

Le chemin que Heidegger se propose d'emprunter trouve, plus qu'un relais, un nouveau repère dans la considération du sens d'accomplissement de la vie facticielle et de sa dimension historique. Ce repère est ce qui permet une série de pas en arrière absolument cruciaux. L'indication formelle du sens d'accomplissement fait signe vers la notion d'existence, qui nous renvoie à l'histoire que nous sommes nous-mêmes, laquelle nous reconduit à la raison d'être temporelle du *Dasein*. Dès les premiers cours de Freiburg, le sens d'être de l'existence est d'être temporalité. L'être est historique, ou, mieux, l'être est l'historique. Or, l'historique est aussi bien un devenir temporel (*zeitliche Werdende*) – de la vie facticielle, insistons-y – qu'un passé devenu (*Gewordenes Vergangene*). L'historique s'étend donc aussi bien au présent qu'au passé, et l'on peut conjecturer que le devenir temporel est, en tant qu'advenir de l'existence propre, toujours déjà dans l'attente de l'accomplissement

⁶⁴ La problématique du temps chez Husserl est bien sûr plus complexe que cela ; mais c'est à cela que Heidegger la réduit dans le passage concerné. Une caricature, certes, mais une caricature qui ne ment pas vraiment.

d'un à-venir qui renouvelle constamment le sens de l'historicité de la vie facticielle (GA60, 65).

La démarche visant à tirer le sens du temps de l'expérience de la vie factico-historique préfigure le rapprochement qu'opérera bientôt Heidegger entre «sens d'accomplissement» (*Vollzugssinn*) et «sens temporalisant» ou «sens de la temporalisation» (*Zeitigungssinn*) (GA61, 53). La fonction principale du sens d'accomplissement est de montrer *comment* l'expérience se temporalise par, pour et en elle-même. L'indication formelle se voit alors chargée d'éclairer le sens de cette connexion originelle entre vie facticielle et temporalité. Ainsi, invoquer la question du temps – et non plus seulement celle de l'histoire – en cette fin de ce chapitre permet clairement de préparer l'analyse de la temporalité à l'œuvre dans le christianisme primitif. Ce lien entre l'ultime glose méthodique sur le temps et l'étude à suivre de la temporalité proto-chrétienne n'est jamais souligné. Pourtant, il est indéniable que le passage du *Vollzugssinn* au *Zeitigungssinn* est facilité par l'exploration phénoménologico-herméneutique du corpus néotestamentaire. Certes, la méthode de l'indication formelle offre un appui en vue de la détermination du phénomène du temps, qui constitue le cœur de l'intérêt heideggérien pour l'expérience chrétienne de la vie. Voyons bien cela dit que la détermination chrétienne du temps, originellement libre de toute théorie, y compris phénoménologique, constitue un «phénomène concrètement déterminé» qui donne corps à l'analyse formelle-indicative de la temporalité (GA60, 65). C'est dire que, pour former l'indication formelle, Heidegger s'est laissé instruire par les phénomènes au moins autant qu'il s'est efforcé de les faire parler au moyen de la phénoménologie.

Retenons que l'indication formelle n'est pas un concept de plus à ranger sur les étagères. Elle n'a été inventée que pour être appliquée à des phénomènes concrets. Le vécu proto-chrétien du temps est l'un d'eux, et il y a même de bonnes raisons de penser qu'il porte une responsabilité dans son avènement. Ainsi, la seconde partie du cours devrait permettre d'entrevoir plus clairement les enjeux *pratiques* de l'indication formelle; enjeux qui, dans le chapitre que nous venons d'analyser, sont bridés en raison de la nécessité prioritaire d'implanter – provisoirement – l'indication formelle sur le terrain philosophique où s'activent les principaux interlocuteurs de Heidegger dans les débats sur la caractérisation de la nature et des tâches de la philosophie. Pour autant, le lecteur ne doit pas s'attendre à ce que l'analyse de phénomènes religieux présente soudainement l'indication formelle comme quelque chose d'absolument limpide. Car l'indication formelle ne vise pas sa propre clarté conceptuelle mais offre sa *trans-parence* au sens strict: elle est certes là pour orienter le regard vers les choses mêmes autrement qu'il ne l'est couramment, mais elle est en même temps amenée à se laisser traverser par ce même regard afin qu'il accède *effectivement* à ces choses mêmes et s'en forme une compréhension qui sera fonction de ce qui s'accomplit en elles et de la manière dont elle s'accomplit elle-même vis-à-vis d'elles et parfois même en elles.

Ainsi, l'indication formelle ne donne ou ne communique rien à proprement parler, sinon des directions. Des directions possibles de sens élargissant considérablement l'horizon de celui qui en bénéficie en tant qu'elles ne peuvent pointer que vers des situations forcément concrètes et individuelles, et non vers des significations

abstraites, impersonnelles et préconstituées. Et pour cause : l'indication formelle n'indique jamais que des sens qui ne peuvent signifier en dehors de leur ré-effectuation par l'interprète au sein de sa propre existence en tant qu'elle ne sait et ne fait que décharger les situations des significations – devenues abscondes – qui y ont été déposées par des interprètes étrangers. En d'autres termes, l'indication formelle offre aux situations une nouvelle virginité. Elle ne le peut toutefois qu'à opérer d'une manière spécifique qui doit être reconnue comme paradoxale et même risquée :

«L'indication formelle est une manière délibérément défective de parler, un discours sous-déterminé, à la fois sémantiquement appauvri et existentiellement chargé. Le locuteur renonce à un certain degré de contrôle sur la signification dans le but d'exhorter maïeutiquement l'allocutaire à découvrir le thème par lui-même. Bien sûr, cette invitation est susceptible d'être déclinée. Dans la mesure où elle rend la signification de l'expression dépendante de la manière même dont il est reçu, l'indication formelle prend le risque de ne rien dire»⁶⁵.

Et pourtant, c'est parce que «l'allocutaire est laissé sans information», au sens précis d'une connaissance surdéterminée de type théorétique, qu'il est susceptible d'entrer dans «une crise le conduisant à une compréhension performative»⁶⁶. Dans la seconde partie de l'*EPR*, l'indication formelle sera donc partout et nulle part. Puisque, en vertu de sa plasticité et de sa transparence fondamentales, il est strictement impossible d'en cerner les occurrences comme on débusque une série de termes avant d'en tirer un champ lexical, nous partirons du principe que l'indication formelle travaille souterrainement l'intégralité de la lecture heideggérienne de Paul à travers la liberté herméneutique pour le moins extraordinaire qui se laisse observer et qui, cependant, résiste à faire système, confirmant que l'énigme de cette méthode, qui est en même temps sa force, réside incontestablement dans la présentation elliptique et inachevée qui est la sienne. Déçu, le lecteur pourra l'être de ce parcours en compagnie de Heidegger, qui a essentiellement consisté à faire place nette pour quelque chose qui ne «vient» jamais mais que ce même parcours pourtant ne cesse d'indiquer formellement. Reste que la déception n'est qu'à la hauteur de l'*interrogation* suscitée.

6. *Cursus interruptus*

[65] Pour clore cette première partie, nous devons reparler du *cursus interruptus* et de l'interprétation qu'en propose T. Kisiel, qui tient ce moment pour si important. Heidegger :

«La philosophie, telle que je la comprends, est dans une difficulté. Dans d'autres cours, l'auditeur est par avance rassuré : dans un cours d'histoire de l'art il peut voir des images, dans d'autres cours il en a pour son argent avec les examens. Il en va autrement en philosophie, et je ne peux rien changer, car je n'ai pas découvert la philosophie. Je voudrais pour-

⁶⁵ S. J. McGrath, «Formal Indication, Irony, and the Risk of Saying Nothing», p. 179.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 180.

tant me sauver de cette catastrophe et ainsi briser ces considérations si abstraites et vous faire cours pendant les prochaines heures sur l'histoire, et en effet je prendrai – sans plus de considération concernant l'approche et la méthode – pour point de départ un phénomène concret et déterminé, étant entendu que, selon moi, vous ne comprendrez rien à toute cette considération du début à la fin » (GA60, 65).

Heidegger réagit manifestement aux plaintes des étudiants auprès du pro-recteur, plaintes relatives à l'abscondité du cours comme au fait que le contenu ne correspond selon eux en rien à ce qui avait été annoncé. Grâce à T. Kisiel, cet épisode est relativement bien documenté. Le spécialiste s'est reporté à NOB, contenant la dernière phrase prononcée par Heidegger *dans le cadre du cours* – non reprise dans la *Gesamtausgabe*: « C'est ainsi que le problème de l'historique est caractérisé. *Nous nous posons par là la question de savoir si...* », et le cours s'arrête brusquement. Becker commente: « Interrompu le 30 novembre 1920 en raison des objections d'étudiants non qualifiés ». Grâce à NFN, nous savons que Heidegger a repris la parole pour improviser le passage mis en exergue ci-dessus, visiblement excédé par les rumeurs descendant de l'amphithéâtre⁶⁷. T. Kisiel a insisté sur le caractère *dramatique* de cet épisode, aussi bien pour marquer la gêne et l'énervement ressentis par Heidegger, que pour relever les questions que pose l'interruption forcée d'une envolée philosophique inédite sur l'indication formelle. Concernant ce dernier point, est-il réellement pertinent de conjecturer que le professeur avait prévu d'aller beaucoup plus loin sur la *formale Anzeige*, au point de suggérer que la seconde partie du cours devait seulement servir à donner le change, c'est-à-dire à ne pas dissuader les étudiants d'assister au cours et plus encore à en réunir un maximum pour annoncer l'indication formelle comme le nouvel Évangile philosophique⁶⁸? Cette explication psychologisante du *cursum interruptus* souffre d'une grande faiblesse et ne résiste devant les éléments suivants.

Du point de vue interne – D'abord, la seconde partie du cours est de loin plus développée que la première. Ensuite, elle est, à l'inverse de cette dernière, dotée d'une série d'annexes qui représentent pratiquement un tiers du texte total.

Du point de vue externe – D'abord, les recherches de 1916–1919, contemporaines de l'émergence progressive de la notion d'indication formelle, voire antérieures à elle, annonce cette seconde partie du cours. Les multiples mentions du christianisme primitif dans la « Phénoménologie de la conscience religieuse » préfigurent en effet l'explication des Épîtres pauliniennes. À tel point que la seconde partie du cours du WS 1920/1921 peut être vue comme l'ersatz du manuscrit projeté dès 1916 puis abandonné au seuil des années 1920 (*PR&HT*, 77–82). Ensuite, dans une lettre à Rickert datée du 27 août 1920, Heidegger évoque l'importance d'une « explication analytique » qui ne « mette pas en pièces, mais au contraire préserve l'intégralité des phénomènes » et qui, par là, parvienne à une appréciation spécifique de l'« accomplissement religieux » (HRB, 52). C'est notre parti de dire que l'explication avec Paul constitue le prolongement nécessaire de la réflexion méthodique sur l'indication formelle. Cette dernière avait besoin d'un terrain con-

⁶⁷ T. Kisiel, *Genesis*, p. 171.

⁶⁸ *Ibid.*

cret pour s'éprouver et découvrir ses limites, c'est-à-dire pour *défendre* et *servir*. Or, Heidegger n'en concevait pas de meilleur que la vie religieuse telle qu'elle se présente notamment dans le texte néo-testamentaire.

En définitive, il est légitime de se demander en quoi peut-il être fécond d'extrapoler sur le caractère dramatique du *cursus interruptus*. Et sur quelles bases textuelles avancer que «cette rupture vient à un moment très inopportun» ou bien encore que Heidegger «semble de manière inhabituelle mal préparé» pour son interprétation de Paul⁶⁹? Dire que le philosophe n'était pas prêt à aborder les Épîtres pauliniennes est un non-sens. Lui-même confie à Rickert, dans une lettre datée du 15 mars 1921 revenant sur le cours du WS 1920/1921, qu'il pense disposer d'une «connaissance étendue» et «détaillée» des questions théologico-religieuses, plus exactement de «l'histoire des religions» et en particulier du «christianisme primitif» (HRB, 54). Et, nous le vérifierons *in media res*, sa maîtrise du sujet est effectivement totale. En résumé, la seconde partie du cours conserve tout son intérêt *en dépit du cursus interruptus*. Heidegger ne dit nulle part que l'indication formelle est une fin en soi et qu'elle met un point final à l'analyse philosophique. Au contraire. L'indication formelle est la méthode censée envelopper et structurer la question philosophique. À ce titre, elle ne remplit son rôle que lorsqu'elle investit pleinement une déclinaison précise et historiquement motivée de cette question.

Or, de question, il n'en est qu'une qui préoccupe vraiment Heidegger au seuil de l'année 1921: comment élaborer une interprétation phénoménologico-herméneutique de l'*Urchristentum* en partant des Épîtres pauliniennes? L'indication formelle n'était pas destinée à se parfaire éternellement dans l'optique de l'auto-interprétation de la philosophie, mais bien à éclairer les expressions paradigmatiques de la vie concrète, au premier rang desquelles la religiosité. L'*Auseinandersetzung* avec la vie religieuse *devait* avoir lieu. À nous de montrer comment Heidegger a mis en œuvre ce programme en formulant au fur et à mesure de nos avancées de nouvelles hypothèses quant à ses origines, ses significations et ses prolongements.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 172.

DEUXIÈME PARTIE

EXERCICES DE LECTURE

RENOI

L'interruption de l'introduction méthodique laisse place à l'explication phénoménologique de phénomènes religieux concrets en lien avec les Épîtres pauliniennes. Si la première partie du cours permet de reconstruire la quasi-totalité de la méthode phénoménologico-herméneutique mise en place depuis la fin de l'*Habilitationsschrift*, la seconde, par sa dimension *processuelle* au sens gadamérien du terme, forme un véritable hapax tout à la fois dans le corpus proto-heideggerien, dans l'ensemble de l'œuvre, et dans le domaine de la phénoménologie en général. En effet, la première moitié du xx^e ne connaît pas d'autre explication *philosophique* aussi serrée d'un texte religieux, en l'occurrence d'un texte fondateur – et pour certains « saint » ou « sacré » – du christianisme ou même d'une autre religion. Reconnaissons donc d'emblée le caractère unique de l'entreprise dans l'époque qui est la sienne, voire dans le siècle qui est le sien¹. Si le jeune Heidegger ose se confronter ainsi aux textes mêmes, c'est qu'il est simultanément le plus herméneute et le plus théo-logien de tous les phénoménologues et devrait le rester encore longtemps².

¹ Un seul phénoménologue, en la personne de Michel Henry, nous semble avoir proposé une interprétation phénoménologique des textes néo-testamentaires qui puisse rivaliser en profondeur et en étendue avec le cours que propose Heidegger au seuil des années 1920. Voir sa trilogie : *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996 ; *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000 ; *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.

² Le retour au texte est loin d'être l'apanage de Gadamer ou de Ricœur, ou alors il faut admettre d'une part que le premier est totalement dépendant de Heidegger, d'autre part que le second l'est aussi, indirectement, puisque son goût des textes s'enracine dans la tradition herméneutique protestante, qui est la tradition d'adoption du jeune Heidegger depuis 1917. Ainsi, l'idée répandue suivant laquelle l'herméneutique aurait, avec Heidegger, quitté le monde du texte pour s'installer dans celui de l'expérience serait à revoir. Il s'agit en fait de *lire dans le livre de l'expérience*, dans un sens métaphorique (GA60, p. 334), mais aussi dans un sens plus littéral si l'on admet l'idée que les textes conservent la trace d'expériences qui ne nous sont plus accessibles autrement. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre étude « Heidegger, Dilthey et l'histoire "religieuse" de l'herméneutique », *Studia Philosophiae Christianae*, 50, 1, pp. 119–171.

Dans le commentaire de la première partie du cours, nous avons respecté l'orientation *méthodique* ou *méthodologique* du propos. Nous nous sommes efforcé de l'interpréter à la lumière des sources philosophiques de Heidegger, en soulignant ici et là les réflexions pouvant éclairer l'explication de phénomènes religieux concrets en préparation. Dans le commentaire de la seconde partie du cours, nous procéderons de manière similaire. Nous respecterons l'orientation *pratique* ou *processuelle* du propos en ce que nous nous efforcerons de l'interpréter à la lumière des sources herméneutiques et théologico-religieuses du philosophe, en nous permettant toutefois de souligner les réflexions pouvant éclairer la méthodologie guidant cette explication de phénomènes religieux concrets. Force est de constater que ce déplacement quelque peu abrupt du paradigme analytique – d'une considération axée sur la méthode à une incursion dans la chose même – n'a pas été pris assez au sérieux par les chercheurs qui se sont penchés sur la seconde partie de l'*EPR*. Il en a résulté un échec à cerner avec la plus grande précision le rapport de notre penseur aux textes néo-testamentaires ainsi qu'à la tradition exégétique qui est née et s'est développée à l'ombre de ces textes jusqu'à devenir un massif de pensée inévitable pour les philosophes et notamment pour Heidegger. En accordant une attention toute particulière à la teneur des analyses heideggeriennes ainsi qu'à leur enracinement – parfois critique – dans le massif précité, nous espérons proposer une contribution neuve et libérée de l'optique généalogique par trop superficielle qui domine l'approche couramment développée, mais aussi, dans le même temps, prolonger quelques chemins de pensée inaugurés par Heidegger mais vite abandonnés par lui pour des raisons que nous avons déjà commencé à détailler dans l'introduction ainsi que dans les chapitres précédents et dont nous aurons à reparler.

CHAPITRE V

GALATES : EXPLICATION PRÉ-PHÉNOMÉNOLOGIQUE

§ 14. INTRODUCTION

1. Trouver sa voie : l'accès méthodique au texte néotestamentaire

^[67] Allons sans plus attendre vers le texte heideggérien. Dans ce qui peut être considéré comme le prologue à l'ensemble de ses lectures néotestamentaires, Heidegger écarte d'emblée quatre types d'entreprise.

1) Il n'est pas question de livrer une « interprétation dogmatique » des textes pauliniens (GA60, 87). Il n'y a là rien d'étonnant : la méthode phénoménologique est généralement antidogmatique. De plus, l'approche dogmatique est généralement anti-herméneutique : elle prend en otage les textes et leurs sens au nom de motifs qui ne leur sont en rien apparentés. En ce sens, une note de 1917 expliquait que la démarche dogmatique pouvait être assimilée à un « carcan [...] *non-organique* [...] d'énoncés et de démarches probatoires » (GA60, 313) qui ne servent en rien la compréhension des textes dont elle se revendique. Ce propos rejoint celui d'une autre note de 1917 se référant implicitement au mot d'ordre de la RGS, dans laquelle notre philosophe en appelle à « séparer » radicalement les « matériaux dogmatiques-historiques » des « matériaux proto-chrétiens » afin que ces derniers puissent faire l'objet d'une véritable exploration phénoménologique. Pourtant, si une interprétation dogmatique des Épîtres pauliniennes est formellement exclue, il n'en résulte pas nécessairement un rejet total de la *problématique* (de la) *dogmatique* en tant que telle. Pour peu qu'elle soit présentée et abordée sous un angle philosophique et non apologétique, cette problématique a sa place dans la constitution d'une herméneutique théologique renouvelée. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer la proximité de Heidegger avec la théologie protestante libérale de la fin du XIX^e et du début XX^e siècle. Par dogmatique, Ritschl et les siens entendent moins un pur exposé doctrinal qu'une *Glaubenslehre* sise sur de solides fondations historiques et philos-

ophiques. Schleiermacher, dont ils s'inspirent, écrit lui-même au § 203 de sa *Kurze Darstellung* : le but est de « conserver une mobilité à la doctrine elle-même » (SKGA 6, 398). Comment ? En privilégiant « les propositions dont les formulations populaire, scripturaire et scientifique se ressemblent le plus, chaque croyant pouvant les vérifier à l'aune de sa propre conscience religieuse immédiate » (SKGA 6, 400). Par ailleurs, si Heidegger ne se reconnaît pas dans l'idée chère aux libéraux de faire de la dogmatique l'expression d'une *Weltanschauung* englobante, il approuve celles de leurs micro-analyses qui attirent l'attention sur l'auto-interprétation historique du sujet religieux.¹ Ainsi s'entend, par exemple, son intérêt pour le *Lehrbuch der Dogmengeschichte* de Harnack et pour l'essai « Dogmatik » de Herrmann, deux textes auxquels il prête une attention particulière lors de l'été précédant son cours du WS 1920/1921 (HEB, 107, 115).

2) Dans un second temps, Heidegger précise qu'il n'entend pas non plus donner une interprétation « théologique-exégétique » (GA60, 67). Si l'on entend par là une lecture dévote ou bien une analyse nourrie d'un biblicisme étriqué, alors on comprend parfaitement pourquoi. Prendre les textes pauliniens au pied de la lettre et défendre la chronologie et la théologie qui émanent de cette lecture automatique serait dénié la dimension historico-herméneutique des *Urkunde* chrétiennes, mais aussi l'héritage de la théologie libérale protestante dont notre philosophe se prévaut fréquemment. Une précaution de pure forme, donc ? C'est ce que nous pensons dans la mesure où, à strictement parler, la phénoménologie *herméneutique* des Épîtres pauliniennes est une exégèse textuelle. D'abord en un sens littéral : elle est l'examen d'un contenu et l'extraction d'une signification. Ensuite en un (double) sens technique : elle est une interprétation critique qui possède un certain recul historique et refuse un supranaturalisme facile d'une part ; elle constitue une lecture archi-scientifique se proposant d'analyser les phénomènes religieux rencontrés dans les textes avec humilité d'autre part. Ce qui donc fait de la phénoménologie herméneutique des Épîtres pauliniennes une exégèse à part entière, c'est qu'elle intègre les acquis de la méthode historico-critique et son rapport à la fois critique et intime – théologique – à la *Sache* du texte. Nous y reviendrons.

3) Heidegger refuse également de livrer une simple « considération historique » (GA60, 67). Qu'est-ce à dire ? Avant tout qu'une phénoménologie herméneutique n'a rien à voir avec ce qui prendra plus tard le nom d'*Historie*, en contraste avec la *Geschichte*. L'histoire monumentale n'est pas même le point de départ, puisqu'elle considère les faits dans leur factualité brute qui, paradoxalement, est déjà construite ou dérivée de leur facticité. Certes, les considérations historiques ne sont pas totalement dénuées d'intérêt. Il faut savoir quels événements ont eu lieu à telle date et en tel lieu pour *expliquer* pourquoi Paul rédige telle Épître et effectue tel périple. Mais ces données ne permettent pas à elles seules de *comprendre* ce que Paul dit et *comment* il le dit. Ainsi, l'étude de l'historicité vécue du texte et des événements qui y sont relatés ne doit pas être confondue avec la simple relation de données matérielles articulées selon une logique dont l'unique cohérence est chronologique ou

¹ Sur ce point, cf. J.-M. Tétaz, « Dogmatik », in *EPr*, p. 370.

thématique. Si la critique heideggérienne vaut pour les considérations historiques en général, elle vise dans le contexte de notre cours une *certaine* histoire des religions. Non pas celle de la RGS, dont on a commencé à montrer qu'elle était dans l'ensemble jugée positivement, mais celle d'une *Religionswissenschaft* qui se targue d'être tout à la fois historique et phénoménologique alors qu'elle n'est en réalité ni l'une ni l'autre. Nous faisons ici référence à une pensée comme celle de Friedrich Heiler, implicitement critiquée par Heidegger dans les *Grundprobleme* du WS 1919/1920. Heiler, on le sait, est l'auteur d'une thèse remarquée sur la prière, *Das Gebet*, soutenue à l'Université de Munich en 1917 et parue sous une forme remaniée en 1918,² dans la foulée de l'*opus magnum* de Rudolf Otto, *Das Heilige*.³ C'est sans doute en écho à la seconde édition enrichie de 1920 que Heidegger confie à ses étudiants : « On peut aujourd'hui écrire les livres les plus épais sur la prière, sans même voir seulement *un* problème sérieux ; mais on a la chance de devenir un "grand" historien de la religion [*Religionshistoriker*], car la science se mesure à l'aune de la quantité de littérature citée » (GA58, 49).⁴ Ces lignes réprobatrices illustrent ce que représente une considération historique dans le champ de l'étude de la religion. En résumé, ce qu'il manque fondamentalement aux considérations historiques, c'est une dose de *philosophie*.

4) En quatrième et dernier lieu, Heidegger exclut de livrer une méditation religieuse sur les Épîtres pauliniennes. Ici, la raison du rejet est plus évidente : la forme de la méditation religieuse s'accorde mal avec les ambitions d'un cours universitaire qui, par ailleurs, vient d'esquisser pendant plusieurs séances les grandes lignes d'un discours de la méthode. Les notes de 1916–1919 témoignent de l'importance que Heidegger accorde aux phénomènes de la méditation et de la contemplation dans son analyse de la mystique médiévale et de la piété selon Schleiermacher (GA60, 336, 320). Il n'en reste pas moins que ces phénomènes sont encore trop doctrinaux pour prétendre exprimer le vif de la vie religieuse (GA60, 315). Cela peut apparaître étrange en regard du tour que prendront les travaux tardifs, où la *Besinnung* recouvre un sens absolument positif (GA7, 45–70). Mais voyons que l'influence de la méthode historico-critique est à nouveau latente. Si aucun représent-

²F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, München, Dissertation, 1917 ; *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München, Reinhardt, 1918.

³K. Lehmann (« Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger », p. 141) présente à tort Heiler et Otto comme deux « ennemis » identiques pour Heidegger. L'opinion que Heidegger avait d'Otto était bien plus nuancée, comme le montre l'esquisse de recension consacrée à *Das Heilige* dans les notes de 1916–1919. Cf. GA60, pp. 332–334. Cela ressortit peut-être au fait qu'Otto était lui-même un membre de la RGS, qu'il avait rejoint tardivement en compagnie de W. Heitmüller.

⁴Heidegger exagère à peine lorsqu'il parle de l'épaisseur du livre de Heiler : la première édition comptait 476 pages, tandis que celle de 1920 en comptait 558. L'augmentation est principalement due à un ajout de littérature secondaire, point que relève Heidegger ici, nous assurant que c'est bien de Heiler qu'il s'agit.

ant de la théologie libérale n'a jamais exprimé de griefs contre la formule de la méditation religieuse en tant que telle, tous ont choisi d'en faire un objet d'étude plutôt que de s'y exercer. C'est très exactement la position de Heidegger dans ses écrits philosophiques.⁵

Ni réflexion dogmatique, ni analyse exégétique, ni considération historique, ni méditation religieuse, l'entreprise heideggérienne se présente plus modestement comme un « guide vers le comprendre phénoménologique », un moyen de s'instruire à son propos (GA60, 67). Que l'analyse des Épîtres pauliniennes puisse constituer une *Anleitung* au comprendre phénoménologique est une déclaration qui ne doit pas être sous-estimée. C'est encore la preuve du rôle matriciel de la vie religieuse dans la pensée du jeune Heidegger. Non pas seulement car elle représente le paradigme historique le plus profond de centration sur le monde du soi (GA58, 61) – ce qui, en soi, est déjà remarquable –, mais parce qu'elle possède une fonction proprement méthodique : elle est le terrain d'étude et d'exercice privilégié de qui veut apprendre à décrypter le phénomène originaire de la vie.

Apparition précoce de la notion de « précompréhension »

^[67] Ce croisement méthodologique stratégique entre exégèse biblique *et* phénoménologique est renforcé par l'idée selon laquelle la « spécificité du comprendre propre à la phénoménologie de la religion est d'acquérir une précompréhension » permettant de se ménager une « voie d'accès originelle » aux phénomènes religieux consignés dans les textes néotestamentaires (GA60, 67). Ne doit-on pas s'étonner de la présence de la notion de *Vorverständnis*, déjà prise en un sens technique, que le théologien Bultmann rendra célèbre tout en reconnaissant son appartenance au lexique heideggérien ? Les commentateurs ne cessent de répéter que Bultmann emprunte ce terme à *Sein und Zeit* ou, à la rigueur, qu'il s'en fait une idée dès les débuts de sa collaboration avec Heidegger lors de l'arrivée de ce dernier à Marburg en 1923. Soit. Mais ce constat appelle tout de même quelques précisions. Tout d'abord, notre cours montre que la notion de précompréhension apparaît chez Heidegger dès 1920 en lien avec sa phénoménologie de la religion. Elle est en quelque sorte la forme optimisée des notions de préconcept (*Vorgriff*) et de préfiguration (*Vorzeichnung*) qui apparaissent ici et là dans les enseignements précédents ainsi que dans la recension de la *Psychologie* de Jaspers. Ensuite, soulignons en écho à ce que vient d'être dit que, si Bultmann s'approprie si volontiers la notion de *Vorverständnis*, c'est peut-être bien car elle naquit dans le giron de la

⁵ Des écrits philosophiques (textes, cours, séminaires, conférences, etc.) qui peuvent ici être distingués de sa correspondance, en particulier avec sa femme ainsi qu'avec Blochmann. Celle-ci démontre qu'un certain type de méditation faisait déjà partie de sa réflexion privée en général et de son appréciation de la religiosité en particulier.

Religionsphänomenologie et que Heidegger a pu en faire encore usage *dans ce même cadre* lors de sa participation aux séminaires d'exégèse conduits par le théologien entre 1923 et 1927.⁶

Le *Vorverständnis* est la marque de fabrique de la phénoménologie *herméneutique*. Étant donné l'origine théologico-religieuse de l'herméneutique elle-même, il n'est pas étonnant de voir la notion acquérir un statut propre dans l'*EPR*. Heidegger entend développer ici une *compréhension* du NT qui puisse à la fois offrir un regard neuf sur ce texte et permettre à la méthode phénoménologique de se renouveler. Certes, la notion de précompréhension n'est pas vraiment thématifiée dans notre cours, mais on peut se faire une idée de sa portée en lisant ce qu'en dit le théologien en rapport avec le NT – tout en restant bien sûr conscient des limites d'une telle entreprise.⁷

Pour Heidegger comme pour Bultmann, le *Vorverständnis* en tant que concept entre en jeu dès lors qu'on prend assez de recul par rapport à son objet d'étude : « Toute interprétation compréhensive a pour présupposé une *relation vivante et préalable à la chose* ». ⁸ Heidegger est sûrement le premier à tirer les conséquences radicales de ce cercle herméneutique : le questionnement et le comprendre qu'il vise ne sont pas même pensables en dehors d'une telle relation. Or, l'exercice de lecture du NT permet d'établir ce constat fermement, car la relation vivante à la chose est rarement plus forte et plus saillante que dans le rapport de l'interprète à son texte, de l'exégète à ses Écritures. Aussi biaisée et partisane qu'elle puisse paraître, cette idée nous semble s'imposer en ce qui concerne le jeune Heidegger comme en ce qui concerne Bultmann. Peut-on seulement imaginer s'avancer vers le NT vierge de tout savoir, même intuitif ? On possède toujours déjà une certaine familiarité avec les mots, avec le langage, avec le monde et avec soi-même. Cela seul justifie de parler de précompréhension. Qu'en est-il dans le cas d'un philosophe et dans celui d'un théologien ? La question est disputée. Heidegger et Bultmann n'y apportent pas de réponse définitive, mais ils admettent volontiers que l'un et l'autre ont affaire à des *événements* qu'ils s'efforcent de saisir comme des événements *historiques*, et qu'en cela, ils possèdent une « précompréhension des possibilités historiques au sein desquelles ces événements acquièrent leur signification propre ». ⁹

Peu importe, donc, que l'exégète soit croyant ou athée s'il parvient à prendre conscience de l'intelligence préalable avec laquelle il s'avance vers les textes. Les interprétations seront toujours différentes et même contradictoires, car il appartient

⁶ Cf. B. Jaspert (Hg.), *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren, 1921–1951*, Marburg, Elwert, 1996.

⁷ Cf. R. Bultmann, « Zur Problem der Entmythologisierung », in H.-W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos*, Hamburg, Reich & Heidrich, 1952, pp. 179–208 ; « Das Problem der Hermeneutik » [1950], in *Glauben und Verstehen*, Bd. II Tübingen, Mohr-Siebeck, 1958, pp. 211–235 ; « Ist voraussetzungslose Exegese möglich ? » [1957], in *Glauben und Verstehen*, Bd. III, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1960, pp. 142–150. Le *Vorverständnis* fut sévèrement critiqué par Barth dans son essai sur Bultmann (1952) ainsi que dans la *Kirchliche Dogmatik* (III/2).

⁸ R. Bultmann, « Das Problem der Hermeneutik » [1950], p. 227.

⁹ *Ibid.*, p. 231.

au texte de tenir en réserve une multitude de sens. De même, les résultats de l'exégèse ne seront pas utilisés à des fins identiques par tel ou tel commentateur. Cela n'empêche pourtant pas l'unité relative de la démarche. La prise de conscience de nos *Vorverständnisse* ouvre la voie à la compréhension du texte biblique et empêche de le considérer comme un « *compendium* de principes dogmatiques ». ¹⁰ Le comprendre phénoménologico-herméneutique consiste, pour ainsi dire, à troquer une précompréhension inauthentique contre une précompréhension authentique. Aussi la précompréhension forme-t-elle le *Bezugssinn* de l'exégèse, l'intentionnalité propre à l'exégète, qui permet de se relier le plus sûrement au *Gehaltssinn* du texte, c'est-à-dire au monde du NT, et qui peut, à certaines conditions, donner d'accéder à son *Vollzugssinn*, soit la manière dont les proto-chrétiens ont rencontré Dieu et l'ont éprouvé dans leur existence même.

La précompréhension fondamentale de la compréhension du NT est ainsi celle que nous avons de nous-mêmes. Parce que les textes néotestamentaires mettent en scène des *expériences vécues*, ils distillent une pléthore de sens qui nous concernent de quelque manière. Il existe donc une communauté herméneutique entre le texte biblique et son lecteur quel qu'il soit. La mise au jour de nos précompréhensions permet d'éclairer cette communauté et d'en développer une interprétation qui nous rapproche aussi bien de nous-mêmes que du signifiant ultime qu'on peut considérer être Dieu.

En marge de cette idée, il est important de souligner que le *Vorverständnis* n'a aucune prétention normative. Il n'est pas une façon de déterminer par avance ce que le texte cherche à nous dire en fonction de ce que nous en attendons. Par où s'éclaire son lien à l'indication formelle. En effet, la précompréhension suscite l'interprétation et le dévoilement des sens du texte sans pour autant les fixer. Dans la mesure où l'interprétation du NT devrait toujours être guidée par une *question* et non par une affirmation, la précompréhension se découvre, à l'instar de l'indication formelle, une catégorie sans préjugé. En prendre conscience et travailler à son élaboration interrogative permet de sortir de la « partialité des points de vue auxquels je risque toujours, consciemment ou inconsciemment, de m'arrêter ». ¹¹

Dans le même esprit, Bultmann explique que la précompréhension est la pièce centrale d'une herméneutique biblique qui vise à consolider l'intelligence croyante des Écritures, à « la ramener continuellement à elle-même », c'est-à-dire à lui permettre de s'approprier sa « propre signification » existentielle qui n'a rien d'une vérité générale ou d'un dogme reçu. ¹² Il est somme toute concevable que des théologiens tels que Karl Barth ou Helmut Thielicke ait pu reprocher à Bultmann et donc indirectement à Heidegger d'introduire, avec cette réflexion, la cause de la philosophie dans l'exégèse biblique. Les bonnes intentions de la précompréhension n'en viennent-elles pas à nuire, non seulement à l'exégèse croyante ou confessante, mais à l'exégèse phénoménologico-herméneutique elle-même ? N'y a-t-il pas un risque

¹⁰ *Ibid.*, p. 233.

¹¹ R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris, L'Orante, 1963, p. 74.

¹² R. Bultmann, « Zum Problem der Entmythologisierung » [1952], pp. 188–189.

d'affaiblir la puissance expressive du message en le rapportant d'abord et constamment à soi ? Peut-être pas si, comme le veut Heidegger, la précompréhension est et reste une « voie d'accès originelle » et rien que cela (GA60, 67). *Ce que l'exégète peut être amené à découvrir doit être dissocié de comment il est amené à le découvrir.*

Une alliance inédite : phénoménologie herméneutique et histoire des religions

¹⁶⁷¹ Heidegger appelle expressément à ce que la question de la précompréhension soit travaillée dans le cadre de l'histoire des religions et inversement. Autrement dit, la « méthode *religionsgeschichtlich* » doit « s'éprouver elle-même critiquement » afin de produire des analyses susceptibles d'accompagner la démarche phénoménologico-herméneutique et peut-être même de la compléter (GA60, 67). Et inversement : la phénoménologie herméneutique doit honorer sa dette à l'endroit de la scientificité vivante qui caractérise la méthode historico-religieuse et prouver qu'elle est digne de se réapproprier le matériel qu'elle met à disposition. Néanmoins, il n'est pas certain qu'on puisse espérer une synthèse au sens propre. Si l'on peut voir dans la phénoménologie herméneutique et l'histoire des religions deux tangentes qui se touchent sans se couper, il est exclu d'envisager leur fusion. Elles y perdraient l'une et l'autre en amplitude, et le mélange de leur approche respective finirait par briser cette éphémère unité. Ainsi, l'articulation proposée par Heidegger est d'un genre bien spécifique. Conscient de la précompréhension qui guide sa propre entreprise philosophique, il n'appelle pas à un mariage en bonne et due forme mais à un genre inédit d'alliance basée sur une vertu commune, l'*humilité* du chercheur, et un intérêt commun, la *probité* du travail interprétatif.

Derrière ces deux qualités se cache ni plus ni moins que la question de la *vérité*. Non pas telle vérité historique (vérité grecque, johannique, etc.), mais la *vérité de l'historique* ou l'*être-vrai*, qui transcende toutes les conceptions philosophiques, théologiques et religieuses de la vérité en même temps qu'elle en constitue la cellule souche. Avec l'histoire des religions au sens noble, Heidegger a trouvé le plus fidèle compagnon de la phénoménologie herméneutique. Il n'est pas question de cacher les doutes et les critiques qu'il nourrit à l'endroit de ce puissant courant, mais il est impossible de saisir la portée de ses lectures pauliniennes sans considérer cette alliance. Puisque celle-ci est, nous l'avons dit, d'un genre inédit, il n'est pas inutile de préciser comment elle s'institue en droit avant de voir comme elle se noue en fait. Pour ce faire, nous devons commencer par étudier le rapport de la phénoménologie à l'exégèse historico-critique dont les méthodes de la RGS sont directement issues. La meilleure façon de remplir cette tâche nous a semblé de détailler les sept principes canoniques de la méthode historico-critique formulés par Jean Zumstein¹³ et de les

¹³J. Zumstein, « Bible », in *EPr*, p. 123.

rapporter systématiquement aux lignes directrices de la phénoménologie herméneutique.

1) Le texte biblique doit perdre au moins temporairement son statut de texte sacré afin de pouvoir être étudié de manière identique à tout autre texte littéraire selon les méthodes en usage dans les sciences littéraires et historiques. Ce principe, également appelé « axiome de Semler », Heidegger le fait sien puisqu'il écarte d'emblée de livrer une réflexion dogmatique ou une méditation religieuse à partir des Épîtres pauliniennes. Il signifie par là que, dans le cadre d'une phénoménologie herméneutique, l'étude de la religiosité proto-chrétienne qui transparait dans les textes ne supporte pas le biblicisme. La *textualité*, phénoménalité propre du NT, prime sur le caractère sacré des Écritures.

2) Les méthodes mises en œuvre par le courant historico-critique sont *empruntées* aux sciences littéraires et historiques, et elles ne possèdent pas de caractère spécifiquement théologique au sens de la dogmatique et de l'apologétique. Heidegger le dit ici même : « La méthode de la théologie tombe en dehors du cadre de nos considérations » (GA60, 67). Il n'est pas question que la lecture phénoménologico-herméneutique du texte néotestamentaire soit déterminée par un quelconque a priori théologique.

3) L'enquête historico-critique est guidée par le souci de l'établissement de la *vérité historique*. Nous venons d'en parler à l'instant en précisant que, pour Heidegger comme pour l'histoire des religions, cette vérité historique est plus profondément *vérité de l'historique* ou de l'histoire que l'être lui-même est. Ainsi, les méthodes historico-critiques et phénoménologico-herméneutique ont en commun de viser le sens originel des textes, au risque de contredire la tradition. Nous reviendrons plus bas sur cet aspect en considérant le rôle ambigu d'Augustin et de Luther dans la lecture proto-heideggérienne du NT en général et de Paul en particulier.

4) Pour que les analyses de la méthode historico-critique soient reconnues comme « scientifiques », il leur faut satisfaire à quatre critères : a) délimiter un champ d'observation – Heidegger va bientôt justifier les raisons pour lesquelles il choisit les textes pauliniens et parmi eux certaines Épîtres plutôt que d'autres ; b) donner une claire description des procédures d'analyse permettant de montrer comment se débarrasser des préjugés les plus prégnants – le discours de la méthode heideggérienne s'est déployé au sein de quatre longs chapitres qui en font office ; c) la méthode utilisée doit être appropriée à l'objet étudié – ici, les apparences ne parlent pas en faveur de la phénoménologie herméneutique, mais en tant qu'elle cherche le sens historique d'expériences vécues, celle-ci va pourtant se révéler adéquate à l'analyse de textes néotestamentaires ; d) le travail mené au moyen de la méthode historico-critique doit être vérifiable – c'est une condition à laquelle achoppe la phénoménologie herméneutique dans la mesure où elle ne cherche pas à prouver quoi que ce soit. Toutefois, son principe en la matière pourra être défini comme celui de la *répétabilité* : cette analyse doit pouvoir être reproduite en d'autres circonstances selon des méthodes identiques et conduisant à des résultats identiques ou

presque.¹⁴ Dans ce cas, la phénoménologie herméneutique satisfait à ce quatrième critère dans la mesure où la religion n'est pas son seul et unique lieu d'exercice, même si c'est là qu'elle semble exceller.

5) La méthode historico-critique doit faire consensus par voie discursive. La solidité de son argumentation et la clarté de ses analyses sont prépondérantes. La phénoménologie herméneutique n'est pas inquiétée par la question de sa consistance théorique. Quant à la clarté de ses analyses, il en va peut-être autrement. Mais peut-on attendre autre chose d'une discipline naissante ? En tout cas, parvenir à la clarté au sens d'une *Erhellung*, c'est-à-dire d'une élucidation, est bien l'un de ses principaux objectifs.

6) Parce qu'elle a la prétention d'être *scientifique*, la méthode historico-critique se doit d'être *ouverte*. Cette ouverture se manifeste doublement. D'une part en tant que, dès ses origines, elle a mis en œuvre des procédures analytiques diversifiées – ainsi en va-t-il de l'entreprise heideggérienne qui fait appel à l'*organon* commun de la phénoménologie et de l'herméneutique (réduction, description, variation, destruction, etc.) comme à celui de l'histoire des religions (historicisation, comparaison, examen philologique, recours à la tradition) – quoiqu'elle estime nécessaire de les critiquer. D'autre part en tant que, tout au long de son histoire, elle a actualisé ses moyens d'investigation en fonction des avancées des sciences de l'esprit. Il est ici plus difficile de se prononcer étant donné que la phénoménologie herméneutique mise en œuvre dans notre cours sera rapidement abandonnée. Cependant, quiconque voudrait se la réapproprier aujourd'hui en respectant l'esprit serait amené à prendre en compte les décennies de recherches qui nous séparent de sa première formulation, du moins ce qui en celles-ci s'avère déterminant pour son propos. Ainsi, de la même façon que la méthode historico-critique est partie de la philologie pour enrôler progressivement la critique textuelle, la critique des sources, la critique historique, l'histoire des religions, etc., il serait logique que la phénoménologie herméneutique de la religion, si elle réapparaissait ici et maintenant, prenne en compte le développement de la phénoménologie, celui de l'herméneutique, mais également celui de l'exégèse, de la théologie, de la science historique, de la sémiotique, etc. Elle est en tout cas conçue pour cela.

7) Le dernier principe de la méthode historico-critique a trait à la nécessité d'un processus de *distanciation*. Bien qu'elle fasse *problème*, cette distanciation n'entrave pas la recherche, pas plus qu'elle ne l'affaiblit. Au contraire, elle est la condition *sine qua non* de toute approche du NT qui se respecte. Sans mise à distance de l'objet à décrire et à interpréter, toute analyse s'avère impossible. Ici, la phénoménologie herméneutique formule sa propre théorie de la distanciation à travers

¹⁴Précisions que cette répétabilité est plus fondamentalement *itérabilité*, au sens où la répétition implique toujours une différence qui s'explique par la *différence* scripturaire qui loge au sein des textes considérés. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre étude : « L'appel, le rappel et la différence scripturaire. Langages religieux et phénoménologie », in G. Jean & Y. Mayzaud (éds.), *Le langage et ses phénomènes*, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 201–220, mais aussi à l'introduction et à la conclusion du présent travail.

l'indication formelle. Cette dernière met entre parenthèses la dimension d'interpellation *directe* du texte pour se concentrer sur son caractère d'interpellation *indirecte*. Comment les proto-chrétiens ont-ils été appelés ? Telle est la question primordiale, qui diffère de celle de savoir si la phénoménologie herméneutique peut réveiller la religion, et qui *diffère* effectivement – en un sens temporel cette fois – cette même question. Certes, l'histoire de l'œuvre heideggérienne démontre que cette question n'a pas seulement été différée, mais qu'elle est en quelque sorte tombée dans l'oubli. Que Heidegger n'ait pas souhaité relever les défis de la phénoménologie herméneutique de la religion qu'il a un temps projetée n'interdit pas de ressusciter ces défis et de les affronter en étant à la fois inspiré par son exemple et ancré dans le présent.

Cette brève séquence a permis de montrer en quoi les principes de la méthode historico-critique trouvent un écho dans la phénoménologie herméneutique, en sorte qu'on peut affirmer que cette dernière *est* une méthode historico-critique, et que la méthode historico-critique *se fait* phénoménologico-herméneutique dans le cadre de l'analyse heideggérienne. Maintenant, une approche généalogique de cette alliance exige de préciser que, si l'exégèse heideggérienne est dépendante du courant historico-critique depuis ses commencements jusqu'à ses plus récents développements, elle trouve, sans jamais le dire trop clairement, son centre de gravité dans la théologie libérale protestante et plus particulièrement dans les vues de la RGS. Pour s'en convaincre une première fois, nous pouvons nous référer au texte de Gunkel suscité par la publication en 1904 du recueil de conférences de Max Reischle *Theologie und Religionsgeschichte*.¹⁵ Ce compte-rendu recèle en effet le plus vieux programme de la RGS :

« Dans son souci de connaissance, la recherche *religionsgeschichtlich* veut prendre pleinement au sérieux le fait que la religion, y compris la religion biblique, comme tout ce qui est humain, a son histoire. La vie de l'humanité est histoire, vivacité prodigieuse, tout immense, 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 *religionsgeschichtlich* [...] tient ainsi également dans cette attention constante à la cohésion historique de chaque manifestation religieuse ; nous demandons ainsi sans cesse : pourquoi cette manifestation est-elle apparue à tel moment et pas à tel autre ? Qu'est-ce qui a pu la devancer pour faire en sorte qu'elle se présente ainsi ? Comment s'entretiennent en général de telles manifestations ? [...] ».¹⁶

En dépit du déterminisme litigieux qui le traverse, ce programme trouve des prolongements dans la phénoménologie herméneutique heideggérienne. Cela vaut avant tout du recentrement sur l'histoire et sur l'historique, sésame de la compréhension des textes bibliques et plus particulièrement néotestamentaires.

Cette dimension de la relation de la phénoménologie herméneutique à la RGS sera bientôt précisée. En attendant, remarquons qu'elle a été largement sous-estimée

¹⁵ Cf. M. Reischle, *Theologie und Religionsgeschichte: fünf Vorlesungen, gehalten auf dem Ferienkurs in Hannover in Oktober 1903*, Tübingen, Mohr, 1904. Ouvrage recensé par Hermann Gunkel in *Deutsche Literaturzeitung*, 25, 1904, col. 1100–1110.

¹⁶ H. Gunkel, « Rez. v. M. Reischle, *Theologie und Religionsgeschichte* » [1904], col. 1109.

par la recherche.¹⁷ À tort. Car comme l'a récemment écrit Johannes Schaeber, lire Heidegger «dans le contexte de sa jeunesse et de l'histoire de la théologie et de l'Église du XIX^e et du début du XX^e siècle ouvre un champ interprétatif aussi vaste qu'inédit».¹⁸ Comment a-t-on pu négliger si longtemps cette déclaration consignée dans la *Vita* de 1922: «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» (GA16, 41)? Témoignage éclatant du fait qu'il était de quelque manière *lié* à la RGS et que sa philosophie de la religion s'est en partie construite dans un dialogue – crypté – avec celle-ci. Se tourner vers cette École était peut-être un moyen de faire de la théologie sans avoir à se préoccuper de la *méthode théologique* à proprement parler; méthode qui n'était pas l'objet premier de ses recherches et dont il ne pouvait pas traiter directement dans son cours.

Ceci dit, il est tout de même remarquable que notre philosophe déclare que le «comprendre phénoménologique ouvre une nouvelle voie pour la théologie» (GA60, 67). Peut-être s'agit-il d'un écho à la fin du § 11 du cours *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, évoquant la «nécessité d'une confrontation principielle avec la philosophie grecque et la défiguration de l'existence chrétienne à travers elle», et ce dans le but de mettre en lumière «l'idée véritable de philosophie chrétienne» ouvrant elle-même la «voie vers une théologie originaire» (GA59, 91).

Qui devait accompagner Heidegger dans cette voie? D'après le cours du SS 1923, le «compagnon» de route fut Luther (GA63, 5). Toutefois, le nom de Luther n'est-il pas ici une métaphore de l'ensemble de la théologie protestante? C'est ce que nous espérons montrer. Cette hypothèse se fonde sur les écrits heideggériens eux-mêmes. Dès le cours du KNS de 1919, nous apprenons que la plus importante tâche de la philosophie comprise comme «science originaire» (*Urwissenschaft*) devait être de prendre la mesure du «rôle que l'historique joue au sein de cette science» (GA56/57, 26). Or, enchaîne Heidegger, seule la «théologie néo-protestante» a opéré une percée dans cette direction en reconnaissant que l'historique est «codonné de quelque manière dans l'essence du christianisme elle-même» (GA56/57,

¹⁷Les commentateurs de Heidegger n'ont que rarement souligné l'existence et la nature de cette relation. Lorsqu'ils l'ont fait, ils s'en sont très souvent tenus à des constats assez simples, pour ne pas dire simplistes. Relevons quatre exceptions, à la limite: T. Kiesel dans son *Genesis* (1993) et dans sa contribution au *Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life* (2010); J. A. Barash dans *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* (1988, 2003, 2010); M. Zaccagnini dans *Christentum der Endlichkeit* (2003); et J. Schaeber dans «Martin Heideggers "Herkunft" im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts», *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. I, *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 2004, pp. 159–184. Toutefois, dans la mesure où elles ne s'ancrent pas assez profondément dans les textes heideggériens et encore moins dans les textes de la RGS, les remarques de ces commentateurs s'en tiennent essentiellement au niveau de la suggestion et n'atteignent donc jamais celui de la démonstration.

¹⁸J. Schaeber, «Martin Heideggers "Herkunft" im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts», p. 184.

26). En parlant de théologie néo-protestante, il fait incontestablement référence, non seulement à l'École de Ritschl ou à la RGS, mais à leur maître à tous, l'initiateur du *Neuprotestantismus* : Schleiermacher. C'est ce dont nous assure le cours du SS 1919, dans lequel nous lisons que c'est le Prince de l'Église qui « a découvert le christianisme primitif » (GA56/57, 134). Cette déclaration est capitale. En attribuant la paternité de la découverte de l'*Urchristentum* à Schleiermacher, Heidegger reconnaît que seule la pensée qui se revendique de lui a pris la mesure de l'historique dans la religion et peut encore en comprendre le sens et l'enjeu dans le cadre de la recherche d'une théologie originaire (GA60, 322, 331–332). Par où s'entendent ses références à Ritschl, Harnack, Herrmann et la RGS. Tous entretiennent une dette à l'égard de Schleiermacher, et tous s'inscrivent d'une manière ou d'une autre dans ses pas en développant son programme en différentes directions. Le néo-protestantisme ne représente pas le salut de la théologie ou de la philosophie, mais il sonne le réveil de l'une comme de l'autre. Les analyses phénoménologico-herméneutiques des Épîtres pauliniennes vont bien sûr différer de ce que Ritschl, Harnack, Herrmann et la RGS ont pu en dire : « Parce que le christianisme primitif ne connaissait pas l'histoire des religions » et « ne tirait la conviction de sa foi que de l'*extra Christum nulla salus* », il est impossible que la « comparaison historico-religieuse » ait le dernier mot (GA59, 22).

Être à l'écoute de l'expérience vécue proto-chrétienne requiert certes d'analyser avec distance scientifique les contextes historiques dans lesquels elle s'est accomplie, mais plus encore de comprendre *comment elle s'est comprise*, par rapport à ces contextes et surtout par rapport à elle-même. La question n'est donc pas seulement : comment le christianisme primitif s'est-il situé dans l'histoire ? ; mais : *comment s'est-il éprouvé lui-même en tant qu'histoire naissante et vivante ?* En bref, le néo-protestantisme tel qu'il se présente sous les traits du courant de la critique des sources et de l'histoire des religions a ses propres limites exégétiques. Celles-ci sont à leur tour des limites théologiques et donc philosophiques. Lorsqu'ils n'étaient pas influencés par Hegel comme Strauss, Baur ou bien certains membres de la RGS (GA58, 95), les représentants de la méthode historico-critique n'avaient souvent qu'une mince formation philosophique. La phénoménologie herméneutique des Épîtres pauliniennes commence avec l'histoire des religions, elle avance avec elle, mais s'avance sur des terrains qui n'ont pas été vus par elle en raison d'une méthode parfois trop rigide. Trop historique pour tracer l'historique jusque dans les tréfonds de l'expérience vécue, trop critique pour reconnaître que les textes sont avant tout vivants et le restent indépendamment de toute chronographie. L'alliance entre phénoménologie herméneutique et histoire des religions possède donc son propre traité, dont les règles sont fixées par Heidegger lui-même. Outre celles que nous avons dégagées plus haut, il en est une, absolument cardinale, qui consiste à soutenir que c'est maintenant à la phénoménologie herméneutique que revient le rôle qui était autrefois assigné à l'histoire des religions. À la fin du XIX^e siècle, la *Religionsgeschichte* devait ouvrir une nouvelle voie pour la théologie. Au seuil des années 1920, c'est le « comprendre phénoménologique » qui est semble-t-il voué à remplir cette tâche (GA60, 67).

Précision quant au rayon d'action de l'indication formelle

^{167]} Ouvrir une nouvelle voie pour la théologie est une chose, atteindre à une « compréhension ultime » en est une autre (GA60, 67). Aussi Heidegger opère-t-il une nette séparation entre le comprendre phénoménologique, éventuel préalable à une nouvelle théologie, et un *letzte Verständnis* qui ne peut relever que d'un « authentique vivre religieux » (GA60, 67). L'« indication formelle », qui est l'outil principal du comprendre phénoménologico-herméneutique, « renonce à cette compréhension ultime » (GA60, 67) ; quand bien même, T. Kisiel l'a montré, elle se caractérise par une certaine forme d'*ésotérisme*. C'est que ce dernier n'est pas religieux mais méthodique.

Il peut sembler étrange, voire paradoxal, de parler d'un ésotérisme méthodique en regard d'un instrument philosophique dont la tâche est précisément d'amener les concepts à la clarté. Mais, dans le mot employé, on n'entend pas résonner quelque idée théosophique mais bien le sens littéral : *est ésotérique ce qui exige une initiation pour être compris*. Ainsi s'explique le caractère introductif de l'indication formelle. L'opposition est évidente entre ce caractère introductif, initiatique de l'indication formelle, et la compréhension ultime de la religion dont parle Heidegger dans notre passage (GA60, 67). Si l'indication formelle renonce à l'idée d'une connaissance dernière, c'est parce qu'elle est placée au commencement du chemin et non à la fin. Elle n'est pas sa propre fin. Elle peut certes se proposer de nous accompagner sur le chemin qui y conduit, mais jamais elle ne saurait pénétrer avec l'interprète dans ce qu'on pourrait appeler le sanctuaire de la compréhension ultime.¹⁹

2. Paul et Luther – Luther versus Paul – du Paul de Luther à l'Ur-Paulus

^{167]} Suite à cette entrée en matière, Heidegger annonce que le premier texte néotestamentaire pris en vue sera l'Épître aux Galates (GA60, 67). Avant de l'« interpréter », un rappel s'impose quant à sa *Wirkungsgeschichte* : « L'Épître aux Galates avait une importance particulière pour le jeune Luther » (GA60, 67). Mais en amont, le

¹⁹ Soulignons qu'avec la séparation entre compréhension première, formelle-indicative, et compréhension dernière, purement religieuse, Heidegger réinscrit son propos dans le prolongement d'une note de 1919 : « Seul un rayon déterminé et rigoureusement méthodique. Pas de philosophie de la religion qui vole trop haut. Nous sommes au commencement, ou plutôt : nous devons revenir aux commencements authentiques, et le monde n'a qu'à patienter. Car, en tant qu'*homme religieux*, je n'ai pas besoin de la moindre philosophie de la religion » (GA60, 309). Il apparaît ainsi que, dans son esquisse précoce d'une phénoménologie de la conscience religieuse, notre penseur possédait déjà une certaine idée d'indication formelle.

philosophe relève l'égle importance de l'Épître aux Romains pour ce même jeune Luther (GA60, 67). La référence a une histoire.²⁰

1) Le 9 septembre 1919, Heidegger écrit à sa femme : « Depuis que j'ai lu le commentaire de Luther sur l'Épître aux Romains, bien des choses qui autrefois me tourmentaient et étaient obscures se sont éclaircies pour moi et m'ont fait l'effet d'une libération – je comprends le Moyen Âge et l'évolution de la religiosité chrétienne sous un jour tout à fait nouveau ; et des perspectives tout à fait nouvelles touchant à la problématique de la philosophie de la religion se sont ouvertes à moi » (HEB, 100). Ce témoignage dans l'intimité suggère l'impact de cette lecture en général et sur notre cours en particulier.

2) Dans le cours du WS 1919/1920, Heidegger travaille le problème de l'historique à partir de la notion de « source » et relate l'histoire suivante : « L'exemplaire personnelle de l'Épître aux Romains de Luther est resté longtemps enfoui, inaperçu, dans la Bibliothèque royale de Berlin. Un jour, on a prêté attention aux gloses marginales et on s'est rendu compte qu'il s'agissait des notes de Luther pour ses cours, cours qu'on était alors en mesure de reconstruire » (GA58, 204). En relatant cette histoire, Heidegger fait référence à l'édition du cours de Luther par Johannes Ficker,²¹ édition qu'il cite expressément dans une note datée d'août 1919. Il approuve alors les remarques de l'éditeur dans son introduction concernant la dépendance relativement profonde de Luther à la mystique médiévale en ce qui concerne son « monde de l'expérience intérieure » (GA60, 309).²² Ce lien entre le jeune Luther et la mystique a captivé Heidegger, au point qu'il a envisagé de rédiger un traité sur *Les fondements ontologiques de l'anthropologie du Moyen Âge tardif à la période théologique de jeunesse de Luther*.²³ Mais il est aussi ce qui l'incite à étudier les textes pauliniens indépendamment de Luther, la mystique concernée n'étant pas exempte de néo-platonisme, comme nous le verrons par la suite.

Naturellement, ce sont aussi bien les textes mêmes qui invitent à comprendre la figure de Paul indépendamment de Luther. Car à comparer leurs écrits, il apparaît que « Luther et Paul sont, d'un point de vue religieux, les opposés les plus radicaux » (GA60, 67–68). Avant d'apprécier ce jugement, rappelons que Luther se voyait lui-même comme un disciple de Paul : « Ego Christum amiseram illic, nunc

²⁰ À défaut de pouvoir s'attarder sur l'ensemble des faits – la bourse obtenue par Husserl auprès de W. Bell pour que Heidegger achète l'Édition d'Erlangen ; Jaspers se souvenant l'avoir observé travailler avec acharnement sur Luther ; Heidegger écrivant à sa femme, en 1920, ne plus pouvoir se passer de l'Édition d'Erlangen (HEB, p. 112), etc. –, nous revenons sur les plus marquants, qui se concentrent à la fin de l'été 1919. À propos de ces divers épisodes, cf. J. Van Buren, *The Young Heidegger*, p. 149.

²¹ Cf. J. Ficker, « Anfänge reformatorischer Bibelauslegung », in *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, Bd. I, Leipzig, 1908.

²² *Ibid.*, p. LXXXIII. Cf. notre PR&HT, pp. 187–188, p. 198.

²³ Des parties de ce travail, dont on ne sait s'il fut jamais vraiment entamé, devaient paraître dans la *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Voir la lettre de Heidegger à Rothacker datée du 20 octobre 1922 in *Dilthey-Jahrbuch*, 8, 1992, p. 192. Sur les suites de ce projet avorté, cf. C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther*, pp. 21–22, n. 6.

in Paulo reperi» (LWA 2, 414). L'Apôtre a représenté pour le jeune Luther une clé de lecture de l'ensemble du NT. Si l'on en croit Paul Althaus, Luther était même « si profondément paulinien » qu'il n'a pas réussi à apprécier les autres figures néotestamentaires à leur juste valeur, en particulier Jean.²⁴ Par là s'éclaire un premier aspect de la remarque heideggérienne d'après laquelle il existe des « connexions authentiques entre le protestantisme et Paul » (GA60, 68). Le catholicisme, pour sa part, a souvent favorisé Jean pour la spéculation permise par son Évangile, et retenu de Paul uniquement ce qui avait trait à la loi.

Paul fut pour le jeune Luther la borne indicatrice sur le chemin de l'émancipation et, de manière générale, « personne ne discutera le paulinisme de Luther ».²⁵ De manière générale oui, mais de manière particulière peut-être. Si les correspondances sont évidentes, la tradition protestante n'a pourtant cessé de se demander si les commentaires luthériens des Épîtres restituaient un Paul authentique ou si, au contraire, ils ne laissaient pas dans l'ombre des éléments essentiels de sa personnalité et de son message. La question est cruciale pour le jeune Heidegger, puisqu'en choisissant d'étudier les Épîtres comme autant de textes transcrivant des expériences vécues tout à fait singulières, il part en quête d'une image *historique* de l'Apôtre.²⁶ Puisqu'il est indubitable que Luther a *travaillé* la figure de Paul, le matériel que représentent ses exégèses doit être séparé des Épîtres elles-mêmes. Ce sont certes deux documents originels, mais deux documents originellement *distincts*.

Heidegger est donc conscient du risque qu'on court à ne lire Paul qu'à travers le prisme de Luther. Avant de revenir sur ce problème, demandons-nous comment il peut affirmer que « Paul et Luther sont du point de vue religieux les opposés les plus radicaux » (GA60, 67–68). Grâce à sa lecture des sources de première main, certes. Il suffit de mettre les documents en vis-à-vis pour voir se dégager deux images de Paul, voire plus. Mais il ne pouvait ignorer par ailleurs que cette question constituait un thème phare de la théologie de l'époque. La question de l'opposition entre Paul et Luther fut soulevée par les théologiens – exégètes ou dogmaticiens – tant catholiques que protestants-libéraux et les disputes furent aussi nombreuses qu'acharnées. Sur un ton apologétique, les premiers entendaient montrer que le vrai paulinisme était du côté de l'Église catholique et non de l'Église évangélique et donc discréditer la personne et l'exégèse de Luther.²⁷ Ce dernier ne pouvait pas être identique à Paul du point de vue de la religiosité, puisque Paul était un authentique *katholikos* et non un *sectator*. Cette polémique a-t-elle influencé Heidegger ? Le très jeune Heidegger peut-être ; celui qui se revendique dès 1917 du « christianisme libre » de Troeltsch (HRB, 42), c'est moins sûr. Pour cette raison, les racines de l'idée heideggérienne sont, nous semble-t-il, à situer dans l'autre source, en l'occurrence la théologie libérale protestante.

²⁴ Cf. P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, Gütersloh, Bertelsmann, ³1958, p. 13.

²⁵ *Ibid.*, p. 14.

²⁶ Ici, « historique » ne dit bien sûr pas l'exactitude de la pure factualité, mais la précision de la facticité.

²⁷ Cf. par exemple H. Denifle, *Luther et le luthéranisme* [1904], Paris, Picard, 1911.

Dans *Der Christ und der Sünde bei Paulus* (1897),²⁸ Wernle, emboitant le pas à Ritschl,²⁹ s'en prend à la conception protestante courante de l'histoire de l'Église selon laquelle le catholicisme serait un simple résidu du christianisme primitif et la Réforme réinstaurerait le paulinisme originel. La rupture de Luther avec le système du catholicisme ne se fonde pas sur l'idée d'un retour à Paul. Preuve en est : les textes montrent que le catholicisme est peut-être plus fidèle à Paul que Luther lui-même sur la question du péché. Tandis que Paul enseigne l'impeccabilité du Christ, le Réformateur rompt nettement avec ce postulat.³⁰ Heidegger ne semble pas dire autre chose dans son exposé de 1924, *Das Problem der Sünde bei Luther* : Luther comprend le péché et donc le rapport entre Dieu et l'homme d'une manière absolument originale (PSL, 33). Il y a des connexions avec Paul, des connexions originelles, mais qui s'établissent sur un plan autre qu'historique. Mais il ajoute également : « Pour élucider de quoi il retourne avec ce principe, on trouvera utile une remarque de Kierkegaard dans son *Journal* de 1852 sur le catholicisme et le protestantisme, dont le sens, en un mot, est le suivant : le protestantisme n'est que le *correctif* du catholicisme et ne saurait subsister seul comme régulateur, de même que Luther n'est Luther qu'en vertu du contexte spirituel fondamental du catholicisme » (PSL, 33). C'est une manière de renvoyer protestantisme et catholicisme dos à dos et de dire que le Paul de l'*Urchristentum* n'est ni celui de Thomas, ni celui de Luther. Que l'un et l'autre soient finalement parvenus à forger des images si différentes de Paul ne signifie qu'une chose : la religiosité de Paul était aussi différente de la religiosité thomiste que de la religiosité luthérienne.

Dans *Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums* (1917),³¹ Heitmüller prolonge la ligne interprétative de Wernle. Il n'y a rien dans l'histoire des religions qui permette d'affirmer que ce que Luther accomplit signifie la réinstauration du christianisme primitif et plus particulièrement du paulinisme originel. Paul n'est pas le premier Père de la Réforme, comme on veut couramment le faire croire dans la théologie piétiste du XIX^e. Heitmüller fonde son jugement sur des analyses historico-comparatives élémentaires : l'idée de sacrement, l'Église comme lieu supranaturel du salut, l'éthique ascétique, l'idée de justification, etc. sont autant de points qui séparent la religiosité de Luther de celle de Paul. Il n'y a que peu en commun entre l'expérience immédiate de la ferveur chez Paul et le piétisme réfléchi de Luther. Luther est plus évangélique que Paul, lequel se tient sous l'influence du judaïsme et de l'hellénisme. Voilà ce que nous apprend l'histoire des religions, et qui est une autre leçon pour la phénoménologie herméneutique. L'une et l'autre discipline se distinguent *ensemble* de la théologie classique, dogmatique et apologétique, en ceci que leur but n'est pas de dégager les traits communs entre Paul et Luther mais au contraire de souligner leur différence : pour mieux *comprendre* Paul,

²⁸ P. Wernle, *Der Christ und die Sünde bei Paulus*, Freiburg/Leipzig, Mohr, 1897.

²⁹ Cf. A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. II, *Der biblische Stoff der Lehre* [1874], Bonn, Marcus, 1889, p. 365 sq.

³⁰ La question est traitée par Wernle par le biais de Rm 7, exactement comme Ritschl.

³¹ W. Heitmüller, *Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums*, Marburg, Elwert, 1917.

pour mieux *comprendre* Luther et, finalement, pour mieux *comprendre* le rapport de Luther à Paul.

Après avoir pointé la différence de religiosité entre Paul et Luther, Heidegger revient à son affaire, l'Épître aux Galates. Dans le prolongement de ce qui vient d'être dit, il cite l'*In epistolam Pauli ad Galatas commentarius* de Luther datant de 1519 (LWA 2, 436–616) (GA60, 68). Si le cours sur Rm de 1515/1516 évoqué plus haut, édité par Ficker en 1908, incarne véritablement celui que les historiens et les théologiens ont nommé le jeune Luther, le commentaire de Ga invoqué ici marque l'espèce de tournant qui s'opère en Luther au seuil des années 1520. Certes, le texte concerné date de 1519. Il ne s'agit cependant plus d'un cours, mais bien d'un *commentaire*, lequel comporte quelques accents sentencieux que les cours de 1515–1517 – dont un cours sur Ga, suivant immédiatement celui sur Rm, dont nous allons reparler – n'ont pas. Aussi s'accorde-t-on à voir en l'année 1517 une ligne séparant le (tout) jeune Luther d'un autre Luther d'esprit plus mature entamant une œuvre davantage élaborée.

L'aspect massif et systématique de l'*In epistolam Pauli ad Galatas commentarius* explique probablement que Heidegger le déconseille (GA60, 68). Mais une autre raison est avancée, qui a des ramifications plus profondes. Il faut «se libérer du point de vue de Luther», dit Heidegger, car «Luther voit Paul par le truchement d'Augustin» (GA60, 68). Cette idée n'est pas neuve en théologie. Heidegger se range derrière les nombreux travaux historiques et théologiques qui ont souligné cette influence. Toutefois, il y voit pour sa part une raison de se détacher du point de vue luthérien plutôt que d'y rester fidèle. La question qui se pose est celle d'un certain néo-platonisme que Luther aurait pu hériter d'Augustin. L'ensemble du cours heideggérien du SS 1921 est consacré à montrer que, s'il y a bien chez Augustin quelques percées existentielles, elles sont contrebalancées et pour ainsi dire contaminées par les relents de philosophie hellénistique et de néo-platonisme qui ont infiltré et déterminé la patristique. Or, selon Heidegger, il n'est pas du tout certain que Luther soit parvenu à déceler clairement cette influence et à s'en prémunir. Parce que «Luther s'est tenu durant les années décisives de son développement sous la forte influence d'Augustin» (GA60, 159), il ne faut pas sous-estimer la question de la présence d'un certain mysticisme augustinien dans ses écrits.

Il apparaît que le rapport de Luther à Augustin fut très *libre*. Luther s'est certes «inspiré souvent littéralement de Saint Augustin, dont il emprunte jusqu'à la terminologie», mais il est improbable que le jeune Luther se soit rendu compte que ce qu'il écrit l'Évêque d'Hippone suppose fréquemment une «conception philosophique apparentée à du néo-platonisme» étant donné qu'il n'était pas familier de ce système philosophique.³² Il en résulte que la thèse d'un réalisme platonicien ou néo-platonicien hérité d'Augustin chez Luther n'a pu être qu'un *épisode* dans son développement, et non une *étape* dans l'évolution de sa pensée.³³ Tel est ce qui fait dire à Heidegger que «fait irruption chez Luther une forme *originale* de religiosité –

³²H. Strohl, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, Strasbourg, Dissertation, p. 169.

³³*Ibid.*, p. 167.

qu'on ne rencontre pas même dans la mystique » (GA60, 310). En disant cela, notre philosophe est extrêmement cohérent avec lui-même. En effet, en parlant d'une forme *originale* de religiosité, il signifie une radicale nouveauté et confirme donc l'opposition avec Paul de ce point de vue (GA60, 67–68).

Parallèlement, il juge que le jeune Luther « a ouvert une nouvelle compréhension du christianisme primitif » (GA60, 281–282). Suivant Ritschl et la RGS, Heidegger ne dit pas que Luther a réinstauré (*wiederherstellt*) ou renouvelé (*erneut*) le paulinisme, mais qu'il a inauguré une nouvelle compréhension du proto-christianisme. Or, l'un des traits les plus marquants de cette dernière est qu'elle rompt avec les interprétations platoniciennes et néo-platoniciennes de Paul développées dans les écrits patristiques (GA60, 281). Ainsi, tout indique que la dépendance de Luther à Augustin n'est que partielle. En mettant en valeur la nouvelle compréhension du proto-christianisme offerte par le jeune Luther, Heidegger souligne de nouveau la différence de Luther par rapport à Augustin comme par rapport à Paul. Cette *différence* n'empêche pas des connexions authentiques. Il s'agit simplement d'en prendre conscience et d'en tenir compte lorsqu'on envisage une phénoménologie herméneutique des Épîtres pauliniennes *via* la Tradition.

Cela dit, on en est droit de se demander dans quelle mesure cela ne remet pas en question la pertinence de la remarque heideggérienne. Si le jeune Luther rompt plus ou moins sciemment avec les interprétations platoniciennes et néo-platoniciennes des Pères, pourquoi continuer de soutenir que, du point de vue exégétique, ses travaux sur Ga sont trop dépendants de la lecture augustinienne de Paul et donc impropres à épauler la lecture phénoménologico-herméneutique de ses Épîtres (GA60, 68)? N'y a-t-il pas là une contradiction dans les termes? La réponse réside dans la distinction des écrits de Luther sur Ga. La remarque heideggérienne concerne principalement le *commentaire* de 1519 et non le *cours* de 1516/1517. Le *commentaire* de 1519 auquel se réfère expressément Heidegger n'a pas la même forme et les mêmes buts que le *cours* de 1516/1517. Le *commentaire* luthérien est largement influencé par le *commentaire* augustinien, tandis que le *cours* luthérien est très différent de ce même *commentaire* augustinien. Le *cours* sur Ga de 1516/1517 est écrit dans le prolongement du *cours* sur Rm de 1515/1516, ce dernier étant lui-même très différent du *commentaire* qu'Augustin a consacré à Rm. Les *cours* luthériens sur Rm et Ga semblent donc n'avoir en commun avec les *commentaires* augustinien des mêmes Épîtres que la forme consécutive de leur rédaction; tandis que le *commentaire* luthérien de Ga de 1519 adopte une forme plus proche des *commentaires* augustinien de Rm et Ga. Augustin n'est pas absent des *cours* de 1515–1517 mais Luther y fait référence aux écrits de piété et non aux écrits exégétiques. Certes, ces écrits de piété comportent eux-mêmes une forte dose de néo-platonisme, à l'image des *Confessiones*; mais on a montré plus haut avec Henri Strohl que Luther ne s'y arrête tout simplement pas.

De fait, le rapport de Luther à Paul en ce qui concerne Ga fut double : une lecture passablement vivante ou dynamique dans le *cours* de 1516/1517, une lecture plus sentencieuse et davantage marquée par le *commentaire* augustinien dans le *commentaire* de 1519. On se demandera à bon droit comment être convaincu que Heidegger a fait cette distinction. Tout d'abord, nous nous basons sur le texte de

l'*EPR* lui-même. Celui-ci dit d'une part que Ga fut, avec Rm, particulièrement significatif pour le jeune Luther (GA60, 67), et d'autre part que le commentaire de 1519 présente une lecture de Paul trop dépendante d'Augustin (GA60, 68). Il n'est pas besoin de forcer le propos pour voir qu'en réunissant Ga et Rm sous le signe du jeune Luther, il se réfère aux cours de 1515–1517, et qu'il en sépare nettement le commentaire de 1519. Si Heidegger a tant valorisé le cours sur Rm de 1515/1516, il ne pouvait avoir un avis si différent à propos du cours sur Ga de 1516/1517. Outre qu'ils se suivent dans le temps, ces deux cours font preuve d'une même verve. Cela justifie qu'en dépit de ses avertissements, Heidegger maintienne qu'il existe des «connexions authentiques entre le protestantisme et Paul» (GA60, 68). L'une d'entre elles ne réside-t-elle pas justement dans le fait que l'objectif des cours de 1515–1517 fut d'ouvrir une nouvelle compréhension du christianisme primitif (sans toutefois vouloir le réinstaurer) en s'expliquant avec le texte même ? Si tel est le cas, alors nous pouvons dire avec Harnack que «Luther, le plus conservateur des hommes, a brisé l'Église antique et donné un but à l'histoire des hommes»³⁴ : retourner au texte même, *sola Scriptura*.

Sur ce point, personne ne contestera que la phénoménologie herméneutique de Heidegger soit luthérienne. Or, ici, son être-luthérien consiste justement à se détacher du point de vue de Luther, sans pour autant qu'il soit question de l'éliminer. Le paradoxe de la situation se présente donc en ceci qu'on n'est jamais plus fidèle à Luther qu'en se passant de lui pour lire Paul.

La suite immédiate du cours confirme que la critique ne porte que sur le commentaire de 1519 et non sur le cours de 1517 :

«L'Épître aux Galates contient un récit historique [*historisch*] de Paul lui-même à propos de l'histoire [*Geschichte*] de sa conversion [*Bekehrung*]. Il s'agit du document originel concernant son développement religieux et aussi, *historiquement*, du récit de l'émotion passionnée de Paul lui-même. Corrélativement, il faut encore invoquer les Actes des Apôtres. Il convient d'abord de rechercher une compréhension générale de l'Épître aux Galates, afin de cheminer avec elle dans les phénomènes fondamentaux de la vie proto-chrétienne» (GA60, 68).

Commençons par nous arrêter sur le cœur de ce passage. Ga est le récit de l'émotion passionnée de Paul lui-même. Ici, Heidegger ne dit pas autre chose que Luther à l'entrée de son cours de 1516/1517 sur Ga : «Dans nulle autre Épître que dans celle aux Galates l'Apôtre n'insiste sur son apostolat avec une telle emphase et un tel vocabulaire ; ceci atteste qu'elle fut bien écrite de sa propre main. Mais Paul ne fait pas tout cela par une quelconque prétention, bien plutôt en vertu d'une impérieuse nécessité : celle que le Saint Évangile ne soit pas retourné contre lui-même par ceux qui étaient venus du judaïsme à la foi» (LWA 57, 5). On a montré que les avertissements de Heidegger relatifs à la lecture «augustinienne» de Paul effectuée par Luther concernaient davantage le commentaire de 1519 que le cours de 1516/1517. Même dans le cas où ce dernier serait concerné, on ne pourrait nier

³⁴A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* [1890], Bd. III, *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen, Mohr, ³1897, p. 813.

que le bref portrait « psychologique » du Paul de Ga brossé par Luther à l'entrée de son cours est tout à fait juste et que Heidegger n'a aucune raison de ne pas le reprendre. Ce portrait ne doit rien au commentaire augustinien de Ga.

Le motif pour lequel Heidegger désigne Ga comme *le* « document originel » concernant le développement religieux de Paul n'est pas tout à fait clair (GA60, 68). On reconnaît généralement que le texte néotestamentaire le plus ancien n'est pas Ga mais 1 Th. Notre penseur semble s'accorder avec cette opinion plus loin (GA60, 87).³⁵ Comme il ne s'arrête pas particulièrement sur Ga 4, 13, on peut difficilement penser qu'il ait fait sienne l'hypothèse dite « sud-galatique »,³⁶ selon laquelle Paul n'a voyagé qu'une fois en Galatie, ce qui ferait de Ga « la lettre la plus ancienne de Paul, antérieure même à la première Épître aux Thessaloniciens ». ³⁷ Ainsi, il se rangerait plutôt derrière l'hypothèse classique selon laquelle Ga est relativement tardive et, en tant que lettre rédigée durant la captivité à Rome, aurait une valeur spécifique. En effet, dans la mesure où il renvoie également aux « Actes des Apôtres », qui sont une autre source sur la vie de Paul, on peut dire que son attention va à la valeur biographique des textes (GA60, 68). Mais cette hypothèse soulève également une difficulté en ceci que la rédaction des Ac est considérée comme plus récente que celle de Ga. Sans doute faut-il comprendre que Heidegger met l'accent sur Ga car, ici, c'est Paul qui s'exprime à propos de lui-même. Dans l'expression « document originel », *ursprünglich* signifierait alors originel au sens de l'authenticité historico-existentielle du propos et non au sens de l'ancienneté historico-objective. C'est en ce sens que les Ac ne forment qu'une source secondaire, à manipuler avec précaution, le récit de la vie de Paul qu'ils proposent répondant à un objectif clairement théologique qui n'a pas d'équivalent en Ga.³⁸

Si l'on s'est permis de rappeler ces éléments historiques, c'est d'abord car il a semblé utile d'éclairer les indications données par Heidegger démontrant qu'il prend en considération la recherche historico-critique. Mais c'est aussi car son propos illustre parfaitement la tâche qu'il s'est assignée : une lecture de Ga libérée des interprétations traditionnelles le plus souvent dominées par la question du rôle de l'Épître dans le bloc théologique paulinien et, à partir de la Réforme, par le débat entre catholiques et protestants autour de la justification par la foi. Dans la mesure où ces interprétations s'enracinent dans le texte, elles ne sont pas tout à fait dénuées d'intérêt. Pourtant, à force de répétition et par la force des polémiques, elles en sont venues à déformer le message de Ga, à le recouvrir d'une épaisse pellicule théorique qui occulte les expériences vécues qui s'y déploient. Heidegger vise donc une

³⁵ H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg, Mohr, 1885, p. 238.

³⁶ Cf. W. M. Ramsay, *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, New York, Putnam, 1900.

³⁷ F. Vouga, « L'Épître aux Galates », in D. Marguerat (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* [2000], Genève, Labor & Fides, 2008, p. 244.

³⁸ Cf. par exemple R. E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?* [1997], Paris, Bayard, 2000, p. 467.

« compréhension générale de l'Épître aux Galates » qui, par le recul qu'elle adopte vis-à-vis des interprétations traditionnelles, doit favoriser la mise en relief des « phénomènes fondamentaux de la vie proto-chrétienne » (GA60, 68).

3. *Le Grec et l'Allemand (interlude)*

[68] La présentation de Ga est entrecoupée de remarques sur la langue du NT et sur ses traductions allemandes (GA60, 68). Il n'est pas étonnant que Heidegger insiste auprès de ses étudiants pour qu'ils lisent directement le NT en grec, « langue originelle » du texte, qui offre le sens le plus proche du message que les rédacteurs ont voulu transmettre (GA60, 68). Cela vaut pour les Évangiles comme pour les Épîtres pauliniennes. Peu importe qu'on ait affaire à des textes proto-pauliniens, deutéro-pauliniens ou trito-pauliniens ; on ne peut espérer cerner la richesse de leurs significations sans se reporter au texte grec.

Heidegger conseille d'utiliser la meilleure édition grecque de l'époque, le *Novum Testamentum Graece* (1904) préparé par Eberhard Nestle (GA60, 68). Cette édition fut initiée en 1898. Elle a connu quelques changements substantiels au tournant du siècle. Elle en est aujourd'hui à sa vingt-septième édition et sert toujours de base à la recherche biblique. Heidegger renvoie à la cinquième édition de 1904 (GA60, 68), bien qu'il y en ait à l'époque de plus récentes, à savoir la neuvième édition du *Novum Testamentum Graece* (1912) et la cinquième édition du *Novum Testamentum Graece et Latine* (1914).

On sera tenté d'interpréter cet appel au texte grec originel en pensant au rapport du Heidegger tardif aux présocratiques. Il faudrait pourtant se l'interdire. Pour le jeune philosophe, les textes pauliniens n'ont rien à voir avec les fragments. Le grec néotestamentaire n'est d'ailleurs guère comparable au grec attique ou même aux différents dialectes qui l'ont précédé ou entouré. La *koinè* des proto-chrétiens témoigne de charges sémantico-affectives que la langue des classiques ne connaît point, du moins dans une telle diversité et une telle étendue. De manière plus générale, il est important de disposer d'une bonne édition de travail pour éviter de commettre des impairs interprétatifs, comme ce fut parfois le cas d'Augustin travaillant avec la *Vetus Latina*. En ce sens, les éditions modernes, issues de la critique textuelle et de la critique des sources, ont du bon. En collationnant différentes versions et en incluant, au moins à titre d'appareils critiques, des documents que la tradition, pour des raisons apologétiques, avait dépréciés ou laissés en dehors du canon, elles ménagent un accès aux alcôves du texte et peuvent éventuellement enrichir l'interprétation. Cela dit, l'attention portée au grec doit aussi être vue dans sa signification herméneutique. Lire le grec sert à mieux cerner ce que Paul a vécu, car on croit que les Épîtres reflètent au moins en partie ce que contenait l'âme de leur auteur. Bientôt nuancé et remis en question par Gadamer et Ricœur, ce principe hérité de Schleiermacher sous-tend encore partiellement les recherches du jeune Heidegger.

Si le texte grec doit impérativement servir de « base », on ne doit cependant pas éluder la question de la « traduction » (GA60, 68). À l'époque, les étudiants étaient plus qu'incités à faire leurs humanités, mais tous ne maîtrisaient pas parfaitement le grec, notamment la *koinè*. C'est l'occasion de lancer un nouvel avertissement. Il faut éviter à tout prix la traduction de Luther : elle est « bien trop dépendante de son propre point de vue » (GA60, 68). En quel sens exactement ? Luther était plus familier de la Vulgate de Jérôme et d'autres versions latines que de l'édition grecque d'Erasme. S'il connaissait le grec, le latin interférait directement dans sa compréhension. Sa traduction allemande devait s'en faire l'écho. Elle modifie souvent la construction des versets et hésite bien des fois entre deux façons de traduire : renoncer à rendre mot à mot des locutions pauliniennes ou bien, au contraire, faire du mot à mot. Dans les deux cas, ses traductions affectent souvent le contexte dans son ensemble.

Par ailleurs, Luther s'insère « dans tout un mouvement de littérature de propagande ». ³⁹ Aussi sa traduction est-elle plus soucieuse de toucher le public allemand de l'époque que de restituer le contexte paulinien en et pour lui-même. Dans la « Préface » (1522) à sa traduction du NT, Luther insiste sur le fait que le terme grec « Évangile » signifie « bonne nouvelle » et que c'est dans cet esprit qu'il a réalisé sa propre traduction (LWA-DB 6, 3). Il s'est fait de cette tâche une mission, très loin des préoccupations historico-critiques modernes. La vocation qui enveloppe sa *Biblia* est son avantage comme son inconvénient. Ce point est éclairci par le *Sendbrief vom Dolmetschen* de 1530 : « je voudrais vous dire que j'ai germanisé le Nouveau Testament du meilleur de mes capacités et en toute responsabilité devant ma conscience » (LWA 30-2, 633). Pour des raisons liées au contexte historique, Luther s'est livré à ce qu'il appelle lui-même une *Verdeutschung*, une germanisation du NT. Or, pour Heidegger, il s'agit bien plutôt de retrouver l'éclat originel des paroles, que seul le grec peut nous donner d'approcher. Ensuite, Luther a traduit conformément à ce que sa conscience lui dictait de traduire. La sincérité de son entreprise n'est pas à mettre en doute. Il n'en va pourtant pas de même de la personnalisation du message traduit qui l'accompagne. Néanmoins, le théologien sut prendre du recul. Quoiqu'il ait fait de son mieux, dit-il, il n'est pas interdit de le critiquer (LWA 30-2, 633). Le Père de la Réforme exprime ainsi l'ambiguïté et l'imperfection qui caractérisent toute entreprise de traduction et laissent le traducteur dans un certain désarroi. En résumé, il ne s'agit pas tant de cribler la traduction luthérienne de reproches que d'attirer l'attention sur le fait qu'elle s'inscrit dans un cadre historique trop particulier pour permettre une interprétation tout à la fois neuve et libre.

Comme première alternative à la traduction de Luther, Heidegger conseille tout d'abord celle de Carl Weizsäcker dans sa dixième édition de 1918 (GA60, 68). ⁴⁰ Il s'agit selon lui d'une traduction plus acceptable. La préface du traducteur à la cinquième édition reprise dans la dixième est particulièrement instructive quant au problème qui nous occupe. Weizsäcker écrit en effet :

³⁹ Cf. G. Bouduelle & B. Roussel, *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 208.

⁴⁰ *Das Neue Testament, übersetzt von Carl Weizsäcker* [1875], Tübingen, Mohr, ¹⁰1918.

«La traduction allemande du Nouveau Testament par Luther est devenue un livre populaire au vrai sens du terme. Son usage ecclésial est par là un droit indiscuté, lequel droit s'est affirmé en même temps que l'existence de l'Église évangélique allemande. Il n'était pas question pour nous qu'elle soit dans la force de l'édification dépassée et remplacée par un nouveau travail. Il en va pourtant autrement lorsque nous considérons la compréhension des écrits néotestamentaires dans leur contexte et dans leur spécificité. Ici, seule vaut une traduction qui s'efforce de restituer, selon la langue actuelle et les règles qui sont les siennes, les mêmes impressions qui furent celles des anciens lecteurs face à la langue originelle [...] Lorsque dans la traduction certains écrits apparaissent moins compréhensibles et moins agréables à la lecture que d'autres, la raison en est que le texte grec lui-même présente des qualités inégales. Malgré cette difficulté, la traduction cherche à rendre au plus près l'usage spécifique des mots dans chacun de ces écrits».⁴¹

La Bible de Luther et la traduction de Weizsäcker ont ainsi des fonctions passablement différentes. Celle de la première fut et reste de populariser les enseignements du NT et de servir essentiellement dans le domaine de la théologie pratique, celle de la seconde d'offrir à la théologie exégétique une traduction plus scientifique au moyen d'une proximité accrue avec la langue originelle du texte. Au vu de cette différence, la phénoménologie herméneutique n'hésite pas longtemps : c'est le second type de traduction qu'elle privilégie.

À côté de la traduction de Weizsäcker, Heidegger propose également la traduction allemande d'Eberhard Nestle dans la septième édition du *Novum Testamentum Graece et Germanice* de 1910.⁴² Cette édition a l'avantage d'être bilingue et d'offrir les deux textes en vis-à-vis. Par ailleurs, elle prend en compte les dernières variantes éditées dans le monde anglophone. Il est toutefois étonnant que Heidegger y renvoie expressément alors que Nestle précise dans son introduction que la traduction allemande prend largement en considération la version luthérienne. La page de garde précise même : «Der deutsche Text nach der durchgesehene Ausgabe von Luthers Übersetzung».

Dans sa préface, Nestle ne cache pas qu'il reprend certaines notes marginales de Luther et se base la plupart du temps sur ses «tentatives de traduction».⁴³ Toutes les adaptations fondées sur la Bible luthérienne ou inspirées par elle sont néanmoins signalées, de même que les endroits où Luther s'est fortement écarté du texte grec. C'est peut-être cet aspect qui a incité Heidegger à la recommander. Quoi qu'il en soit, l'empreinte de Luther marque indiscutablement ce travail par ailleurs remarquable.

Des deux traductions proposées, celle de Weizsäcker est certainement la plus utile dans la perspective heideggérienne d'une approche de la langue originelle du NT. Dès lors, il n'est pas étonnant qu'un bon nombre des traductions allemandes qu'on trouve dans notre cours soient tantôt des reprises de la traduction de Weizsäcker, tantôt des adaptations de celle-ci. Mais pas seulement. Heidegger dis-

⁴¹ C. Weizsäcker, «Vorwort zur fünften Auflage» [1892], in *Das Neue Testament* [1918], pp. III-IV.

⁴² *Novum Testamentum Graece et Germanice. Das Neue Testament griechisch und deutsch, herausgegeben von Eberhard Nestle*, 7. verb. Aufl., Stuttgart, PWB, 1910.

⁴³ *Novum Testamentum Graece et Germanice*, «Vorwort» de Nestle, p. XI.

posait aussi des deux imposants volumes *Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt* de 1906, résultats d'une entreprise dirigée par Johannes Weiss, à laquelle ont participé les exégètes protestants les plus en vue : W. Bousset, H. Gunkel, W. Heitmüller, W. Lueken, G. Hollmann, A. Jülicher, R. Knopf et F. Koehler.⁴⁴ Cette édition fut et reste un instrument précieux car, en plus d'une nouvelle traduction, elle offre une introduction et un commentaire pour chaque texte néotestamentaire. Étant donné que la plupart des collaborateurs, sinon tous, étaient apparentés à la RGS, il n'est pas étonnant que le mot d'ordre de ce travail fut d'offrir une traduction et une interprétation prenant en compte le caractère historique du texte, avec la volonté de faire découvrir aux lecteurs la conception du proto-christianisme développée par l'École.⁴⁵

Après vérification, il s'avère que si Heidegger s'est reporté à cette édition, c'est davantage pour ses commentaires condensant les analyses dispersées des membres de la RGS que pour faire usage des traductions qu'elle propose. J. Weiss dit bien que l'œuvre qu'il a dirigée n'entend pas se comparer à celle de Luther, car celle-ci est proprement incomparable.⁴⁶ Mais il ne cache pas non plus que, plutôt que de chercher à faire entendre le grec dans l'allemand, ses collaborateurs se sont efforcés de « repenser [*umdenken*] le texte grec en allemand ».⁴⁷ La traduction est donc fidèle à l'entreprise luthérienne en ceci qu'elle présente un nouvel essai de *Verdeutschung*. Pour être tout à fait juste, soulignons que cette ambition ne représente qu'une face du travail de la RGS : celle qui consiste à populariser la *Religionsgeschichte*.⁴⁸ Dans les travaux exégétiques individuels des uns et des autres, la question de la germanisation des textes néotestamentaires n'existe pas. Quoi qu'il en soit, ces débats autour des traductions allemandes ont probablement encouragé Heidegger à transmettre cette consigne selon laquelle, en ce qui concerne le NT, nous ne sommes jamais mieux servis que par le grec.

4. Archi-situation de Galates : lutte pour la vie, combat pour le salut

[68] L'interlude consacré à la question de la traduction est suivi d'une présentation très synthétique et néanmoins très dense de Ga. Nous en citons une bonne partie d'un trait avant d'en reprendre chacun des éléments et d'en souligner la portée.

⁴⁴J. Weiss (Hg.), *Die Schriften des Neuen Testaments*, 2 Bände, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906, 1907.

⁴⁵J. Weiss, « Vorwort », in *Die Schriften des Neuen Testaments*, Bd. I [1906], p. iv.

⁴⁶*Ibid.*, p. v.

⁴⁷*Ibid.*, p. v.

⁴⁸*Ibid.*, pp. II–III. Il est d'ailleurs significatif que les auteurs utilisent dans leurs commentaires des traductions différentes de celles des livres choisis qu'ils proposent dans le corps du texte.

« Dans l'Épître aux Galates, Paul est en lutte avec les juifs et les judéo-chrétiens. Nous trouvons ainsi la situation phénoménologique du combat religieux et du combat lui-même. Paul doit être vu en lutte, animé par sa passion religieuse dans son existence en tant qu'Apôtre, la lutte en question étant celle entre la "loi" [*Gesetz*] et la "foi" [*Glaube*]. Cette opposition n'a rien de définitif, elle est plutôt préliminaire. Foi et loi sont toutes deux des modes particuliers de la voie du salut [*Heilsweg*]. Le but est le "salut" (ἡ σωτηρία) et, finalement, la "vie" (ἡ ζωή). C'est par là que nous devons comprendre la posture fondamentale de la conscience chrétienne, selon son sens de la teneur, son sens référentiel et son sens d'accomplissement » (GA60, 68–69).

Telle est la « compréhension générale » annoncée plus haut (GA60, 68). Est présentée la situation fondamentale de Paul dans Ga afin d'introduire aux grands phénomènes qui traversent et structurent son propos. Paul, d'origine juive (Saul), est « en lutte » avec les siens, les « juifs », ainsi qu'avec les « judéo-chrétiens », ces chrétiens nés juifs qui reconnaissent la messianité de Jésus mais continuent de pratiquer les observances requises par la loi juive (GA60, 68). Paul est également en lutte avec les gentils, qui forment la majorité des Églises de Galatie, mais en un sens différent. Il veut réfuter le message des premiers, tandis qu'il entend gagner les seconds à sa cause.

La distinction entre juifs, judéo-chrétiens et gentils devient certes obsolète puisque le discours paulinien va faire éclater les oppositions ethno-religieuses pour ne retenir que deux catégories : ceux qui accueillent Jésus Christ et ceux qui le rejettent. Le combat contre les juifs et les judéo-chrétiens qu'évoque Heidegger fait néanmoins référence à un événement particulier. Reconnaisant pour l'accueil qui lui a été réservé (Ga 4, 13 ; 3, 5), Paul s'indigne pourtant, en rapport à un second séjour ou selon ce qu'on lui a rapporté, d'avoir été un temps considéré, en son absence, comme un « ennemi » (Ga 4, 16). Il apparaît qu'après sa venue, les Galates auraient reçu la visite de judéo-chrétiens originaires de Jérusalem prêchant un Évangile différent du sien (Ga 6, 13 ; 1, 7). *C'est dans ce cadre précis* qu'il est possible de dire que Ga met en scène une « situation phénoménologique du combat religieux et du combat lui-même » (GA60, 68). En parlant de situation phénoménologique, Heidegger fait référence à une situation *historico-religieuse*. *Historique* car, on vient de le voir, Ga cherche à contrer l'influence des missionnaires judéo-chrétiens, probablement des émissaires de Jacques, et celle des juifs implantés dans cette même région. En définitive, peu importe que les judéo-chrétiens aient opéré en collaboration avec la Synagogue : ils sont tous des concurrents. L'opposition se déplace ainsi sur le terrain religieux. La situation phénoménologique possède une dimension *religieuse* car la visée de l'Épître est bien de reconquérir le cœur des Galates, c'est-à-dire de leur démontrer la faiblesse des autres Évangiles, leur imposer, et d'entrer en communion avec eux en leur rappelant les bases du message annoncé lors du premier passage de l'Apôtre dans la région. Le combat est donc religieux dans la mesure où Paul doit reconduire les Galates à l'Évangile (Ga 3, 1–5), leur faire valoir de nouvelles règles culturelles (Ga 4, 8–11), leur enseigner le respect et la fidélité comme valeurs centrales du message christique (Ga 4, 12–20) et prêcher la bonne parole chez eux et ailleurs (Ga 6, 13).

Pour Heidegger, Paul fait du combat en question une affaire personnelle (GA60, 68). La situation de « lutte » qui est la sienne doit s'entendre dans le cadre de sa « passion religieuse » et de sa condition – sa vocation – d'Apôtre (GA60, 68). Notre philosophe remarque que le conflit entre la « loi » et la « foi » présenté en Ga 2, 16 forme le cœur de l'argumentation paulinienne (GA60, 68). Mais il note également que ce n'est pas le dernier mot de l'Apôtre. Foi et loi ne sont en somme que deux modalités d'une même délivrance, en sorte que le conflit qui les oppose n'est qu'une étape sur le chemin qui mène au « salut », lequel n'est autre que la « vie » elle-même (GA60, 69). L'usage de *σωτηρία* peut interpeller dans la mesure où ce terme ne se trouve pas en Ga, où d'ailleurs le lexique du salut n'est qu'implicite. Il faut y voir l'intention du philosophe de replacer le propos de Ga dans l'ensemble de la correspondance paulinienne – sans toutefois en négliger la spécificité. En soulignant le caractère *préliminaire* du conflit entre foi et loi sur le chemin qui mène au salut (GA60, 69), il tire en quelque sorte la discussion vers la dimension eschatologique de la question qui se laisse le mieux observer en Rm 5, 11 : « Vous savez d'ailleurs en quel temps nous sommes. L'heure est venue désormais de sortir de votre sommeil. Maintenant en effet le salut est plus près de nous qu'au temps où nous avons embrassé la foi ».

Étant donné cette dimension eschatologique, il devient clair qu'il existe une connexion essentielle entre le « salut » et la « vie » : la « vie », *ζωή*, est le sens véritable de *σωτηρία* (GA60, 69). À nouveau, la clé de la remarque heideggérienne ne se trouve pas d'abord dans Ga mais dans Rm : « Si en effet, étant ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, à bien plus forte raison, une fois réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie <*ζωή*> » (5, 10). Le but est donc le salut, finalement la vie nouvelle et régénérée car vécue *en* Christ. Telle est la perspective dans laquelle il faut « comprendre la posture fondamentale de la conscience chrétienne » tout à la fois « selon son sens de la teneur, son sens référentiel et son sens d'accomplissement » (GA60, 69). Heidegger enclenche une analyse de la conception paulinienne du salut comme vie se vivant dans une temporalité eschatologique au moyen de sa tripartition phénoménologique du sens. Les analyses qu'il livre à son propos ici et ailleurs dans son cours sont restées à l'état fragmentaire. Nous verrons plus loin ce qu'il en est exactement.

5. Les mérites de la recherche historique en théologie ? (interlude)

^[69] Le philosophe insiste sur le fait que l'ensemble des « concepts » rencontrés dans les Épîtres pauliniennes sont à « comprendre à partir du contexte de la conscience chrétienne » et que, pour cette raison, on doit absolument s'interdire de « lire » dans cette conscience des « positions modernes » (GA60, 69). À ce titre, il reconnaît ouvertement que la « recherche historique des théologiens a du mérite, quelque problématique ou douteuse qu'elle puisse se révéler pour la théologie elle-même » (GA60, 69). La remarque est loin d'être anodine. En reconnaissant le mérite des

recherches historiques de la théologie, le philosophe dit son estime pour les travaux de l'École historico-critique au sens large, dont les origines remontent à Schleiermacher et qui prend son essor avec Baur et l'École de Tübingen. Or, cette théologie historique connut elle-même une réception mouvementée. La remarque heideggérienne gagne donc à être replacée dans le cadre des débats internes à la théologie libérale qui se sont déroulés à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle entre les « petits Pères » Ritschl et Harnack d'un côté et la génération montante de la RGS de l'autre. Ritschl est l'exemple type du théologien libéral qui a tenté de voir dans la conscience proto-chrétienne des idées modernes. Si *Rechtfertigung und Versöhnung* insiste justement sur le fait que la « vie des communautés proto-chrétiennes » est marquée par un « renversement des directions tendanciennes de la vie » dans le sens de la « négation du monde et de l'ascèse » (GA58, 61), ses interprétations du « royaume de Dieu » s'écartent notablement des résultats de l'enquête historique en ce qu'elles penchent pour une assimilation philosophique de type éthico-pratique. Ritschl finit par voir Kant partout dans le NT, ce qui n'est guère acceptable.

Il est plus compliqué d'en dire de même de Harnack, grand promoteur de la recherche historique en théologie s'il en fut. N'a-t-il pas libéré toute une génération en déclarant que l'étude du « Nouveau Testament reconduit toujours la Dogmatique à l'histoire »⁴⁹ ? Cette thèse aura marqué les débuts de la RGS. Toutefois, Harnack ne voit pas que, si la conscience proto-chrétienne est à la fois si spécifique et si originelle, c'est parce qu'elle cherche à se distinguer d'autres consciences religieuses primitives. La preuve en est dans la violente réaction qui fut la sienne à la lecture des travaux de Herrmann Usener sur les origines de la fête de Noël.⁵⁰ Ceux-ci visaient à démontrer l'influence du gnosticisme hellénistique sur le culte christique et sur les récits évangéliques ayant trait à la naissance ainsi qu'au baptême de Jésus. Par là, ils modifiaient passablement la vision du christianisme primitif promue par Harnack. Ce dernier s'est alors officiellement déclaré contre l'usage de l'histoire des religions dans l'examen de la genèse du christianisme, voyant dans les travaux d'Usener une volonté de salir les origines du christianisme en en faisant le résultat d'un syncrétisme.⁵¹ Ce disant, il rendait perplexe l'ensemble des membres de la RGS qui lui vouaient jusque-là une grande admiration.

Ce n'est pas un hasard si Usener, philologue à l'Université de Bonn, a joué ici un rôle de catalyseur. Il avait réuni autour de lui un groupe d'étudiants et de jeunes chargés de cours afin de travailler sur l'influence exercée par le monde religieux hellénistique sur le christianisme naissant. Parmi ses disciples se trouvaient notam-

⁴⁹ A. v. Harnack, *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament*, Bd. VI, *Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung*, Leipzig, Hinrich, 1914, p. 104.

⁵⁰ Cf. H. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bd. I, *Das Weihnachtsfest. Kap. I bis III*, Bonn, Cohen, 1899.

⁵¹ Cf. A. v. Harnack, « Rez. v. H. Usener, *Religionsgeschichtliche Studien*, Bd. I », *Theologische Literaturzeitung*, 14, 1889, col. 199–212 ; cité et commenté par J.-M. Tétaz dans son « Introduction » à E. Troeltsch, *Histoire des religions et destin de la théologie*, p. XL.

ment A. Dieterich, P. Wendland, E. Norden, R. Reitzenstein et A. Deissmann : autant de philologues qui en sont naturellement venus à rencontrer les jeunes historiens des religions de Göttingen et à ne former avec eux qu'une seule et même École : la *Religionsgeschichtliche Schule*.

Plus important encore, le jeune Heidegger connaissait parfaitement bien leurs travaux et les évoque en de nombreux endroits de l'*EPR*. Ainsi, tout laisse à penser que c'est de la RGS au sens large – Bonn et Göttingen – dont parle Heidegger en évoquant les recherches historiques de la théologie et les polémiques qu'elles suscitent (GA60, 69). On pourrait objecter qu'il était plus proche de Harnack que de la RGS dans la mesure où il ne cesse de souligner l'absolue singularité de la conscience proto-chrétienne tandis que les résultats des travaux de la RGS tendent à première vue à en souligner le caractère tout relatif.

Mais ce serait mal comprendre ce qu'a tenté la RGS et comment Heidegger l'a jugée. En effet, il s'est avant tout agi d'« accéder à une compréhension du christianisme qui fasse enfin droit à la réalité de la vie religieuse » et de « surmonter la diastase qui s'est fait jour entre le paradigme méthodologique des sciences historiques profanes et la matrice disciplinaire dont se réclame le travail historique dans le champ théologique »⁵² :

« Le premier aspect insiste sur la réalité vécue de la piété. Le second souligne la nécessité d'une "historicisation de la théologie", conséquence de l'"irruption de la conception fondamentalement historique dans la théologie" (Troeltsch). Du coup, le travail d'une théologie historique s'efforcera de comprendre la genèse du monde chrétien dans le contexte de la culture et de la religion qui l'entourent. La comparaison avec d'autres religions a donc valeur méthodologique, et non idéologique : elle doit permettre de dégager la dimension religieuse du christianisme ».⁵³

Cette compréhension du programme de la RGS fut très exactement celle de Heidegger et explique qu'il en reconnaisse les mérites. S'il se refuse à pousser l'historicisation de l'étude de la genèse du christianisme aussi loin que la RGS, estimant que celle-ci est trop dépendante de Hegel et d'un concept d'historicité plus scientifique qu'existential, il cautionne sans problème l'« intérêt porté à la dimension phénoménologique de la vie religieuse » qui se traduit par deux vues qu'il s'approprie intégralement : a) cet intérêt fait office de « critique des interprétations dogmatisantes dont usait l'exégèse extérieure »,⁵⁴ b) il introduit des catégories analytiques nouvelles – ainsi l'*Erlebnis* – et vitales pour sa propre entreprise phénoménologico-herméneutique.⁵⁵

⁵² J.-M. Tétaz, « Introduction » à E. Troeltsch, *Histoire des religions et destin de la théologie*, p. XLIV.

⁵³ *Ibid.*, p. XLIV.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. XLVI–XLVII.

⁵⁵ Cf. le chap. XVII de notre *PR&HT*, en rapport avec Gunkel, introducteur du terme *Erlebnis* dans le champ analytique de la *Religionsgeschichte*. Il faudrait encore étudier comment W. Herrmann fait lui-même usage de ce concept dans le champ analytique de la dogmatique. On a vu que le jeune Heidegger connaissait très bien Herrmann et semblait proche de certaines de ses thèses dans le débat triangulaire avec Troeltsch.

En résumé, les travaux de la RGS sur le christianisme primitif et sur ses mondes se situent toujours au niveau de l'herméneutique phénoménologique, autrement dit d'une interprétation guidée par un « intérêt épistémique pur et désintéressé, acceptant tout résultat qui s'impose vraiment », ainsi qu'une volonté de « distinguer [...] les idées modernes des idées du passé ». ⁵⁶ Ainsi devient-il clair que l'aplomb méthodologique de la RGS et la façon dont elle accepte de travailler sans filet et de se confronter jusqu'à un certain point à l'insécurité de l'historique – qu'elle n'a pas vu mais qu'elle a tout de même pressenti – font d'elle un modèle pour la phénoménologie herméneutique de la religion.

6. Partition de Galates

^{69]} Le § 14 se termine avec un essai de partition de Ga. Son intérêt peut sembler limité puisque Heidegger ne s'y tient pas vraiment par la suite. La partition a beau être formelle et plus simple que celles offertes généralement par l'exégèse, elle n'en laisse pas moins deviner les phénomènes centraux sur lesquels le philosophe entend s'arrêter : la vocation, le conflit entre foi et loi dans sa présentation théorétique puis dans son intérêt pour la vie, enfin l'essence de la vie chrétienne en tant que telle et en tant que tout considéré d'après ses motifs propres (GA60, 69). Le tableau comparatif page suivante laisse apparaître que, si les découpages anciens et modernes des versets se rejoignent plus ou moins, les thèmes sont bien différemment tournés. Heidegger n'indique pas les versets exacts correspondant à sa propre partition thématique, mais on voit qu'elle rejoint *in fine* celle proposée par Bousset. On pourrait objecter que c'est une pure coïncidence, ou plutôt que Bousset n'est probablement pas le seul à thématiser ainsi. Pourtant, la revue des commentaires de l'époque montre qu'il en va autrement.

La thématisation de Bousset est courante dans la RGS alors qu'elle ne se retrouve pas ailleurs, pas même chez les exégètes critiques-libéraux tels que H. J. Holtzmann ou A. Jülicher, dont les travaux préfigurent ou accompagnent ceux de la RGS proprement dite. ⁵⁷ D'autres éléments viendront conforter l'hypothèse selon laquelle Heidegger a plusieurs fois dialogué avec Bousset, et pas seulement avec son commentaire de Ga.

⁵⁶W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1897, p. 10 ; cité par J.-M. Tétaz, « Introduction » à E. Troeltsch, *Histoire des religions et destin de la théologie*, p. XLVIII.

⁵⁷Cf. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch* [1885], pp. 236–238 ; A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament* [1901], pp. 52–54.

PARTITION DE GALATES SELON HEIDEGGER	PARTITION DE GALATES SELON BOUSSET ⁵⁸	PARTITION DE GALATES SELON VOUGA ⁵⁹
« 1. Preuve de l'auto-consistance de la mission apostolique de Paul et de sa vocation à travers le Christ	1. Die auf göttliche gegründete Selbständigkeit des Apostelamts Paulus (1, 11–2, 21)	1. Paul, apôtre de l'Évangile de Dieu pour les nations (1, 13–2, 21)
2. Confrontation entre la loi et la foi :	2. Die Rechtfertigung aus Glauben und die Freiheit vom Gesetz (3, 1–5, 12)	2. L'appel de la liberté : mourir et vivre avec J.-C. (3, 1–5, 12)
a. Théorétique	a. Die prinzipielle Beweis (3, 1–29)	<i>La division de cette seconde partie par Vouga ne correspond pas avec les deux colonnes ci-contre.</i>
b. Appliquée à la vie	b. Die praktischen Konsequenzen für die Galater (4, 1–5, 12)	
3. La vie chrétienne dans son tout, ses motifs et ses tendances intrinsèques »	3. Das neue christliche Leben, seine Quelle und sein Inhalt (5, 13–6, 10)	3. L'existence dans l'Esprit dans le temps nouveau (5, 13–6, 10)

§ 15. QUELQUES REMARQUES SUR LE TEXTE

Ce nouveau paragraphe se compose d'une série de brèves remarques sur quelques versets de Ga. Elles ne s'organisent pas *explicitement* selon le découpage thématique qui vient d'être proposé mais balayent le texte du début à la fin en relevant quelques lieux décisifs pour la détermination de la situation herméneutique de l'Épître. Étant donné le caractère délié de ces remarques, il est inutile de s'épuiser à les articuler et à en fournir une analyse exhaustive. Il suffira de les passer en revue *par chapitre* (ou *groupe de chapitres*) en leur adjoignant un bref commentaire tentant d'en cerner la spécificité.

1. Radiographie de Galates 1

[69] 1) « [Ga] 1, 5 : αἰών “Monde” [Welt]. Le temps présent a déjà atteint sa fin et un nouvel αἰών a commencé depuis la mort du Christ. Le monde présent est opposé au monde de l'éternité. ᾧ ἡ δόξα < “À lui soit la gloire” > a un sens spécifique » (GA60,

⁵⁸ W. Bousset, « Der Brief an die Galater », in J. Weiss (Hg.), *Die Schriften des Neuen Testament* [1907], pp. 25–63.

⁵⁹ F. Vouga, « L'Épître aux Galates », in D. Marguerat, *Introduction au Nouveau Testament*, pp. 237–238.

69). Heidegger commence donc par le v. 5 du chap. 1 qui clôt la première unité des adresses et salutations. Le début est toutefois important, car Paul s’y présente comme Apôtre διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Or, cette condition l’autorise à tenir le discours qu’on sait à propos du temps, plus exactement de la temporalité dans laquelle il inscrit sa mission. Heidegger s’arrête en effet sur le mot «αἰών», qu’il traduit entre parenthèses par *Welt* (GA60, 69). Remarquons que référence et traduction ne semblent pas correspondre. Il en appelle à Ga 1, 5, donc théoriquement à l’expression «αἰώνας τῶν αἰώνων»; or, toutes les traductions allemandes – Luther, Bousset, Weizsäcker – donnent ici «von Ewigkeit zu Ewigkeit» ou bien «in alle Ewigkeit». Par contre, ces mêmes traductions allemandes donnent *Welt* pour αἰώνας dans «la perversité du monde présent» (Ga 1, 3). Heidegger s’est-il trompé de verset? Ou bien a-t-il voulu convertir l’éternité en un certain temps mondain? Cette dernière solution semble d’abord s’imposer. En effet, continuer à parler d’éternité rend problématique tout retour au caractère historique de la situation. L’interlinéaire précise: «à qui la gloire pour les ères des ères». L’interprétation heideggérienne dit bien que la gloire est à Christ pour une ère spécifique parmi les ères, une ère qui *relève* les ères précédentes et toute ère en général. Toutefois, en soulignant le terme αἰών, elle fait *aussi* référence à Ga 1, 4: «afin de nous arracher à la perversité du monde présent», puisque Heidegger commente en disant que «le temps présent», celui du mal ou de la perversité, a déjà atteint sa fin et que la mort du Christ marque le début d’une nouvelle ère (GA60, 69).

2) «[Ga] 1, 8–9: Le combat pour le “vrai Évangile”. Ce n’est pas le sauvetage des Galates qui est envisagé, mais le fait que le christianisme originel doive se fonder à partir de lui-même, sans regard pour les formes prédonnées de religion, comme le judéo-pharisaïsme. La position [*Position*] religieuse propre à Paul est à constituer» (GA60, 69). Toujours dans l’introduction de l’Épître, Heidegger renvoie aux versets: «Mais si quelqu’un, même nous ou un ange du ciel, vous annonçait un Évangile différent de celui que nous vous avons annoncé, qu’il soit anathème! Nous l’avons déjà dit, et je le redis maintenant: si quelqu’un vous annonce un Évangile différent de celui que vous avez reçu, qu’il soit anathème!» (Ga 1, 8–9). Il relève ici la volonté d’une auto-fondation du christianisme originel (GA60, 69). Paul ne veut pas que les Galates assimilent son Évangile aux autres, quand bien même ceux-ci contiendraient quelques éléments identiques. Il leur faut faire allégeance à un seul Évangile s’ils entendent changer radicalement leur vie. Le christianisme primitif se trouve donc dans une situation de concurrence, de combat avec les formes prédonnées de religion. Parmi celles-ci, on trouve le judéo-pharisaïsme (GA60, 69), qui prône la justification par la loi. Dans sa partie centrale, Ga montre bien que le christianisme des origines se construit *contre* ce judéo-pharisaïsme, bien que, du point de vue de sa genèse, il en soit une émanation. Mais c’est précisément car il en provient qu’il lui faut rompre avec ses origines pour s’en «constituer» de nouvelles (GA60, 69). En réalité, le christianisme primitif ne fait donc bien que revendiquer ce que d’autres religions et d’autres formes de religiosité ont revendiqué avant lui: le besoin de racines propres. Mais cette revendication ne peut s’imposer qu’au prix d’une lutte acharnée. Ainsi que Bousset le fait remarquer, Ga 1, 8–9 laisse apparaître

tre la « nature combattive de Paul », ⁶⁰ élément auquel Heidegger nous a rendus attentifs dans le paragraphe précédent.

3) L'illustration de la rupture voulue par Paul, Heidegger la trouve dans les formules de « Ga 1, 10 » (GA60, 69) : « Car maintenant, est-ce que je cherche la faveur des hommes ou celle de Dieu ? Est-ce que je cherche à plaire aux hommes ? Si j'en étais encore à plaire aux hommes, je ne serais plus le serviteur du Christ ». Ces formules sont tenues pour absolument « signifiantes » (GA60, 69). À travers elles, on mesure en quelque sorte l'inversion des valeurs et même le retournement existentiel visé et effectué par Paul. En expliquant qu'être serviteur du Christ implique non de plaire aux hommes mais de plaire à Dieu, l'Apôtre opère une « rupture complète avec le passé ancien, avec toute compréhension non-chrétienne de la vie » (GA60, 69). En effet, dans les formes anciennes et para-proto-chrétiennes de religion, ainsi le judéo-christianisme judéo-pharisien, règne un esprit de secte qui favorise les discours prosélytes. Ces discours arrangent certains éléments religieux dans le but d'implanter une certaine doctrine dans telle ou telle région et d'y faire rapidement des adeptes. Les missionnaires qui sont passés en Galatie après Paul en sont le meilleur exemple. Ils se comportent de manière complaisante avec les Galates : ils les séduisent (3, 1) et les endoctrinent afin de les couper de toute influence autre que la leur (4, 17–18). Au vu de leur comportement, peut-on considérer ces missionnaires comme des serviteurs de Dieu ? Assurément non. Paul semble ne pas vouloir transiger : il ne ménage aucunement les Galates, plus encore, il se charge de leur signifier sa colère. Par là, il se montre fidèle à lui-même et prouve que son Évangile n'a d'autre fondation que lui-même. C'est à partir de là, explique Bousset, qu'il faut comprendre la « pleine conscience de soi apostolique » qui caractérise la position de Paul. ⁶¹ Nous rajouterions avec Heidegger que c'est également là que se situe la *signifiance* de sa conscience de soi apostolique.

4) « [Ga] 1, 12 : Paul veut encore dire que c'est par une expérience originelle et non par une tradition historique qu'il est venu au christianisme » (GA60, 69). En Ga 1, 12, Paul énonce ce qui est véritablement la thèse de l'Épître, à savoir que son Évangile est Évangile de Dieu, car en effet : « ce n'est pas par un homme qu'il m'a été transmis ou enseigné, mais par une révélation de Jésus Christ ». Première remarque : en invoquant la révélation, Paul cherche à dire que ce n'est pas par l'homme Jésus qu'il a été instruit directement de l'Évangile, mais par le Christ, qui lui a révélé l'« intelligence spirituelle des faits historiques ». ⁶² En enracinant son Évangile dans la révélation christique, Paul lui assigne une raison plus profonde que la raison humaine. Heidegger complète cette interprétation classique en écrivant que Paul cherche aussi bien à signifier que l'originalité de son Évangile est qu'il repose sur une « expérience originelle » et non sur une « tradition historique » (GA60, 69). Les bases expérientielles inédites de son apostolat doivent parler en sa

⁶⁰ W. Bousset, « Der Brief an die Galater » [1907], p. 30.

⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

⁶² Voir la note d'Osty et Trinquet dans leur traduction du NT (Paris, Siloé, 1961, p. 418).

faveur et démentir les Évangiles qui cherchent à s'inscrire dans la continuité de la religiosité préexistante.

Ceci étant, Ga 1, 12 pose un autre problème. En tant qu'il y est question de «révélation» (ἀποκαλύψεως), il faut semble-t-il comprendre que Paul ne tire pas de Jésus Christ lui-même tous les éléments qu'il enseigne aux Galates. On l'a dit plus haut : c'est davantage la capacité de développer une intelligence spirituelle de la situation qui lui a été révélée que l'ensemble des points qu'il évoque dans l'Épître. Pourquoi est-ce problématique ? Cela pose la question de savoir ce que Paul savait et ne savait pas de la vie de Jésus. Les exégètes se sont beaucoup interrogés sur le fait que les Épîtres font somme toute rarement allusion aux faits de la vie de Jésus ainsi qu'à ses *logia*.

À ce point critique, Heidegger évoque une «théorie controversée dans la théologie protestante» selon laquelle «Paul n'aurait eu aucune conscience historique de Jésus de Nazareth, mais aurait fondé une religion chrétienne proprement nouvelle, un nouveau christianisme primitif, qui détiendrait l'orientation du futur : la religion paulinienne, non la religion de Jésus. On n'aurait donc pas besoin de faire retour au Jésus historique. La vie de Jésus est totalement indifférente» (GA60, 69–70). S'il ne dit pas à quelle théorie il pense, il n'est pas compliqué de voir qu'il renvoie aux débats sur le Jésus historique qui, de Reimarus à Wrede, ont défrayé la chronique. N'a-t-il eu accès à ces débats que par le biais de Schweitzer⁶³ ? Il semble plutôt que Schweitzer lui ait permis de s'orienter dans les travaux qui font l'objet de sa synthèse.

(A) Sur le plan exégétique, la question posée est celle du contenu du *paulinisme*. Ce dernier se constitue en rapport à une série de faits dont la proximité avec les événements inauguraux est indéniable. Malgré tout, certains théologiens ont autrefois cherché à minorer ladite proximité afin de majorer le contenu dogmatique du paulinisme. La discussion se cristallise autour des paroles d'introduction de la Cène en I Co 11, 23 : «Quant à moi, voici ce que j'ai reçu du Seigneur et vous ai transmis». Comment caractériser ce mode de réception ? S'agit-il d'une «expérience originelle» ou de la reprise d'une «tradition historique» (GA60, 69) ? Certains, comme O. Pfeiderer, soutiennent que c'est la religiosité qui se dégageait de l'épisode de la Cène qui a donné à Paul l'impression d'avoir reçu la Révélation du Seigneur.⁶⁴ D'autres, comme Bousset, mettent l'accent sur la notion de «vision», donc sur l'aspect mystique de la réception, mais pour souligner que cette vision n'est possible que sur la base de la tradition.⁶⁵ Reitzenstein soutient une thèse similaire. Paul est dépendant d'une tradition, bien que son expérience de cette tradition

⁶³ Cf. A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr, 1906. Il n'est pas à exclure que Heidegger ait consulté l'édition fortement enrichie de 1913.

⁶⁴ Cf. O. Pfeiderer, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren*, Bd. I, Berlin, Reimer, 1902, p. 301 sq.

⁶⁵ Cf. W. Bousset, «Der erste Brief an die Korinther», in J. Weiss (Hg.), *Die Schriften des Neuen Testaments*, Bd. II [1907], p. 131.

soit authentiquement mystique.⁶⁶ À de rares exceptions près, on ne s'est donc jamais risqué à affirmer la totale dépendance de Paul à l'égard d'une tradition historique. La solution privilégiée fut plutôt de « panacher » les deux thèses : il y a quelque chose de la tradition dans ce que Paul raconte à propos de Jésus, mais également quelque chose relevant d'une véritable expérience mystique, du moins religieuse.

(B¹) Sur le plan systématique, Heidegger tire la conclusion d'autres travaux. D'abord du livre qui a tant compté pour lui : *Die neutestamentliche Formel „In Christo Jesu“* de Deissmann paru en 1892.⁶⁷ Dans le chapitre VIII de son étude – apogée de son investigation –, le théologien note qu'il n'y a pas chez Paul de « Christ “historique” » au sens en vogue de l'expression.⁶⁸ On peut bien parler d'une « manifestation historique de Jésus Christ », ajoute-t-il, mais il faut alors entendre par là une « essence vivante dans le présent » (*ein in der Gegenwart lebendes Wesen*).⁶⁹ Cette interprétation est pertinente à double titre. D'une part, elle affaiblit la thèse de la dépendance à une tradition historique sur la base d'une analyse comparative de l'« *Ev* » dans la formule « *en Christ* », y voyant le simple « reflet d'une réflexion dogmatique moderne ». ⁷⁰ D'autre part, elle valorise la dimension mystique de l'expérience paulinienne par la même analyse comparative de la formule « *en Christ* », qui souligne alors la dimension *pneumatique* de cette expérience.⁷¹ Heidegger semble donc faire sienne la thèse de Deissmann selon laquelle l'expérience pneumatique vécue par Paul est originelle non pas au sens où elle serait dénuée de toute historicité, mais au sens où elle possède une historicité propre, qui n'est pas l'historicité au sens moderne.⁷² Paul vit dans une réalité historique radicale et non positive ou positiviste. Son historicité est celle de la croix. Dès lors, il n'est pas étonnant qu'elle se présente sous la forme d'un paradoxe théologique. Lointainement dépendant d'une tradition historique sur le plan positif, et pourtant détruisant cette dépendance par et dans l'expérience originelle, mystique, pneumatique du Christ, Paul accède à une historicité absolument singulière dont le sens a déjà été précisé.

(B²) Celui qui tira les vraies conséquences des vues de Deissmann et qui en proposa une interprétation plus ferme fut Schweitzer. Heidegger semble d'ailleurs y faire référence. Il apparaît même qu'il approuve la démarche de *Von Reimarus zu Wrede* puisque, du conditionnel avec lequel il restitue la « théorie controversée dans la théologie protestante » (*Paulus habe..., sondern er habe*), il passe à l'indicatif :

⁶⁶ Cf. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1910, pp. 50–51.

⁶⁷ G. A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel „In Christo Jesu“*, Marburg, Elwert, 1892.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 80.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 79–80.

⁷¹ *Ibid.*, p. 84 sq. Heidegger renvoie à cette page dans une vieille note exhumée récemment (note 21), « Der gebende Charakter im Glaubensphänomen » (1917–1918). Cf. T. Kisiel, « Notes for a Work on the 'Phenomenology of Religious Life' (1916–1919) », p. 320.

⁷² *Ibid.*, p. 81.

« On n'a donc pas besoin de faire retour au Jésus historique. La vie de Jésus est totalement indifférente » (*Man braucht nicht ..., Jesu Leben ist...*) (GA60, 70). Or, cette conclusion est exactement celle de Schweitzer. Conclusion négative, dans la mesure où l'histoire de la recherche sur la vie de Jésus montre que chaque historien compose sa propre image de Jésus selon les présupposés pratico-théoriques de ses analyses. Jésus apparaît alors tantôt comme rationaliste, romantique, révolutionnaire, bourgeois, etc. La *Leben-Jesu-Forschung* n'a donc jamais consisté qu'en une modernisation de Jésus qui, malgré ses efforts, s'est révélée stérile. Aucune image de Jésus n'a réussi à se démarquer, précisément car toutes les images esquissées étaient trop dépendantes de circonstances historiques modernes et de prémisses philosophiques.⁷³ Enfin, on est presque assuré du fait que la « théorie controversée dans la théologie protestante » est bien celle de Schweitzer en tant que Heidegger parle du « Jésus de Nazareth » (GA60, 70), au cœur de l'enquête de Schweitzer :

« Le Jésus de Nazareth qui s'est présenté comme le Messie, qui a annoncé l'avènement d'un royaume moral, la réalisation du Royaume des cieux sur terre et qui est mort sur la croix pour en quelque sorte consacrer son œuvre, ce Jésus n'a jamais existé. Ce n'est qu'une figure projetée par le rationalisme du XVIII^e siècle, animée ensuite par le libéralisme et revêtue d'un costume d'époque par la théologie moderne [...] Nous, les théologiens modernes, sommes trop fiers de notre science, trop fiers de notre "Jésus historique", trop confiants dans les bénéfices spirituels que nous escomptons de notre discipline [...] Partant en quête du "Jésus authentique", détaché du dogme de l'Église pouvant dès lors reprendre vie, nous l'avons finalement trouvé comme un homme appartenant à notre humanité et ayant les mêmes représentations du monde qu'elle [...] Le savoir a étouffé la volonté et dès lors la passion et la foi ».⁷⁴

La démarche critique de Schweitzer a ouvert la voie à une nouvelle compréhension du christianisme primitif et en particulier de l'apostolat paulinien. Si Paul n'était, pour ainsi dire, pas plus lié que nous au Jésus de Nazareth, alors son expérience de l'en-Christ doit être repensée en dehors de toute optique historico-objective.

Peut-on dire que le christianisme de Paul est un nouveau christianisme primitif, une religion paulinienne et non la religion de Jésus (GA60, 70) ? Ces formules seraient à nuancer. Disons simplement que le christianisme de Paul est un *Vor-Frühkatholizismus* encore authentique, non pas en regard de sa fidélité au Jésus de Nazareth, mais en raison de l'expérience originelle du Christ qui est la sienne.⁷⁵ Par conséquent, la religion de Paul n'est pas la religion du Jésus historique, mais celle du Jésus crucifié. Enfin, parler de religion paulinienne n'a pas de sens, à moins d'éluider totalement le sens de la teneur, le sens référentiel et le sens d'accomplissement de l'expérience originelle de Paul. Car c'est *en Christ* que s'inscrivent aussi bien les expériences religieuses de Paul que ses énoncés dogmatiques ... aux fondements expérimentiels (GA60, 101).

⁷³ A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede* [1913], p. 631 sq.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 631–632.

⁷⁵ Sur les tendances proto-catholiques des Épîtres pauliniennes, cf. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, pp. 239–252.

5) «[Ga] 1, 13 : Passage important pour la caractérisation de Paul. ἀναστροφή (“conduite”) : conduite de vie, tenue de vie, ce vers quoi je suis tourné» (GA60, 70). Heidegger s’arrête ensuite sur le verset suivant, Ga 1, 13 : «Car vous avez entendu parler de mon comportement naguère dans le judaïsme : avec quelle frénésie je persécutais l’Église de Dieu et je cherchais à la détruire». Il s’agit là d’un verset important, car il saisit un trait fondamental du personnage Paul : sa «conduite de vie» (*Lebensführung*) ou sa «tenue de vie» (*Lebenshaltung*) (GA60, 70). Les traductions sont inédites. Chez Luther, Bousset ou Weiszäcker, ἀναστροφή est systématiquement rendu par *Wandel*, terme qu’on pourrait traduire par «cheminement», pour dire : «la manière dont je cheminai, dont je me comportais dans le judaïsme». Nul hasard si Heidegger choisit deux termes qui incluent le mot *Leben*. L’événement du chemin de Damas va changer la vie de Paul de manière irrévocable mais, en un sens, sa *Lebensführung* et sa *Lebenshaltung* seront toujours empreintes d’autant de rigueur et de ferveur. Si le motif de cette rigueur et l’objet de cette ferveur ont changé, ces deux caractéristiques de son existence n’ont pas diminué en intensité. En traduisant ἀναστροφή par *Lebensführung* ou *Lebenshaltung*, Heidegger dit en substance qu’en parlant de sa supériorité en judaïsme, Paul fait moins référence à une orthodoxie qu’à une orthopraxie.

6) «[Ga] 1, 14 : ζηλωτής : “zélateur”. La ferveur [*Leidenschaftlichkeit*] paulinienne se maintient même après sa conversion» (GA60, 70). Le verset suivant, Ga 1, 14, constitue la suite de la phrase entamée en Ga 1, 13. Il doit renforcer l’interprétation qui vient d’être proposée : «je faisais des progrès dans le judaïsme, surpassant la plupart de ceux de mon âge et de ma race par mon zèle débordant pour les traditions de mes pères». Heidegger reprend la traduction de Weiszäcker : ζηλωτής doit être rendu par *Eiferer*, c’est-à-dire «zélateur» ou «ardent partisan». Certaines lectures, par exemple celles qui traduisent ζηλωτής par «fanatique», mettent l’accent sur la persécution qui découle du zèle du Paul. Celui-ci a persécuté des chrétiens, plus exactement des judéo-chrétiens, qu’il accusait d’être des juifs apostats et s’est montré féroce dans ses actions. Lesdites lectures peuvent alors insister sur le moment de la conversion et sur le changement radical qui s’en est suivi, Paul s’excusant maintenant pour ses actions passées (1 Co 15, 9 ; Ga 1, 23 ; Ph 3, 6). L’événement de la conversion est certes crucial, mais il ne saurait masquer que le zèle de Saul était authentique du point de vue religieux. Si son être-devenu chrétien lui intime de regarder vers l’avenir et d’attendre la seconde venue du Christ, il ne lui commande pas de renier l’intensité de la religiosité qui fut la sienne avant la conversion. C’est du moins ce que Heidegger semble penser puisqu’il précise que la «ferveur paulinienne se maintient même après sa conversion» (GA60, 70). Paul était convaincu de montrer du zèle pour une foi vraie. C’est cette *ferveur* qui le caractérise et qu’il faut retenir, et non ses persécutions contre des judéo-chrétiens. L’interprétation heideggérienne ne se place donc pas au niveau de l’alternative objective entre sens positif et sens négatif de ζηλωτής, mais au niveau plus essentiel de l’*affect* fondamental que connote ce terme.

7) «[Ga] 1, 16 : ἐν τοῖς ἔθνεσιν (“parmi les païens”) : on ne sait pas si cela lui apparaît clairement dès la vocation ou seulement graduellement» (GA60, 70). Pour resituer la glose heideggérienne, il faut commencer par situer Ga 1, 15–17 : «Mais,

lorsque celui qui m'a mis à part depuis le sein de ma mère et m'a appelé par sa grâce a jugé bon de révéler en moi son Fils pour que je l'annonce parmi les païens, aussitôt, sans consulter chair et sang, sans monter à Jérusalem vers ceux qui étaient Apôtres avant moi, je suis parti pour l'Arabie, puis je suis revenu à Damas ». L'enjeu, c'est la portée universelle de la mission. Paul sait-il dès la conversion qu'il devra prêcher aux païens ou cette ambition s'impose-t-elle progressivement à lui à mesure de ses déplacements ? Selon Bousset, Paul relate certes que Dieu lui a révélé son Fils afin qu'il en fasse part aux païens, mais cela ne signifie pas qu'un appel à la mission parmi les païens soit concomitant de la conversion. Le moment de la conversion consacre Paul en tant qu'Apôtre, *serviteur*, sans que soient encore déterminées les fonctions qui seront les siennes en tant que missionnaire et les types de population à convertir.⁷⁶ Cette interprétation ne va pas contre le texte ; elle cherche simplement à distinguer l'essence de la conversion de ses conséquences. La condition de missionnaire est un effet de l'être-Apôtre et non l'inverse. Pour Bousset, il est clair que c'est « lentement et non brusquement que Paul s'est vu et s'est développé comme un missionnaire parmi les païens ». ⁷⁷ C'est parce qu'il veut donner un « résumé de son histoire » que le thème de la mission parmi les païens semble se fondre chronologiquement dans l'événement de la conversion.⁷⁸ J. Weiss propose une interprétation qui prolonge celle de Bousset en même temps qu'elle la précise. Elle revient à prendre en compte le petit membre que forme Ga 1, 17 : « sans monter à Jérusalem vers ceux qui étaient Apôtres avant moi ». Paul montre non seulement qu'il n'a besoin de l'approbation de personne car il a été fait Apôtre par Dieu (Ga 1, 11 *sq.*), mais encore qu'il se considère différemment des autres Apôtres missionnaires. À ses yeux, la vocation prime sur la mission. Pour J. Weiss, le narrateur est ce « pneumaticien » ou ce « mystique conscient qu'il doit tout ce qu'il est et tout ce qu'il a à l'expérience religieuse de l'effet immédiat des forces divines sur lui et non à un quelconque enseignement humain ». ⁷⁹ Heidegger, lui, ne tranche pas. Retenons toutefois que son questionnement fait directement écho à celui de la RGS.

8) « [Ga] 1, 17 : Arabie = terre à l'est du Jourdain ; peut-être vie ascétique, peut-être déjà évangélisation [*Missionierung*] » (GA60, 70). Difficile de deviner quelle fut l'articulation heideggérienne entre Ga 1, 16 et 1, 17 : « je suis parti pour l'Arabie ; puis je suis revenu à Damas ». Ga 1, 17 est peut-être l'occasion de reposer la question soulevée en Ga 1, 16 tout en lui donnant de nouvelles bases. Heidegger situe l'« Arabie » à l'est du Jourdain (GA60, 70), se réglant sur les travaux historico-géographiques de l'époque. Il est probable qu'il reprenne ici des informations fournies par J. Weiss. Ce dernier définit l'Arabie comme un « concept politique désignant le royaume du roi nabatéen Arétas IV (9 av. J.-C. – 39 ap. J.-C.) ayant pour capitale la ville de Pétra » ; un territoire « à l'est du Jourdain » où Paul s'est en effet

⁷⁶ W. Bousset, « Der Brief an die Galater » [1907], p. 32.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 32. En dépit d'Ac 22, 17 *sq.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ J. Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1917, p. 143.

rendu, visitant non seulement Pétra, mais aussi la ville de Bosra.⁸⁰ Bousset donne des éléments similaires, sans toutefois être aussi précis que J. Weiss.⁸¹ L'un et l'autre, comme tous les historiens de l'époque, se basent sur les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe. Si la question du lieu a été soulevée par de nombreux exégètes, y compris Heidegger, c'est parce que Ga 1, 17 était susceptible de recevoir plusieurs interprétations. La thèse qui a mis le feu aux poudres est celle d'Emil Schürer dans le premier tome de sa *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (1886).⁸² Schürer soutient qu'après sa conversion, Paul s'est retiré dans le désert d'Arabie pour y mener une vie d'anachorète jusqu'à son retour à Damas.⁸³ C'est précisément cette thèse qu'évoque Heidegger en parlant de « vie ascétique » (GA60, 70). Mais on n'arrive pas à savoir s'il se range derrière Schürer ou contre lui. Pointe-t-il seulement le fait que Paul a rencontré des anachorètes en allant en Arabie ? Ou veut-t-il dire que Paul a lui-même vécu dans le recueillement avec eux ? Il a sans doute pris connaissance de la thèse de Schürer dans *Das Urchristentum* de J. Weiss, qui la remet en question. En resituant l'Arabie à l'est du Jourdain, dans une région où l'on comptait au moins deux villes importantes, J. Weiss insiste sur le fait que l'Arabie n'était pas le grand désert que décrit Schürer.⁸⁴ Il ne conteste pas qu'après sa conversion, Paul ait voulu chercher un peu de solitude, ou du moins un peu de changement pour « assimiler ce qu'il venait de vivre », mais il ne croit pas à la thèse d'une *retraite* au sens ascétique du terme.⁸⁵ Il avance une autre thèse, soutenue également par Bousset, selon laquelle, étant donné sa personnalité et son goût de l'action, Paul a dû profiter de son séjour en Arabie pour évangéliser.⁸⁶ Bousset est le plus disert à ce sujet. À son avis, il est probable que Paul ait évangélisé, non parmi les païens, mais parmi les nombreuses populations juives qui résidaient dans les environs. Cette thèse, Heidegger la relève également, puisqu'il parle lui-même de *Missionierung* (GA60, 70). Si l'on fond les deux thèses en une, on dira que Paul n'est pas parti en Arabie pour vivre une existence d'anachorète cependant que sa conduite relève bien d'une certaine ascèse de type eschatologique qui n'exclut pas l'évangélisation.

9) « [Ga] 1, 18 : ἱστορησαί (ἱστορεῖν) : faire [la] connaissance, voilà pourquoi “Histoire” [*Historie*] » (GA60, 70). Heidegger enchaîne sur la suite du récit avec Ga 1, 18 : « Ensuite, trois ans après, je suis monté à Jérusalem pour faire la connaissance de Céphas et je suis resté quinze jours auprès de lui ». On n'en sait pas

⁸⁰ *Ibid.*, p. 144.

⁸¹ W. Bousset, « Der Brief an die Galater » [1907], p. 33.

⁸² E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Bd. I, *Einleitung und politische Geschichte*, Leipzig, Hinrichs, 1886.

⁸³ *Ibid.*, second appendice.

⁸⁴ J. Weiss, *Das Urchristentum* [1917], p. 144

⁸⁵ *Ibid.* La thèse selon laquelle Paul aurait cherché à s'éloigner pour « digérer » l'événement de sa conversion est celle d'Eduard Schwartz dans *Nachschrift d. Göttinger Gesellschaft der Wiss.*, 1907, p. 275 sq. ; cité par J. Weiss, *Das Urchristentum* [1917], p. 144 n. 3.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 144–145 ; W. Bousset, « Der Brief an die Galater » [1907], p. 33.

davantage sur ce que Paul a fait pendant trois ans après être revenu à Damas que sur ce qu'il s'est produit pendant son séjour en Arabie. On s'accorde cependant sur le fait que le second séjour à Damas est fortement lié au premier durant lequel a eu lieu l'événement de la conversion. Sur son passage à Jérusalem, Ga 1, 18 dit qu'il rencontre Céphas (Pierre), mais aucun autre des Apôtres, sinon Jacques, le frère de Jésus. Le même passage indique qu'il n'y est resté que quinze jours, et Ac 22, 17–18 précise que le Seigneur lui a ordonné de quitter l'endroit où il était persécuté. Heidegger se focalise sur la rencontre de Paul avec Céphas et sur le terme qui est utilisé en Ga 1, 18 pour la qualifier: «ἱστορήσαι (ἱστορεῖν)», faire connaissance (GA60, 70). L'interprétation est rendue difficile par le fait qu'ἱστορήσαι est un hapax dans le NT (Ga 1, 18). La seule solution que nous voyons est un peu forcée mais non dénuée de sens: Heidegger joue d'une équivoque. Les Anciens utilisaient le verbe ἱστορεῖν pour qualifier les opérations d'écriture de l'histoire. Or, le sens dans lequel Paul utilise ἱστορήσαι n'a rien à voir. On sait toutefois qu'en grec hellénistique, ἱστορέω possède également le sens courant de «visiter, faire connaissance». À partir là, deux variantes d'une même solution se profilent.

A) Heidegger privilégie le sens paulinien et non-technique d'ἱστορέω et montre, avec un brin d'ironie, que ce qui pour Paul n'était qu'un simple faire-connaissance avec Céphas s'avèrera rétrospectivement un événement qui marquera durablement l'histoire du christianisme en tant qu'il inaugure la question disputée de son *leadership*. Cela expliquerait en outre l'usage du mot *Historie* (GA60, 70). En d'autres termes, la glose de Ga 1, 18 annoncerait la distinction entre *Historie* et *Geschichte*.

B) Heidegger oppose le «faire connaissance» de Paul avec le «prendre connaissance» (*Kenntnisnahme*) connotant le sens technique d'ἱστορέω lorsqu'il est question de l'écriture de l'histoire. Ce qui serait une façon d'insister sur le caractère vivant du premier contre le caractère figé du second. Retour à la variante précédente puisque, dans ce cas, le philosophe aurait critiqué le fait que l'événement de la rencontre ait été plus tard cristallisé dans l'*Historie* et que son contexte initial vivant ait fini par être négligé. Quoi qu'il en soit, Heidegger joue sur les différents sens d'ἱστορέω: son sens commun, utilisé par Paul, et son sens technique, utilisé avant Paul et après lui pour construire l'histoire monumentale.

2. Radiographie de Galates 2–3

[70] 10) «[Ga] 2, 2: Accentuation du τρέχειν, “courir”. Paul est pressé, car la fin des temps est déjà arrivée» (GA60, 70). Heidegger délaisse la fin du premier séjour à Jérusalem et se penche sur le second, relaté en Ga 2, 1–10. Ce passage reprend des éléments évoqués plus haut – la révélation, la question du vrai Évangile, l'évangélisation, etc. – et les articule à la temporalité eschatologique instaurée par le terme τρέχειν. «Paul est pressé, car la fin des temps est déjà arrivée» commente Heidegger (GA60, 70). Mais cet empressement doit encore être compris en rapport avec ceux de ses prêches réservés, non à la populace, mais aux décideurs de Jérusalem. Si l'on en croit Ac 15, 1–35, ces décideurs étaient les Apôtres et les

anciens de l'Église. Cela importe car, si Paul s'adresse aux notables de Jérusalem, c'est qu'à ses yeux le temps presse : des décisions capitales doivent être prises sur l'orientation des chrétiens. Il veut savoir s'ils pensent qu'il a raison d'avoir couru et de continuer à courir pour transmettre son Évangile. Certes, la question est purement rhétorique.⁸⁷ En réalité, Paul ne demande pas s'il a raison ou non de courir – il vient de rappeler qu'il est revenu à Jérusalem à la suite d'une révélation, qui lui confère une conviction inébranlable de faire ce qui s'impose – ; il veut connaître la position des gens de Jérusalem quant à la course en tant que telle. Autrement dit, Paul veut savoir si tous ont pris la mesure de l'avènement imminent du royaume de Dieu et, si besoin est, les enjoindre à la course. Ainsi, le *τρέχειν* accentue la temporalité eschatologique qui fait l'être de Paul en s'articulant à la lutte qui est la sienne. La vie chrétienne est tout à la fois course contre la montre et combat pour la vérité.

11) « [Ga] 2, 16: δικαιοῦται, “proclamer juste” [*gerecht sprechen*], provient de la religion juive. La vie de l'individu est un processus de jugement [*Prozessverfahren*] devant Dieu, processus auquel Jésus s'en prend éthiquement dans le Sermon sur la montagne (“mentalité” ou “conviction” [*Gesinnung*]). La δικαιοσύνη (νόμος Χριστοῦ) a plus tard un nouveau sens chrétien. L'argumentation de Paul est ici rabbinique-judaïque-théologique. Sa position originelle est à séparer de cette représentation. L'argumentation à partir de l'Ancien Testament est caractéristiquement rabbinique » (GA60, 70). De Ga 2, 2 Heidegger saute à Ga 2, 16: « Nous savons cependant que l'homme est reconnu juste par Dieu uniquement à cause de sa foi en Jésus Christ et non parce qu'il obéit en tout à la loi. C'est pourquoi nous aussi nous avons cru en Jésus Christ afin d'être reconnus justes à cause de notre foi au Christ et non pour avoir obéi à cette loi. Car personne ne sera reconnu par Dieu pour avoir obéi à la loi, parce que par les œuvres de la loi, personne ne sera justifié ». Toutefois, il tient à marquer la percée chrétienne en la matière : justification par la foi, non par la loi. Conscient du poids dogmatique et historique de la question de l'opposition entre foi et loi et de celle de la justification, Heidegger entend ne pas se perdre en traçant un chemin précis au sein de ce débat. Tout d'abord, il traduit δικαιοῦται par « *gerecht sprechen* » (GA60, 70), traduction peu commune puisque Luther, Weiszäcker, Nestle, etc. donnent « *gerechtfertigt* » ou « *gerecht wird* », pour marquer que Paul parle d'un être-justifié, d'un être-reconnu-juste par la foi en Jésus Christ et non par les œuvres de la loi. Pourquoi parler ici d'un *proclamer juste* au lieu d'un faire juste ou d'un justifier ? Heidegger suit ici la seule traduction qui, à l'époque, rend δικαιοῦται par « *gerecht sprechen* », à savoir celle de Bousset : « *haben doch in der Erkenntnis, dass der Mensch aus Gesetzeswerken nur unter der Bedingung des Glaubens an Christus Jesus gerecht gesprochen wird* ». ⁸⁸ En traduisant comme Bousset, il revient du thème forensique dérivé à l'événement originel de la proclamation qui va jouer un rôle axial dans la suite de l'analyse. Par ailleurs, lorsque Heidegger souligne la tonalité juive du δικαιοῦται en Ga 2, 16 et décrit la vie de l'individu dans cette religion comme « processus de jugement »

⁸⁷ W. Bousset, « Der Brief an die Galater » [1907], p. 35.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 40.

(GA60, 70), il ne fait pratiquement aucun doute qu'il se calque encore sur le commentaire de Bousset. Ce dernier explique que « pour celui qui a été rabbin, la justice était la préoccupation inaugurale et supérieure – on parle ici de la justice entérinée par Dieu ou proclamée par Lui. Dans ce contexte, Paul pense encore essentiellement à la proclamation de la justice lors du jugement dernier de Dieu ». ⁸⁹ Inutile de s'attarder sur le fait que la pensée de la loi est au fondement de la conception de Dieu déployée dans l'AT. Paul le sait, l'a vécu et le fait sentir, puisque Ga 2, 16 est une reformulation de Ps 143, 2. Pour appuyer la percée chrétienne quant à la question de la loi, Heidegger fait d'abord référence, non à Paul, mais au Sermon sur la montagne dans l'Évangile de Matthieu. Jésus proclame certes « Heureux ceux qui ont faim et soif de justice : ils seront rassasiés » (Mt 5, 5) et « Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice : le Royaume des Cieux est à eux » (Mt 5, 10). Mais c'est pour mieux souligner que l'idée de justice prend un autre tour en regard de la distinction entre loi ancienne et loi nouvelle (Mt 5, 17–48). Jésus est venu parfaire et accomplir la loi ancienne en donnant une loi nouvelle (Mt 5, 17–19) dont la justice surpasse celle des scribes et des pharisiens (Mt 5, 20).

En mentionnant le terme « *Gesinnung* » (GA60, 70), mentalité ou conviction, en rapport au Sermon sur la Montagne, Heidegger fait référence à une thèse formulée par W. Herrmann dans *Die sittliche Weisungen Jesu* (1904), selon laquelle le célèbre passage de Mt pose la première pierre d'une nouvelle conscience subjective, plus exactement d'une conscience morale (*Gewissen*). ⁹⁰ Heidegger a-t-il pensé s'approprier la thèse de Herrmann ? Il n'avait certainement rien à redire quant au processus de subjectivation, mais il devait être plus réservé à l'égard du processus d'éthicisation dont on a déjà pointé les travers en évoquant Ritschl. Ainsi, il avait certainement davantage d'affinités avec les positions de J. Weiss – suivi par Schweitzer ⁹¹ – dans *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes* (1892). Car le Sermon sur la Montagne n'y est pas analysé comme un document fondateur pour une communauté réunie par une éthique, mais comme une parole adressée à ceux qui attendent la fin du monde. ⁹²

Pour compléter sa glose, le philosophe rappelle que δικαιοσύνη va progressivement prendre un autre sens pour Paul en se comprenant en regard du νόμος Χριστοῦ (GA60, 70). Si le concept paulinien de justice est *initialement* judaïque, il est pourtant *originellement* christique. Dans un premier temps, il ne fait aucun doute que

⁸⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁹⁰ W. Herrmann, *Die sittliche Weisungen Jesu: ihr Missbrauch und ihr richtiger Gebrauch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1904, p. 25. Notons que H. J. Holtzmann parle lui aussi d'une *Gesinnungsethik* à propos du Sermon sur la montagne. Cf. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentliche Theologie*, Hg. v. A. Jülicher, Tübingen, Mohr, 1911, p. 241 et p. 246. La thèse de Herrmann sera popularisée deux ans plus tard par le prédicateur ritschélien Johannes Müller dans *Die Bergpredigt. Verdeutscht und vergegenwärtigt*, München, Beck, 1906. Il y soutient en effet que le Sermon sur la Montagne est un appel individualisé et individualisant à la *Gesinnung* qui doit être celle d'un chrétien, en l'occurrence l'*amour*.

⁹¹ Cf. A. Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis Jesu*, Tübingen, Mohr, 1901.

⁹² Cf. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes* [1892], p. 138 et p. 144.

Paul utilise le mot « justice » dans l'acception sacrée que le judaïsme lui confère : son propos s'enracine dans la conception juive de la loi. Il ne s'en tient pourtant pas là. Très vite, il dépasse l'optimisme juif suivant lequel je peux accomplir la loi par moi-même et soutient que c'est chose impossible si je ne bénéficie pas de la grâce du Christ qui accompagne tout ce que j'accomplis. Mais sommes-nous jamais dans la grâce ? Et, le cas échéant, comment le savoir ? Il est impensable d'acquérir une certitude à ce sujet, en sorte que la seconde formulation de la δικαιοσύνη en tant que νόμος Χριστοῦ accentue l'inquiétude et sert *de facto* le message fondamental de Paul. Comme en témoignent Ga 2, 16, Rm 3, 20 ; 3, 30 ou 2, 13, le propos vise à maintenir le croyant dans une certaine tension : personne *ne sera* justifié par la pratique de la loi. L'utilisation du futur n'est pas anodine. Rien n'est donné, rien n'est fait, rien n'est gagné. Au contraire : tout reste à faire entre *maintenant* et le jour (inconnu) de la Parousie.⁹³

Ga et Rm présentent une série de théologoumènes à comprendre eschatologiquement : le présent et le futur se rapprochent à tel point qu'ils ne feront bientôt plus qu'un. Il y a urgence à se proclamer juste, c'est-à-dire à croire en la loi du Christ, c'est-à-dire encore à *être* ou *exister-en-Christ*. Telle est la *position originelle* de Paul, qui se distingue de sa position initiale, ancrée dans l'« argumentation rabbinique-judaïque-théologique caractéristique de l'Ancien Testament » (GA60, 70). Ainsi, il apparaît essentiel de distinguer deux dimensions. Sur le plan rhétorique, Ga 2, 16 est bien à rapprocher de l'argumentation rabbinique car il s'agit en effet du verset où Paul introduit la *propositio* majeure de son argumentation. Sur le plan existentiel-religieux, Ga 2, 16 fait bien plus qu'introduire une *propositio* : il institue une nouvelle donne expérientielle.

12) « [Ga] 2, 17 : Cette conclusion *ab absurdum* se rencontre souvent chez Paul » (GA60, 70). Heidegger s'arrête sur le verset suivant : « Mais si, en cherchant à être justifiés en Christ, nous avons été trouvés pécheurs nous aussi, Christ serait-il ministre du péché ? Certes non ». C'est la seconde partie du verset qui est qualifiée de « conclusion *ab absurdum* » comme il s'en trouve d'autres chez Paul (GA60, 70). Il est remarquable que l'Apôtre retourne ici un procédé de l'argumentation rabbinique. En effet, ce sont les scribes et les pharisiens qui avaient coutume de combattre pour la loi jusqu'à l'absurde. En témoigne le récit de la femme soignée par Jésus un jour de Sabbat en Lc 13, 10–17. Paul reprend ce procédé à son compte, fort de sa connaissance de l'argumentation rabbinique (GA60, 70). Dans le cas de Ga 1, 17, le propos demande d'être replacé dans le cadre de l'incident d'Antioche avec Céphas. Lorsque Paul écrit : « Mais si, en cherchant à être justifiés en Christ, nous avons été trouvés pécheurs nous aussi », il désigne le comportement de Céphas, qui mange avec les païens et se tient à l'écart des circoncis, *i.e.* des juifs (Ga 2, 12). Mais il s'inclut dans l'argument, car Céphas et lui ont en commun d'être d'origine juive. De

⁹³ C'est ce que montre clairement Rm 10, 4–10. *Croire* pour être rendu *juste* aux yeux de Dieu (Rm 10, 4) et *proclamer la parole* de la *foi* pour *vivre* (Rm 10, 8) : telles sont les conditions d'une juste compréhension de la loi ; celle-ci n'étant en définitive que l'antichambre de la justification par la foi, seule à même de *sauver*.

même, ils ont en commun d'être devenus chrétiens. Si donc l'un ou l'autre est trouvé en train de pécher, ne va-t-on pas penser que Celui en qui on clame être justifié est ministre du péché ? C'est ce que pourrait en déduire quiconque observerait le comportement de Céphas, qui invalide du même coup de celui de Paul. Il faut donc, pour Paul comme pour Céphas, ne pas faire mentir le Christ, et donc de ne pas se faire mentir l'un l'autre.

13) « [Ga] 2, 19: Très important ! Forme concentrée de toute la dogmatique paulinienne. ἀπέθανεν νόμῳ διὰ νόμου <“mourir à la loi par la loi”> seulement éthique. Puisque Christ devient identique à la loi, la loi est morte avec lui (comme c'est le cas avec Paul) » (GA60, 70). Le verset stipule : « Car moi, c'est par la loi que je suis mort à la loi afin de vivre pour Dieu. Avec le Christ, je suis un crucifié » (Ga 2, 19). Sur quelle base soutenir que Ga 2, 19 concentre la dogmatique paulinienne ? A priori, Heidegger ne fait pas directement référence au processus de l'ἀπέθανεν νόμῳ διὰ νόμου mais à sa conséquence expérientielle, le *vivre-en-Dieu*, dont il a déjà souligné l'importance en contexte mystique (GA60, 309). Son originalité consiste à *réduire* la dogmatique paulinienne, particulièrement pesante en Ga en raison de la discussion de la loi, à ce *vivre-en-Dieu*. Sur un plan qu'on pourrait qualifier de superficiel, la mort à la loi par la loi recouvre un sens « simplement éthique » (GA60, 70). C'est la nouvelle loi que j'observe qui me libère de l'observance de l'ancienne loi. Mais sur un plan existentiel, le processus en question engage bien plus qu'une simple modification éthique. C'est l'événement de la crucifixion qui fournit la clé de lecture de la métamorphose paulinienne. Jésus Christ incarnait la loi nouvelle, revendiquait être venu parfaire et accomplir la loi ancienne. Il devenait donc identique à la loi, il devenait la loi (GA60, 70). Mais, précisément car il se posait comme la loi nouvelle, il a été crucifié en vertu de la loi ancienne. Il est donc mort par la loi et la loi est morte avec lui (GA60, 70). Si Paul a pu mourir par la loi, c'est qu'il s'est identifié à Jésus Christ, lui-même mort par la loi. Ce qui importe ici, c'est donc l'entrée de Paul en « *communion mystique* »⁹⁴ avec le Christ crucifié.

14) « [Ga] 2, 20: Décisif pour la “mystique” paulinienne. Reitzenstein rend attentif à la connexion entre la terminologie employée et l'hellénisme. Cependant, on ne doit pas développer d'interprétation philologique isolée (écrits hermétiques) » (GA60, 70–71). Notre interprétation de Ga 1, 19 se voit confirmée par la glose heideggérienne de Ga 2, 20 : « de sorte que ce n'est plus moi qui vit mais le Christ qui vit en moi ». La mort à la loi par la loi donne à Paul l'impression qu'il est dépossédé de son soi, que la cohésion de son existence personnelle est détruite.⁹⁵ Pourtant, il n'est pas mort ; quelque chose continue de vivre en lui et lui offre de vivre une autre vie. C'est le Christ ressuscité. Il s'agit là d'une expérience vécue tout à fait nouvelle. Ce qui ne doit pas conduire à négliger le contexte historico-religieux de Ga 2, 20. Heidegger mentionne *Die hellenistischen Mysterienreligionen* de Reitzenstein,⁹⁶

⁹⁴ W. Bousset, « Der Brief an die Galater » [1907], p. 42.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁹⁶ R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1910, ²1920.

dont la thèse centrale est que, si l'événement de la conversion et les révélations qui se succèdent renforcent Paul dans sa conviction qu'il ne peut désormais plus revendiquer d'autres traditions que celle qu'il est lui-même en train d'instituer, ses propres expériences se laissent en partie reconduire à la matrice des mystères hellénistiques de la réincarnation.⁹⁷

D'après Reitzenstein, il ne fait aucun doute que « Paul connaissait les mystères hellénistiques » et qu'« il se servait constamment de cette connaissance » dans les « merveilleux et profonds tableaux » qu'il brossait.⁹⁸ C'est une thèse qu'on ne pourrait plus remettre en question après le *Mithrasliturgie* d'Albrecht Dieterich (1903). Ceci dit, Reitzenstein ne fait qu'une seule fois allusion à Ga 2, 20 – et encore, sans même donner la référence numérique. Pourquoi donc Heidegger le cite-t-il à cet endroit ? Peut-être parce que c'est en pensant à Ga 2, 20 que le philologue énonce ceci : supposer que Paul avait une vie intérieure radicalement différente de sa vie extérieure ne suffit pas à expliquer une phrase telle que « ich lebe, doch nicht ich, Christus lebet in mir ». Que cette formule soit citée à tout va pour parler de la mystique christique de Paul n'est pas bon signe. Au contraire, « nous devons chercher à la comprendre philologiquement dans ses termes mêmes et, à partir d'elle, à expliciter beaucoup d'autres termes qui nous sont encore étrangers ».⁹⁹

La démarche de Reitzenstein a quelque chose de séduisant. Elle invite à regarder derrière les mots et les idées reçues sur la communion mystique. Pour autant, Heidegger exprime des réserves à l'encontre des interprétations philologiques qu'elle propose. D'une part, regarder derrière les mots c'est, pour le philologue, se plonger dans l'histoire des religions ; or, pour Heidegger, il s'agit davantage de trouver un sens existentiel qui, sans négliger l'histoire des religions, permette de parler moins objectivement de la vie religieuse que cette discipline a tendance à le faire. D'autre part, dans l'étude citée, Reitzenstein ne livre aucun commentaire précis mais, Heidegger le note justement et le critique, se contente de développer des « analyses philologiques isolées » (GA60, 71) ; ce qui revient à dire qu'il tend à déconnecter ses analyses du langage paulinien du vécu paulinien, et notamment de son vécu affectif, qu'il faudrait par ailleurs examiner dans une optique phénoménologique plutôt que psychologique. Nous détaillerons cette critique dans le dernier chapitre.

Puisque Heidegger ne semble pas satisfait de l'approche de Reitzenstein, on peut mentionner rapidement l'interprétation pertinente de J. Weiss. Heidegger connaît bien *Das Urchristentum*. Or, Ga 2, 20 y est abordé de front. Pour l'exégète, force est de reconnaître dans le verset concerné une « hyperbole discursive », un artifice d'orateur, comme on en rencontre chez Lucien.¹⁰⁰ Il précise néanmoins que cet emprunt ne doit pas masquer la signification profonde de la formule, à savoir que

⁹⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 51–52.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰⁰ J. Weiss, *Das Urchristentum* [1917], p. 358.

Paul fait effectivement une « expérience intime extraordinaire ». ¹⁰¹ Tel est ce qui rend Ga 2, 20 « décisif pour la “mystique” paulinienne » et qui méritera donc d’être mis en avant et en valeur par l’analyse phénoménologico-herméneutique (GA60, 70).

15) « [Ga] 3, 2: ἐξ ἀκοῆς πίστεως (“écouter le message de la foi”) : à partir de l’écoute croyante. Cf. Rm 10, 11 *sq.* » (GA60, 71). Se penchant sur Ga 3, 2, Heidegger opte une nouvelle fois pour une traduction singulière. La façon dont on rend généralement l’expression ἐξ ἀκοῆς πίστεως ne lui convient manifestement pas. Luther dit : « durch die Predigt vom Glauben » dans une intention délibérément apologétique. Weiszäcker propose : « durch des Glaubens Kunde ». Heidegger traduit par « aus dem glaubenden Hören », c’est-à-dire « à partir de l’écoute croyante » (GA60, 71). On ne peut éluder qu’il est alors très proche de la traduction de Bousset : « durch gläubiges Hören ». ¹⁰² Dans le contexte de Ga 3, 2, l’expression ἐξ ἀκοῆς πίστεως vient comme la réponse privilégiée à une *question* : « Éclairiez-moi simplement sur ce point : Est-ce en raison de la pratique de la loi que vous avez reçu l’Esprit ou à partir d’une écoute croyante ? ». L’écoute croyante est caractérisée comme *le* mode originel de réception de l’Esprit, par opposition à la loi. Pour appuyer sa traduction, notre philosophe fait un parallèle avec Rm 10, 11 *sq.* (GA60, 71) : « Car quiconque croit en lui ne sera pas confondu. Ainsi, il n’y a pas de différence entre Juif et Grec : tous ont le même Seigneur, riche envers tous ceux qui l’invoquent. En effet, quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. Or, comment l’invoqueraient-ils, sans avoir cru en lui ? Et comment croiraient-ils en lui, sans l’avoir entendu ? Et comment l’entendraient-ils, si personne ne le proclame ? Et comment le proclamer, sans être envoyé ? » (Rm 10, 11–15). Si Heidegger renvoie à ces versets de Rm, c’est que le thème de l’écoute y figure en bonne place et reconduit à cela même en quoi il s’origine, à savoir l’appel. L’appel de Paul aux croyants, la proclamation-prédication (*Verkündigung*), mais plus fondamentalement l’appel du Seigneur à Paul, sa proclamation-élection (*Verkündigung-Berufung*).

Avec l’ensemble des phénomènes cruciaux qu’il met en jeu, le rapprochement entre Ga 3, 2 et Rm 10, 11–15 autour du thème de l’écoute croyante permet également d’étayer la thèse selon laquelle la phénoménologie de la religion transforme la phénoménologie en ce qu’elle la contraint à passer du paradigme du regard à celui de la voix. Chez le jeune Heidegger, ce tournant s’opère aussitôt qu’en 1917–1918, dans la note 21 exhumée récemment par T. Kisiel : « Der *gebende* Charakter im Glaubensphänomen ». Le philosophe y cite deux versets pauliniens capitaux. Tout d’abord Ep 1, 18 : « πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας [ὑμῶν] » ; puis 2 Co 5, 7 : « διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν οὐ διὰ εἶδους ». La date de la note explique que les traductions proposées soient proches de celles de Luther. Ep 1, 18 est rendu par « Möge er die Augen eures Herzens erleuchten, das ihr so erkennen, welche da sei die Hoffnung eures Berufs » ; 2 Co 5, 7 par : « Denn wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen » (identique à Luther). Les yeux du cœur sont, pour ainsi

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² W. Bousset, « Der Brief an die Galater » [1907], p. 44.

dire, les oreilles de Paul, qui entend le premier appel-proclamation, et celles des croyants, qui entendent la proclamation-prédication de Paul. Le cheminement par et dans la foi, et non par et dans la vue, fait également référence à l'écoute, qui est le sens qu'on utilise lorsqu'on est privé de la vue ou lorsque que celle-ci est défaillante. Ga 3, 20; Rm 10, 11–15; Ep 1, 18 et 2 Co 5, 7 convergent pour conforter l'idée que la « donation de sens » (*Sinngebung*) du phénomène de la foi s'accomplit concrètement par et dans l'écoute croyante et non par la vision. Paul en est le parfait exemple.

3. Radiographie de Galates 4–5

¹⁷¹ 16) « [Ga] 4, 3: ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου : sous les éléments du monde. Dans le stoïcisme, στοιχεῖον désigne l'élément, comme c'est déjà le cas chez Empédocle. Philon le Juif [*Philo Judäus*] (au même moment que Paul) désigne les païens comme τὰ στοιχεῖα τιμῶντες. Cf. 4, 9 et 10 : les astres valent en tant qu'éléments du monde, les temps de fête sont fixés d'après les astres » (GA60, 71). On change de registre avec Ga 4, 3 : « Et nous, de même, quand nous étions des enfants soumis aux éléments du monde, nous étions esclaves ». En disant « ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου », Paul cherche à se faire comprendre de ses lecteurs païens. Il utilise des concepts attachés à la religiosité qui était la leur jusqu'alors. À ce vocabulaire de la religiosité judéo-hellénistique appartient notamment le terme-clé στοιχεῖα dans la formule ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Comme on le sait, les éléments du monde étaient tenus par Empédocle puis par les stoïciens pour des principes cardinaux du monde, qui allaient jusqu'à s'identifier à des dieux plus ou moins personnels. À ce titre, il convient d'interpréter la notion d'« élément du monde » à l'aune de la piété grecque.¹⁰³ D'après cette dernière, les éléments du monde sont comme les « rudiments » de toute vie religieuse qui se déclinent en quelques grands principes tels le feu, l'eau, l'air, la terre, etc. Le rapport de cette théorie au christianisme de Paul ? Pour Bousset, il faut se reporter aux Pères apologètes, par exemple Aristide, chez qui le culte des éléments est considéré comme un culte de barbares.¹⁰⁴ La même opinion prévaut dans la littérature pseudo-clémentine de la gnose judéo-chrétienne.¹⁰⁵ Heidegger remonte encore plus loin puisqu'il rappelle que, chez Philon le Juif, les païens sont appelés « τὰ στοιχεῖα τιμῶντες », c'est-à-dire ceux qui honorent les éléments (GA60, 71).

De quel écrit de Philon parle-t-il ? On ne le sait point. En revanche, on peut établir sans peine que le parallèle entre le discours de Paul et celui de Philon à propos des éléments du monde est inspiré de la littérature *religionsgeschichtlich*. Ainsi, dans *Hauptprobleme der Gnosis* (1907), ouvrage connu de Heidegger,

¹⁰³ W. Bousset, « Der Brief an die Galater » [1907], p. 52.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 53.

¹⁰⁵ *Ibid.*

Bousset fait par deux fois référence à Philon – *De specialibus legibus* I, 1 et *De ebrietate*, § 30 – en rapport avec la doctrine des éléments.¹⁰⁶ Mentionner le cas de Philon était un bon moyen de se référer ensuite à Ga 4, 9, où il est question de la croyance aux « faibles et pauvres éléments » dans laquelle les Galates ont été élevés et à laquelle ils pourraient risquer de retourner, ainsi qu'à Ga 4, 10, où Paul critique les observances astronomiques – en rapport aux jours, mois, saisons, années – liées à cette croyance (GA60, 71). C'est encore Bousset qui fait remarquer (dans un autre ouvrage consulté par Heidegger : *Kyrios Christos*) que Philon interprète la doctrine stoïcienne des éléments sur le terrain de l'astronomie.¹⁰⁷ Il s'agit peut-être de montrer que Paul ne critique pas seulement la doctrine des éléments du monde dans la philosophie et la religion hellénistiques, mais également la conception astronomique des éléments du monde développée par Philon, très répandue dans le judéo-hellénisme.

Ainsi, lorsque Heidegger relève à partir de Ga 4, 9 et 10 que les astres valaient autrefois en tant qu'éléments du monde et que les fêtes étaient fixées d'après les astres (GA60, 71), il se fait l'écho des analyses de J. Weiss et Bousset. D'après le premier, l'expression « "éléments du monde" » devait renvoyer à une « pensée astrale » orientale au sens large, c'est-à-dire tout à la fois babylonienne, assyrienne, juive, hellénico-hellénistique, etc.¹⁰⁸ D'après le second, qui a développé cette thèse à partir de Ga 4, 3, les στοιχεῖα étaient autrefois considérés comme des espèces de lettres astrales inscrites dans le grand livre du ciel.¹⁰⁹ Ainsi, les éléments du monde n'étaient rien d'autre que les astres qui, en vertu de leur caractère *élémentaire*, détenaient une force divine. La pensée orientale des astres dessinait ce que Bousset se risque à nommer, en écho à Ga 4, 10, un « fatalisme astrologique ».¹¹⁰ Une part de cette théorie pourrait avoir filtrée dans le judaïsme. Bousset est bien sûr loin de déclarer que le judaïsme fut, ne serait-ce qu'en un temps défini, un culte des astres. Il se borne à montrer qu'en considérant quelques versets de l'AT (Ex 4, 19 et 29, 25, Jr 16, 19)¹¹¹ et en tenant compte du fait que Philon voyait en l'astronomie une science divine,¹¹² on comprend mieux comment Paul peut s'opposer radicalement à tout culte astral. L'Apôtre devait marquer sur ce point une rupture nette avec l'ensemble des religions orientales, judaïsme compris.¹¹³

¹⁰⁶ W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907, p. 227 et p. 334. Le *De ebrietate* est cité d'après R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zu griechische-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, Teubner, 1904, p. 330.

¹⁰⁷ W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913, pp. 201–203.

¹⁰⁸ J. Weiss, *Das Urchristentum* [1917], p. 469.

¹⁰⁹ W. Bousset, « Der Brief an die Galater » [1907], p. 53.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² W. Bousset, *Kyrios Christos* [1913], pp. 201–202.

¹¹³ Dans une autre étude (*Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, Reuther & Reichard, 1903, p. 171 sq. et p. 313 sq.), Bousset revient sur ce problème et s'attarde sur le rapport du judaïsme, notamment tardif, à la question de l'angéologie pour éclairer la spécificité du rôle – limité – joué par l'astronomie dans cette religion.

17) « [Ga] 4, 8 : φύσει μὴ οἰσιν θεοῖς < “des dieux qui ne le sont pas par nature” >. Les στοιχεῖα sont des essences divines. Cf. V. 1.¹¹⁴ Le degré [?] de soumission [?] aux gardiens (ou tuteurs) [Vormündern] est comparé au degré de soumission des prêtres au service des astres [Sternpriestern] » (GA60, 71). Ga 4, 8 fait directement écho à Ga 4, 2 : « Jadis, quand vous ne connaissiez pas Dieu, vous étiez asservis à des dieux qui, de leur nature, ne le sont pas », et Heidegger complète en faisant référence à Ga 4, 9 : « mais maintenant que vous connaissez Dieu, ou plutôt que vous êtes connus de Dieu, comment pouvez-vous encore retourner à des éléments faibles et pauvres, dans la volonté de vous y asservir à nouveau ? » (GA60, 71). À ses yeux, il est évident que Paul assimile les στοιχεῖα à des θεοῖς et inversement. Il aura opéré une nouvelle fois ce parallèle sur la base des travaux fouillés de la RGS. J. Weiss et Bousset ont tous deux montré que les « éléments du monde » devaient être rapprochés des « essences divines » dans les religions astrales orientales (GA60, 71).

Partant de l'identité entre les éléments du monde et les astres, l'un et l'autre qualifient les στοιχεῖα d'« essences » : des « essences personnelles » pour J. Weiss, des « essences spirituelles personnelles » pour Bousset.¹¹⁵ Si la visée de l'Apôtre est incontestablement de détourner une fois pour toutes les Galates de leurs anciennes habitudes religieuses, il s'avère que le rapprochement opéré témoigne d'une connaissance précise de ces anciens cultes. Ce n'est pas sans raison que Paul fustige toutes les formes de culte des στοιχεῖα, particulièrement celles qui vont jusqu'à en faire des θεοῖς. L'Apôtre peut, à la limite, pardonner qu'avant le christianisme, les païens aient pu se croire *sous* le contrôle des éléments du monde. Mais il est bien moins complaisant envers le fait que les païens aient élevé certains de ses éléments au rang de Dieu (1 Co 8, 4–6).¹¹⁶ J. Weiss éclaire l'esprit du propos paulinien : le culte des éléments, fussent-ils des essences divines, n'est rien en comparaison de la vraie expérience de Dieu.¹¹⁷ Ce culte est donc bien fade, ces στοιχεῖα bien pauvres et bien faibles par rapport à ce qu'offre le christianisme. Qui pourrait rester esclave des astres après avoir fait l'expérience de la puissance de l'être-en-Christ ? Qui voudrait confier son destin à des étoiles après avoir *entendu* qu'il pouvait être sauvé ici et maintenant par un Dieu qui a prouvé qu'il se préoccupait du sort des hommes en s'incarnant ?

Heidegger note qu'il faut encore relier Ga 4, 8 à Ga 4, 1 (en réalité Ga 4, 1–3) : « Telle est donc ma pensée : aussi longtemps que l'héritier est un enfant, il ne diffère en rien d'un esclave, lui qui est maître de tout ; mais il est soumis à des tuteurs et à des régisseurs jusqu'à la date fixée par son père. Et nous, de même, quand nous

¹¹⁴ Référence probable au chapitre V. (« Elemente und Hypostasen ») de W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* [1907], pp. 223–237.

¹¹⁵ J. Weiss, *Das Urchristentum* [1917], pp. 469–470 ; W. Bousset, « Der Brief an die Galater » [1907], p. 52, p. 55. Dans *Hauptprobleme der Gnosis* [1907], p. 230, Bousset parle également d'« hypostaseneartige Wesen ».

¹¹⁶ Cf. W. Bousset, « Der Brief an die Galater » [1907], p. 55.

¹¹⁷ J. Weiss, *Das Urchristentum* [1917], p. 470.

étions des enfants soumis aux éléments du monde, nous étions esclaves» (GA60, 71). Ce parallèle montre que Paul rapproche deux situations. *D'un côté*: il y a l'enfant héritier qui ne peut prendre possession de ses biens que lorsqu'il a atteint la majorité. Jusqu'à cet âge, il est soumis à des tuteurs dont il est l'esclave. Néanmoins, le jour viendra où il sera propriétaire de ses biens et avant tout de lui-même. *D'un autre côté*: pour Paul, une situation similaire s'observe dans l'histoire de la foi. Païens et juifs furent originellement des enfants, au sens où ils étaient placés sous la tutelle des *στοιχεῖα*. Ils étaient donc esclaves de ces éléments et de ceux qui clamaient être capables de les interpréter. Mais l'avènement du Christ marque un « accomplissement du temps » (Ga 4, 4) synonyme d'accession à la majorité. Il correspond à la prise de conscience d'une libération possible par et dans l'être-chrétien.

En reprenant et en dénonçant le vocabulaire des *στοιχεῖα*, Paul critique donc simultanément les païens héritiers des religions gnostiques et les juifs tardifs qui, tel Philon, se prétendent adorateurs d'un Dieu unique tout en continuant de se faire interprètes des astres pour le bien des âmes.¹¹⁸ En un sens, on peut dire que Philon est l'exemple type du *Sternpriest* qu'évoque Heidegger (GA60, 71). Plus haut, il disait que Philon lui-même considérait les païens sous les *στοιχεῖα* (GA60, 71). On en comprend mieux la raison désormais. Philon se targuait, lui, de maîtriser la science des astres et, par là, de ne pas être soumis à ceux-ci.¹¹⁹ Peut-être que Paul, en tant que juif, s'est un temps considéré ainsi. C'est du moins ce que laisse à penser Ga 4, 1, puisqu'il s'inclut lui-même dans le récit.¹²⁰ Cependant, il retient de l'expérience de l'être-en-Christ qu'il n'y a pas de puissances intermédiaires entre l'homme et Dieu. Aussi veut-il faire savoir aux Galates qu'ils peuvent à leur tour se libérer de l'oppression des *στοιχεῖα*.

18) La glose de Ga 4, 9 change notablement de registre. Heidegger isole le verbe *γινώσκειν* qui, dans le verset concerné, est inséré dans l'expression « étant connus de Dieu »: *γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ* (GA60, 71). Il faut, dit-il, comprendre « *γινώσκειν* dans le sens de l'amour »: « l'amour de Dieu vis-à-vis de l'homme est ce qui est fondateur », et « non une connaissance théorique » (GA60, 71).

Premièrement, il prend acte de la rectification de Paul en Ga 4, 9: « connaissant Dieu <*γινόντες θεόν*>, *πλὴν* <*μᾶλλον*> étant connus par Dieu <*γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ*> ». Paul se reprend: ce n'est pas tant nous qui connaissons Dieu que Dieu qui nous connaît. Par là, il rejette l'idée d'une connaissance de type théorique: je connais ceci, je connais cela, etc. Heidegger en profite à son tour pour écarter le spectre de la connaissance scientifique. Connaître Dieu sur le mode épistémologique, cela n'a aucun sens. Si l'on ne peut connaître Dieu comme on connaît une chose, c'est donc bien que nous sommes d'abord et avant tout connus de lui. La passivité impliquée dans cet être-connu fait office de transition avec le second aspect que nous voulons souligner.

¹¹⁸ Cf. W. Bousset, *Kyrios Christos* [1913], p. 202.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 227 n.

¹²⁰ W. Bousset, « Der Brief an die Galater » [1907], p. 53.

Deuxièmement, nous devons nous demander comment Heidegger en vient à interpréter *γινώσκειν* dans le sens de l'amour (GA60, 71). C'est parce que l'homme est bien trop faible pour reconnaître Dieu que Dieu se tourne vers l'homme et le porte à sa connaissance. Qu'est-ce qui motive ce processus ? Ce doit être l'amour car, Paul l'explique en 1 Co 8, 3 : « Mais si quelqu'un aime Dieu, il est connu de lui ». Si Heidegger ne le cite pas, c'est pourtant bien à l'aune de ce verset qu'il comprend le *γινώσκειν* de Ga 4, 9. L'un des seuls, sinon le seul, à proposer de lire Ga 4, 9 depuis 1 Co 8, 3 est une nouvelle fois Bousset.¹²¹ Il n'est donc pas exclu que Heidegger ait été renvoyé d'un verset à l'autre par la lecture de son commentaire. 19) « [Ga] 4, 14 : "Vous n'avez témoigné aucun mépris ni aucun dégoût pour ma maladie". (Maladie souvent comprise comme concupiscence [*Lüsternheit*]) » (GA60, 71). En Ga 4, 13–14, Paul cherche encore à *atteindre* les Galates en parlant le langage des sentiments. Il leur remémore la première visite qu'il leur rendit pour annoncer l'Évangile et comment il tomba malade à cette occasion. Sur ce dernier point, qui fait l'objet de la glose heideggérienne, les traductions françaises rendent très mal de quoi il s'agit. Au v. 13, Paul parle d'une « maladie de la chair », *ἀσθένειαν τῆς σαρκός*. Au v. 14, il est question d'une « épreuve dans la chair », *πειρασμὸν ἐν τῇ σαρκί*. D'abord une remarque : l'épreuve du v. 14 est avant tout celle de Paul, ce que les traductions françaises ne permettent pas toujours de saisir. Ensuite une question : a-t-on affaire dans les vv. 13 et 14 à deux maux parfaitement identiques ? Heidegger suggère qu'il n'est pas exactement question de la même chose. L'épreuve du v. 14 semble plus profonde, plus éprouvante que la maladie évoquée au v. 13.

On a beaucoup spéculé sur la maladie dont il a pu s'agir. La tradition a souvent fait appel à 2 Co 12, 7 : « Et pour que l'excellence même de ces révélations ne m'enorgueillisse pas, il m'a été mis une écharde en la chair, un ange de Satan, chargé de me souffleter ». Sur la base de ce témoignage, on a formulé l'hypothèse de l'aiguillon de la concupiscence. L'exégèse moderne a abandonné cette piste et postulé qu'il s'est agi d'une espèce d'épilepsie.¹²² C'est la première de ces deux hypothèses de lecture – en germe chez Augustin¹²³ – qu'évoque Heidegger en parlant de « concupiscence » (*Lüsternheit*) (GA60, 71). Est-il personnellement convaincu qu'il faut relier Ga 4, 14 à 2 Co 12, 7 pour comprendre que Paul était la proie d'un *daimon* ? En vérité, la raison de ce choix est éminemment herméneutique, cependant qu'elle a des fondements historiques. L'interprétation de l'épreuve relatée en 2 Co 12, 7 et Ga 4, 14 comme concupiscence a été fixée lors du Concile de Trente en réaction aux thèses de Luther concernant le péché. Si donc Heidegger traduit l'épreuve par *Lüsternheit*, ce n'est pas tant pour se ranger derrière la tradition que pour retrouver, chez l'Apôtre lui-même, la trace originelle d'une tendance fondamentale de l'expérience chrétienne : la « ruine » (*Ruinanz*). Cette tendance, Augustin en avait pressenti et même ressenti l'importance en se penchant sur le

¹²¹ *Ibid.*, p. 55.

¹²² *Ibid.*, p. 56.

¹²³ Cf. Augustin, *Sermones*, CLIV et CLXII.

phénomène de la tentation dans ses *Conf.* Luther, quant à lui, en prend toute la mesure. Heidegger le fera remarquer en 1924, écrivant que, chez le Réformateur, « la *corruptio* de l'être de l'homme doit être saisie le plus radicalement possible » (PSL, 29). Dès lors, on ne s'étonne point que Luther traduise *πειρασμὸν ἐν τῇ σαρκί* par : « meine *Anfechtungen*, die ich leide nach dem Fleisch ». L'épreuve dont il est question en Ga 4, 14 est une déclinaison de la tribulation et doit être interprétée comme telle.

20) « [Ga] 4, 24 : ἀλληγορούμενα (“allégorique”) : l'interprétation allégorique de Écritures était autrefois pratiquée par Philon. Ἀγάρ (“Hagar”) signifie “montagne” en arabe, autrement dit c'est ainsi qu'on nomme la montagne en arabe » (GA60, 71). Pour comprendre de quoi il retourne avec le terme ἀλληγορούμενα, il faut se pencher sur Ga 4, 21–25. Il y a là une allégorie : ces femmes sont, en effet, les deux alliances. L'une, celle qui vient du mont Sinaï, engendre pour la servitude : c'est Agar. Et Agar correspond à la Jérusalem actuelle, puisqu'elle est esclave de ses enfants ». Il y a dans ces versets plusieurs références à l'AT, en particulier au livre de la Genèse (16, 15 et 21, 2–3). Paul revient sur l'histoire des deux fils d'Abraham et tente une interprétation allégorique. Agar la servante symbolise la Jérusalem actuelle, esclave de la loi ; tandis que Sara, mère libre dont l'enfant est fils de la promesse, représente la Jérusalem céleste. Paul appelle les Galates à se reconnaître de Sara et non d'Agar. L'interprétation allégorique est apparemment redoublée par une métaphore *in praesentia*, puisque Paul suggère lui-même un lien sémantique entre Agar et montagne en arabe, cela pour établir qu'Agar renvoie donc au mont Sinaï et qu'Ismaël est l'ancêtre des tribus arabes. Qu'entend Heidegger dans cette histoire ? En parlant de Philon et en retraduisant le v. 25 par « “Agar” signifie “montagne” en arabe » (GA60, 71), il s'est manifestement fié à Bousset. Celui-ci explique qu'on aurait intérêt à se fonder sur la *Vetus latina* qui lit en effet : « Hagar bedeutet Berg in Arabien », modifiant ainsi la majorité des textes qui donnent : « Car Hagar est la montagne du Sinaï en Arabie » ou « car le mont Sinaï se trouve en Arabie ». ¹²⁴ Bousset critique ainsi la Vulgate, dont la traduction est manifestement erronée. Mais il s'en prend aussi à la rhétorique paulinienne au nom de la « compréhension luthérienne littérale et historique » des Écritures rejetant toute interprétation allégorique. ¹²⁵ Il y a bien un mot arabe, *Thagar*, qui signifie roc ou rocher, mais *Hagar* et *Thagar* sont deux termes qui n'ont rien à voir l'un avec l'autre. Ainsi, Paul fut mal inspiré de conclure sur base d'un rapprochement phonético-symbolique facile que le nom de *Hagar* en fait le symbole du mont Sinaï. Il est victime de l'impair typique de l'allégoricien juif de l'époque – ainsi Philon. ¹²⁶ Heidegger était-il d'accord avec Bousset ? Sa glose ne le dit pas. Cependant, deux choses semblent claires.

D'une part, il est conscient du problème soulevé par Bousset, puisqu'il mentionne et traduit la formule de la *Vetus latina* (GA60, 71), quoiqu'il ne s'agisse pas

¹²⁴ W. Bousset, « Der Brief an die Galater » [1907], p. 57.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*

pour lui de fixer une fois pour toutes la traduction du v. 25. D'autre part, gageons qu'à l'instar de Bousset, Heidegger n'a pas trouvé le rapprochement implicite de Paul entre *Hagar* et *Thagar* très pertinent. Pour autant, il a sans doute jugé moins sévèrement l'allégorie dans son ensemble. L'interprétation allégorique telle qu'elle se présente formellement chez Philon et dans certains récits pauliniens ne va pas sans problèmes. Sa visée apologétique, sa tendance spéculative, sa dimension mystagogique sont autant d'éléments qui parlent en sa défaveur dans l'optique d'une interprétation phénoménologico-herméneutique. Toutefois, une idée fondamentale la traverse : « toute lettre doit être renvoyée à un ordre pré-littéral afin d'être pleinement comprise ». ¹²⁷ Malgré ses dangers, l'allégorie contient donc le ferment herméneutique. Il est important de garder cela en vue lorsqu'on examine les allégories pauliniennes et qu'on cherche à cerner les structures phénoménologiques des expériences vécues auxquelles elles se réfèrent.

21) « [Ga] 4, 26 : ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ < “la Jérusalem d'en haut”, “la Jérusalem céleste” > : l'état final de la rédemption est décrit dans l'Apocalypse de Baruch » (GA60, 71). Ga 4, 26 expose le dénouement de l'allégorie précédemment introduite : « Mais la Jérusalem d'en haut est libre, et c'est elle notre mère ». Heidegger attire l'attention sur le fait que l'expression « Jérusalem céleste » est empruntée à l'Apocalypse de Baruch (GA60, 71). C'est un emprunt que les historiens des religions ont contribué à mettre au jour. Dans son exégèse du verset en question, Bousset indique que ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ renvoie à une représentation précise de l'apocalyptique du judaïsme tardif. Le peuple juif avait commencé par guetter une renaissance éblouissante de la Jérusalem actuelle. L'événement se faisant attendre et se trouvant constamment repoussé dans l'espoir accru de la période apocalyptique, l'idée s'est fait jour qu'il existait une Jérusalem céleste, une ville divine et miraculeuse, un royaume messianique auquel n'auraient accès que les protégés de Dieu. ¹²⁸ Ce sont là les représentations qu'on trouve dans les Apocalypses de Baruch et d'Esdras. Limitons-nous ici à la première, puisque nous aurons l'occasion de revenir sur la seconde en d'autres circonstances. L'Apocalypse de Baruch a été composée vers 70 après la première attaque des Romains contre Jérusalem, affaiblissant considérablement le Temple. L'auteur anonyme, qui prend le nom d'un personnage du livre de Jérémie, vise à ranimer l'espoir en annonçant la venue prochaine d'un Messie devant construire un nouveau royaume sur les ruines de Rome. Il n'est donc pas étonnant que Paul y fasse référence dans Ga. L'un des motifs récurrents de l'Épître est de se libérer de toute loi, romaine y compris. Par ailleurs, Paul a bien pu écrire Ga lors de sa captivité à Rome.

Mais revenons à Heidegger, qui souligne que la Jérusalem d'en haut est présentée par Paul dans la perspective de l'Apocalypse de Baruch comme « l'état final de la rédemption » (*Endzustand der Erlösung*) (GA60, 71). C'est exactement en ces termes que Bousset conclut le chapitre de ses *Hauptprobleme der Gnosis* consacré

¹²⁷ J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 20.

¹²⁸ W. Bousset, « Der Brief an die Galater » [1907], p. 57. Bousset renvoie à Ap 3, 12.21, 2 et 21, 9–22, 5; He 12, 22, ainsi qu'à son *Religion des Judentums* [1903], p. 272.

aux rédempteurs gnostiques et plus précisément à la thématique « Révélation originelle et rédemption historique ». Dans les pages précédentes, il s'est efforcé de montrer que l'idée du Jésus Christ rédempteur était l'apogée syncrétique d'une foule de représentations gnostiques. L'Apocalypse de Baruch n'en est qu'un aspect, mais un aspect qui a marqué le christianisme primitif.¹²⁹ Bousset y revient longuement dans *Kyrios Christos*, liant plus clairement l'Apocalypse de Baruch à l'enseignement de Paul.

D'après lui, il faut voir derrière l'idée paulinienne d'homme pneumatique un croisement entre le dogme judaïque du Fils-de-l'Homme-Messie développé dans l'Apocalypse de Baruch et le mythe hellénico-hellénistique de l'homme originel dont Paul a inversé la temporalité : non plus le temps premier mais le dernier jour.¹³⁰ On en revient à l'idée qui a retenu l'attention de Heidegger : l'Apocalypse de Baruch dont Paul s'inspire en Ga 4, 26 est guidée par une temporalité radicalement eschatologique qui enveloppe sa doctrine de l'être-en-Christ. Il est difficile d'expliquer dans le détail l'Apocalypse de Baruch et la façon dont se détermine Paul, entre l'eschatologie des scribes et celle de Jésus. L'Apôtre s'en inspire, mais il restructure la temporalité qui y est développée en partant de l'histoire propre de Jésus Christ telle qu'il l'interprète. L'*Endzustand der Erlösung* décrite dans l'Apocalypse a donc pour Paul une fonction précise : faire comprendre aux Galates qu'ils ne seront jamais plus libres qu'en Christ. Il s'agit maintenant d'une sorte d'allégorie *in absentia*. Paul veut que les Galates se rappellent de l'état final de la rédemption dans l'Apocalypse de Baruch : ni douleur, ni affliction, joie qui se répand partout sur terre, terre qui porte dix-mille fois son fruit, des provisions à profusion, etc.¹³¹ Mais, pour maintenir la cohérence de son propos, l'Apôtre sait qu'il doit compter avec un fait crucial qui n'est autre que la résurrection de Jésus Christ.

La difficulté tient à ce que, dans l'Apocalypse de Baruch, le royaume messianique annoncé aura une durée limitée et que c'est seulement à son terme qu'aura lieu la résurrection des morts. Si Jésus est effectivement Christ, le Messie que prédit l'Apocalypse de Baruch, que donc son règne s'est achevé et qu'il s'en est retourné au ciel, les morts ne devraient-ils pas être aussitôt ressuscités ? Puisque, par ailleurs, il prêche que la Parousie est proche mais pas encore advenue, Paul doit gagner du temps et construire une temporalité inédite ajustée à l'événement inouï de la résurrection christique.

22) « [Ga] 5, 5 : [La] connexion entre πίστις et ἐλπίς (Cf. Co) est importante. La béatitude n'est pas réalisée ici, mais se trouve exilée dans l'αἰών supérieur. Cf. la "marche inébranlable vers le but" [*unentwegte Laufen nach dem Ziel*] » (GA60, 71). L'avant-dernière remarque est consacrée à Ga 5, 5 : « Quant à nous, c'est par l'Esprit, en vertu de la foi, que nous attendons fermement que se réalise ce que la justifica-

¹²⁹ W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* [1907], p. 276.

¹³⁰ W. Bousset, *Kyrios Christos* [1913], pp. 158–159. Voir également J. Weiss, *Das Urchristentum* [1917], pp. 341–346, pp. 373–376.

¹³¹ Cf. Apocalypse de Baruch, LXXIII et XXIX. Les descriptions du paradis s'étalent sur plusieurs pages.

tion nous fait espérer». Ce verset est encadré par deux propositions ayant trait à la loi et à la question de la circoncision. Les croyants doivent donc attendre la justification par la foi et non par la loi. Le thème est récurrent. Il fait notamment écho à Rm 3, 25 et 5, 5. Heidegger attire l'attention sur la connexion entre *πίστις* et *ἐλπίς* et note qu'il faut se reporter à ce sujet aux Épîtres aux Corinthiens (GA60, 71). Cette connexion proprement dite sera traitée plus loin à partir des textes cités ; nous ne nous y attardons donc pas. Relevons ici que ladite connexion forme une pièce spécifique permettant de répondre au problème des apories engendrées par le recours de Paul aux représentations de l'Apocalypse de Baruch. En Ga 5, 5, l'Apôtre pose la réalisation de la justice au terme d'un chemin, il la conçoit comme un bien futur, certes sur le point de se réaliser, mais qui n'est pas encore tout à fait là. Heidegger traduit : « la béatitude n'est pas réalisée ici, mais se trouve exilée dans l'*αἰών* supérieur » (GA60, 71). En fonction de la manière dont on traduit *αἰών*, Paul est plus ou moins en accord avec la littérature apocalyptique intertestamentaire. Il lui faut en réalité faire tenir ensemble deux idées : celle selon laquelle Jésus est bien le Messie, Christ ; et celle selon laquelle, du point de vue temporel, l'événement de sa résurrection ne correspond pas tout à fait à l'avènement du Royaume mais l'annonce comme imminent. Tout se joue dans ce léger *décalage*.

Selon l'Apocalypse de Baruch, le retour au ciel du Messie devait marquer la venue du temps « dont il est dit que c'est la fin des temps » (*Apoc. Bar.*, xxx, 1–4). Or, à l'évidence, la fin des temps n'est pas encore entièrement consommée. Le tour de force de Paul est alors de jouer sur une équivoque de l'Apocalypse de Baruch distinguant deux types de béatitude : messianique et éternelle. La première est prévue à l'occasion du règne du Messie et elle durera aussi longtemps que le Royaume messianique ; la seconde est prévue à l'occasion du retour au ciel du Messie, c'est-à-dire de la fin du Royaume messianique au commencement du Royaume éternel de Dieu. Paul se maintient dans le premier cas de figure et juge qu'un pas seulement sépare les néo-chrétiens de l'*αἰών* par et dans lequel la béatitude messianique pourra être à eux. L'édifice paulinien repose sur une *compréhension* spécifique de la résurrection :

« La foi ordinaire vit simplement dans l'attente et juge naïvement que le monde naturel durera jusqu'à l'arrivée du Royaume messianique. Il n'en va pas ainsi de la foi qui pense. Celle-ci est contrainte, par le fait de la résurrection de Jésus, à se demander si l'on vit encore vraiment dans l'éon naturel ou si l'on n'est pas déjà entré dans l'éon surnaturel. Elle ne peut plus s'associer à la simple opposition d'un "maintenant" et d'un "ensuite", parce que la résurrection de Jésus, à y regarder de près, n'est pas un événement pré-messianique, mais bien un événement messianique. La résurrection, c'est le "déjà", sorte d'intérim où interfèrent le "maintenant" de ce monde et le "demain" du Royaume messianique ». ¹³²

Ce *déjà* est précisément le lieu d'effectuation de la foi, plus encore le lieu où se noue la foi et l'espérance. La temporalité propre de la foi renforce cette dernière : l'événement de la résurrection de Jésus, objet principal de la foi, démontre que le

¹³²A. Schweitzer, *La mystique de l'Apôtre Paul* [1930], trad. M. Guéritot, Paris, Albin Michel, 1962, p. 89.

nouvel αἰών est *déjà opératoire*, quoiqu'il ne soit pas encore pleinement réalisé. Ce que suggère cette formule «la marche inébranlable vers le but» (GA60, 71), probablement adaptée de He 3, 14; 6, 11–12; 12, 2–3 ou Ph 3, 4.

23) «[Ga] 5, 11: τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ <“le scandale de la croix”>: C'est là la véritable pièce fondamentale du christianisme, en regard de laquelle il ne peut y avoir que foi ou incrédulité [*Unglaube*]» (GA60, 71). On attribue à l'irruption du thème du σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ une double signification. D'un côté, l'invocation du scandale de la croix s'inscrit dans le contexte de la discussion de la circoncision et de la loi. Si Paul ne peut continuer à prêcher ces deux éléments, c'est que, s'il s'y risquait, on pourrait continuer de le prendre pour un juif. Mais, d'un autre côté, il agirait comme si Jésus n'était pas mort sur la croix et ressuscité. Que le Christ en croix soit au centre de son Évangile, c'est ce qui justifie que la loi doive être anéantie. L'énigme de la crucifixion relègue la loi au rang de chose secondaire, voire la relègue dans l'oubli. Le Christ aurait-il souffert pour rien? La loi et la circoncision pourraient-elles demeurer après l'événement de la passion? Impossible. La croix fait (toute) la différence.

Que Heidegger parle du σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ comme de la «pièce fondamentale du christianisme» est éloquent et traduit parfaitement l'esprit de Ga 5, 5 (GA60, 71). Face au scandale de la croix, on ne peut rester sans réaction. On peut soit commencer à croire, avec tout ce que cela implique de rupture avec sa vie, ses croyances et ses coutumes passées, soit demeuré incrédule, se révéler sans foi ni loi. C'est là toute la puissance *révélatrice* du scandale de la croix. Celui qui le nie, par le fait même de la négation, ne s'y montre pas insensible. Le mouvement d'*aversio* lui-même lui confère donc sens et importance.

Si l'on en croit Bousset, le σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ est au fondement de presque tous les écrits néotestamentaires.¹³³ Le scandale de la croix est (comme) l'*impulsion* de la proclamation. Il s'agit d'un aspect important du point de vue philosophique, car l'événement de la croix s'accompagne d'une parole, le λόγος τοῦ σταυροῦ (1 Co 1, 18). Le λόγος de la croix n'est certes pas un λόγος philosophique, mais il reste une parole dont le dire paradoxal est précieux en vue de la compréhension de la religiosité proto-chrétienne. C'est probablement par le biais de la *theologia crucis* de Luther que Heidegger prendra conscience de ce fait. La phénoménologie herméneutique de la religion avance, pour ainsi dire, à la manière de la théologie paulino-luthérienne de la croix. *Primo*: elle se borne aux choses visibles mais, paradoxalement, cachées dans la croix et dans la passion. *Secundo*: elle procède à une *destruction* de la «sagesse des sages» (1 Co 1, 19), elle «frappe de folie la sagesse du monde» (1 Co 1, 20) et promeut une «sagesse» qui n'est pas la «sagesse de ce monde ni des princes de ce monde, voués à la destruction» (1 Co 2, 6). *Tertio*: elle part de la «situation réelle» et dit ce qui est (*dicit quod res est*) (PSL, 30; LWA 1, 362). Ces rapprochements ne visent pas à faire de la phénoménologie herméneutique de la religion un simple avatar d'une théologie de la croix. Il s'agit plutôt d'exhiber la structure *théologique* de la phénoménologie herméneutique de la religion. Celle-ci

¹³³W. Bousset, *Kyrios Christos* [1913], p. 19.

prend acte de l'alternative devant laquelle nous place le scandale de la croix : « foi ou incrédulité » (*Glaube oder Unglaube*) (GA60, 71). Heidegger semble vouloir croire, non pas tant pour s'approprier le contenu de la foi – *fides quae* – que pour en expliciter la forme – *fides qua*. On rejoint ainsi l'hypothèse audacieuse de Sophie-Jan Arrien selon laquelle la « foi, en tant que “savoir” vécu et préthéorique, constamment reconduit à un “se-comporter” facticiel, semble être prise comme *indication formelle* originaire » en tant qu'elle se montre toujours « ouverte dans son contenu mais dirigée vers une effectuation vécue du sens de façon concrète et renouvelée ». ¹³⁴

*

Au terme du relevé, on se gardera de proposer une quelconque conclusion, même provisoire. Avançons cependant une simple remarque. La traversée exégétique de Ga réalisée par Heidegger est excessivement *religionsgeschichtlich*. Pourquoi donc ? Tout simplement car elle est réalisée en compagnie de Bousset, J. Weiss, Reitzenstein et consorts. Illustration sur le terrain pratique de ce qui a été avancé dans le paragraphe précédent sur le terrain théorique. La phénoménologie de la religion commençant exactement là où s'arrête la recherche historico-religieuse, l'une et l'autre ne peuvent manquer de se croiser. Heidegger doit d'abord refaire le chemin de la RGS afin de ne pas répéter ses erreurs et de découvrir comment tracer le sien plus avant.

§ 16. LA POSTURE FONDAMENTALE DE PAUL

Le troisième et dernier paragraphe du chapitre vise justement à montrer où la phénoménologie reprend le flambeau, c'est-à-dire ce qu'elle entend faire du matériel *religionsgeschichtlich* mais aussi comment elle possède sa façon propre de faire retour au texte et d'en proposer des interprétations.

1. *Éléments pour une dé-rhétorisation*

[72] Pour Heidegger, il est clair que la « posture fondamentale de Paul » ¹³⁵ acquiert sa caractérisation la plus spécifique dans la situation de « lutte » qui est la sienne (GA60, 72). C'est un fait remarquable que, dans le NT, le vocabulaire de l'ἄγων

¹³⁴ S.-J. Arrien, « Foi et indication formelle. Heidegger, lecteur de saint Paul (1920–1921) », in S.-J. Arrien & S. Camilleri (éds.), *Le jeune Heidegger (1909–1926)*, p. 161.

¹³⁵ *Haltung* est traduit par « posture » (terme auquel est soustraite sa charge négative dans le langage courant), parfois aussi par « conduite », au sens d'une *disposition existentielle*, pour ne pas avoir à reprendre le terme ambigu d'« attitude » ou ceux, moins élégants, de « pose » ou de « tenue ».

n'est nulle part plus développé et usité que chez Paul. La situation proprement paulinienne est telle que l'Apôtre doit lutter pour imposer son monde propre contre l'environnement juif et judéo-chrétien (GA60, 72). Il annonce son Évangile et le justifie dans un environnement hostile à sa personne comme au contenu révolutionnaire de la bonne nouvelle qu'il porte et apporte dans le monde de la vie. Si Paul est parfaitement qualifié pour affirmer son monde propre contre le monde ambiant, c'est qu'il possède une profonde connaissance de la diversité et de la complexité de ce dernier. Aussi ne s'étonne-t-on guère que sa conduite fondamentale, c'est-à-dire la lutte ou le combat, soit thématiquement dépendante de la théologie du martyr développée dans le judaïsme tardif. Néanmoins, il donne à cette théologie une orientation toute différente. Il ne s'agit plus de favoriser des combats d'hommes à hommes pour l'honneur de Dieu, mais de prêcher la nécessité de luttes placées sous le signe de la croix dans la perspective du triomphe du Christ. Le combat paulinien entend donc justifier rétrospectivement l'événement de la crucifixion, autrement dit *lui donner un sens*. Une question se pose cependant : comment traduire ce sens ? Et comment le communiquer aux différentes communautés visées ? Dans le cas de Ga, Paul sait qu'il a affaire à un public hétéroclite. Mais le fait même que ce public ait entendu l'Évangile apporté par les mystérieux missionnaires judéo-chrétiens montre que les Galates sont sensibles à l'enseignement rabbinique. Paul en use donc très largement.

À première vue, l'Apôtre semble presque contraint « d'user des moyens insuffisants de la doctrine rabbinique qu'il a à sa disposition » (GA60, 72). Qu'en pense notre philosophe ? A-t-il décrété que Paul n'avait que cette formation et ne pouvait donc communiquer autrement ? C'est peu probable dans la mesure où il a relevé plus haut que l'Apôtre avait la maîtrise de la méthode allégorique telle qu'elle était pratiquée par Philon. Peut-on parler de Philon comme d'un rabbin ? Assimiler sa méthode allégorique à un enseignement rabbinique ? Si Philon était bien un rabbin et si sa méthode exégétique s'inscrivait dans une certaine tradition rabbinique d'interprétation des textes bibliques, il demeure imprudent de sous-estimer l'influence de la culture hellénistique sur son exégèse comme de ne voir en cette dernière qu'une vulgaire déclinaison de la doctrine synagogale. Il en découle que, sans faire de Paul l'instigateur d'une *méthode* de communication absolument originale, on peut admettre que l'usage de l'enseignement rabbinique qui est le sien est fait en toute conscience, plus exactement en toute conscience de ses *insuffisances*. L'enseignement rabbinique mis à profit par Paul est foncièrement composite, ce que Heidegger ne semble pas noter ici. En effet, l'arrière-fond du propos paulinien est autant judaïque qu'hellénistique. Le jeune Bultmann, à l'époque où il était encore vu comme le dernier émule de la RGS, a fort bien souligné cet aspect dans son premier travail académique en 1910.¹³⁶ Il est désormais admis que « bien des passages des lettres pauliniennes renvoient aux deux mondes, celui du judaïsme et celui de

¹³⁶R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910.

l'hellénisme, et il ne s'agit pas d'un hasard, bien plutôt d'une *volonté de communiquer*, pour être compris des croyants d'origines diverses, juive ou non». ¹³⁷

Avec Heidegger, nous reviendrons plus loin sur le paradigme que fournit Ga 3–4 à cet égard. Puisqu'il démontrera bientôt qu'il est parfaitement conscient des tenants et des aboutissants de la rhétorique paulinienne, il faut en déduire que l'idée selon laquelle Paul s'exprime à partir des enseignements rabbiniques (insuffisants ou imparfaits) vise *ici* à préciser tout autre chose que le rapport de l'Apôtre aux enseignements rabbiniques. En effet, le but premier n'est pas de juger ou d'évaluer la rhétorique paulinienne en regard de la rhétorique rabbinique mais de montrer, d'une part que «son explication de la vie chrétienne tire sa spécificité» d'un certain état de choses, d'une situation herméneutique déterminée, et d'autre part que l'inscription de Paul dans cette situation empreinte des enseignements rabbiniques n'en débouche pas moins sur une «explication originelle du sens même de la vie religieuse» (GA60, 72).

Ainsi, l'essentiel revient à s'interroger sur la façon dont Paul a perçu la situation des communautés auxquelles il s'est adressé. Pourquoi? Car, du point de vue phénoménologico-herméneutique, la compréhension de la situation vue et vécue par Paul est peut-être plus importante, pour saisir son propos, que les circonstances historiques réelles. Si l'on en croit Heidegger, ces dernières mènent invariablement à la formulation de «connexions théorétiques» qui n'éclairent guère la portée religieuse du message paulinien (GA60, 72). Il apparaît ainsi que tout ce qui a psychologiquement conditionné Paul à écrire de telle ou telle manière est plus déterminant que, par exemple, l'identité réelle des missionnaires judéo-chrétiens dont il est question dans Ga. En définitive, l'herméneutique heideggérienne se fait le précurseur d'une tendance exégétique actuelle qui consiste à *dé-rhétoriser* Paul afin de retrouver, selon les termes de notre cours, l'«explication originelle du sens même de la vie religieuse», c'est-à-dire de «faire retour à l'expérience originelle» qui est celle de l'Apôtre (GA60, 72). La thèse de la dé-rhétorisation formulée récemment par Lauri Thuren est motivée ainsi: «La question cruciale est de comprendre combien la nature dynamique des textes pauliniens influence ce qu'il a écrit». ¹³⁸ Cette perspective nous semble être celle qui préside à la lecture proto-heideggérienne du *corpus paulinum*. La dé-rhétorisation mise en place par Heidegger ne vaut pas seulement pour Ga. Elle est programmatique. Ses opérations se montreront tout aussi décisives (sinon plus) en regard de 1 et 2 Th et 1 et 2 Co dont il sera question plus loin. Toutefois, Ga offre un terrain d'exercice idéal en raison de la diversité des thèmes abordés et du caractère en apparence théorique du contenu. Bien sûr, ce caractère théorique apparent complique l'accès phénoménologico-

¹³⁷ J.-N. Aletti, «La rhétorique paulinienne: construction et communication d'une pensée», in A. Dettwiler et al. (éds.), *Paul, une théologie en construction*, p. 55. Sur ce double enracinement, cf. J. S. Vos, *Die Kunst der Argumentation bei Paulus. Studien zur Antiken Rhetorik*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2002.

¹³⁸ L. Thuren, *Derhetorizing Paul: a Dynamic Perspective on Pauline Theology*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2000, p. 27.

herméneutique au texte même. Il faut abattre une sorte de mur explicatif qui se dresse immédiatement devant les paroles vivantes de Paul. Mais, de fait, il est une occasion d'éprouver la méthodologie développée pas à pas dans la première partie du cours, de voir la destruction à l'œuvre sur un texte néotestamentaire. Comment percer la coquille théorique de Ga ? Ou plutôt : comment montrer que les explications religieuses données en Ga sont authentiques, c'est-à-dire qu'elles sont motivées dans une expérience vécue originellement pré-théorique ? La suite du cours aborde justement ces questions.

2. Harnack, le dogme et la foi (interlude)

^[72] Pour Heidegger, le caractère théorique de Ga a trait à la question théologique du dogme. À ce titre, il lui semble indispensable de faire un détour par la *Dogmengeschichte* de Harnack (GA60, 72). Désormais, le philosophe cherche la confrontation directe avec le *Lehrbuch*. Il rappelle ainsi la thèse fameuse selon laquelle c'est la « philosophie grecque qui aurait d'abord dogmatisé la religion chrétienne » (GA60, 72). Dans l'esprit de la théologie ritschélienne – ce que Heidegger relèvera le semestre suivant (GA60, 170) –, la *Dogmengeschichte* de Harnack développe une définition du dogme pouvant être qualifiée de culturelle : « dans sa conception comme dans son déploiement, le dogme est une œuvre de l'esprit grec sur le sol de l'Évangile ». ¹³⁹

Heidegger ne semble pas remettre en cause les travaux de Harnack, non plus sa thèse de l'hellénisation du christianisme (GA59, 91). Son reproche concerne plutôt certains de ses découpages chronologiques et, plus encore, le fait que l'aspect historique de ses recherches l'emporte trop souvent sur une véritable pensée de la notion de dogme elle-même. Il n'est pas question de se demander ce qu'est un dogme en dehors de l'histoire, cela n'aurait point de sens, mais plutôt de savoir quelle est l'histoire racontée dans, par ou à travers le dogme. Avec le christianisme, la notion de dogme devient un moyen d'exprimer les ressemblances ou les dissemblances entre les compréhensions chrétiennes et non-chrétiennes de l'existence. En tant qu'explications de la vision chrétienne du monde, les dogmes sont également des « expressions » (GA60, 72). En ce sens, force est d'admettre qu'ils émanent de vécus concrets. C'est cela que Harnack néglige trop souvent dans son *Lehrbuch*, en manque d'une « problématisation principielle » du dogme (GA61, 20). Voyons la difficulté de l'approche harnackienne pour mieux comprendre par la suite comment Heidegger se propose de l'amender. La critique se présente en deux temps.

¹³⁹ Formule de Harnack dans son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I, *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Freiburg, Mohr, 1886, p. 20. Sur l'enracinement dans les travaux de Ritschl, cf. M. Ohst, « Entre Baur et Harnack : Albrecht Ritschl, théoricien de l'histoire des dogmes », in P. Gisel et al. (éds.), *Albrecht Ritschl, la théologie en modernité*, pp. 135–155.

1) Il y a tout d'abord le problème de la datation. Pour le philosophe, il est clair que Harnack a fait un choix discutable en ne faisant commencer son histoire des dogmes « qu'au troisième siècle » (GA60, 72). À l'évidence, le « véritable problème du "dogme" est présent au sein même du christianisme primitif », comme en témoigne justement Ga (GA60, 72). Quant à cette première critique, on est en droit de nuancer le jugement heideggerien. N'est-ce pas simplement car Harnack fait avant tout œuvre d'historien que sa *Dogmengeschichte* commence avec le premier Concile ? Peut-on réellement lui reprocher de ne pas avoir fait l'histoire du dogme dans le christianisme primitif alors que le but avoué de son *Lehrbuch* est de dresser la *Geschichte* et non la *Vorgeschichte* de ce concept ? Par ailleurs, la question de la préhistoire du dogme n'est pas totalement absente du *Lehrbuch*. La préface à la première édition précise que l'auteur a constamment à l'esprit le « développement qui a conduit au dogme ecclésiastique ». ¹⁴⁰ Ce développement n'est pas présenté comme tel, mais il sous-tend l'ensemble de l'étude. On peut reprocher à Harnack de ne pas avoir traité cette préhistoire en et pour elle-même, mais on ne peut le blâmer d'avoir totalement méconnu le rôle de Paul dans la formation du dogme. Il y aurait donc dogme et dogme. Pour Harnack, le christianisme primitif n'est concerné par la chose que si l'on parle d'un dogme *en devenir* et non d'un *dogme constitué*. En cela, Harnack nous semble avoir raison et, globalement, la conception heideggerienne du christianisme primitif ne dit pas le contraire. Pourquoi donc Heidegger tient-il tant à critiquer Harnack quant à son découpage chronologique ? Il nous semble que le philosophe veut pointer ce qu'il considère être une négligence historique, laquelle erreur trahit justement l'absence de *problématisation* de la notion de dogme dans le *Lehrbuch*. Certes, Harnack est conscient du rôle joué par la théologie de Paul dans l'émergence du dogme. Le problème est qu'il considère le *corpus paulinum* comme une partie de la préhistoire du dogme, tandis que Heidegger y voit une part de son histoire originelle, son *Urgeschichte*.

2) La discussion tourne encore autour de cette ligne, décidément bien difficile à tracer, séparant le christianisme primitif du proto-catholicisme. Ce qui est problématique dans la conception harnackienne du dogme, c'est en définitive l'image du christianisme primitif qui s'en dégage *sub contrario* ; image dont les contours ont été présentés dans la célèbre série de conférences *Das Wesen des Christentums* en 1899–1900. ¹⁴¹ Dans un premier temps, on pourrait croire que la conception harnackienne de l'*Urchristentum* est exactement celle qu'on trouve chez Heidegger. L'un comme l'autre voient dans le proto-christianisme une période relativement préservée et même bénie par rapport à la tournure historique que va prendre la religion chrétienne par la suite. Un regard superficiel ne permet donc pas d'apercevoir les enjeux du débat engagé avec Harnack et le vrai positionnement de Heidegger à l'intérieur de celui-ci. En fait, si Heidegger s'accorde avec Harnack pour considérer le proto-christianisme comme un moment singulier en tant que moment fondateur

¹⁴⁰ A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* [1886], Bd. I, p. III.

¹⁴¹ Cf. A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten in Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*, Leipzig, Hinrich, 1900.

au sens fort de la religion chrétienne, il apparaît que leurs images respectives de l'*Urchristentum* ne sont pas fondées sur les mêmes convictions historico-philosophiques. Dans la préface à *Das Wesen des Christentums*, Harnack déclare qu'il veut « saisir ce qu'il y a d'essentiel et de permanent dans les phénomènes, même sous des formes desséchées, le mettre en relief et le rendre compréhensible ». ¹⁴² C'est dans cet esprit qu'il examine le christianisme primitif, source de l'essence du christianisme en tant que période historique qui connaît la prédication de Jésus.

Si Heidegger reconnaît à son tour dans l'*Urchristentum* une matrice radicale, il est en désaccord fondamental avec la conception harnackienne de l'essence. C'est d'abord pour cette raison que l'un et l'autre ne pouvaient arriver au même résultat, quand bien même leurs revendications – *mettre en relief et rendre compréhensible* – peuvent sembler identiques. Alors que, Troeltsch l'a noté (TGS II, 388), certains penseurs pouvaient s'accorder avec les prémisses de Harnack tout en arrivant à des conclusions différentes, Heidegger tient inversement les présupposés du théologien pour problématiques cependant qu'il parvient à une analyse proche de la sienne. Le problème est que ces présupposés sont empreints de l'historicisme moderne, que Harnack considère aller de soi. C'est par le biais des remarques de Troeltsch à propos de Harnack que nous pouvons le mieux saisir la position de Heidegger :

« l'intérêt véritable du concept d'essence ne se révèle que lorsque ce qui est ressenti comme historiquement essentiel apparaît comme la tendance du développement déterminante pour l'avenir et en même temps est confié à l'élaboration systématique relevant de la philosophie de la religion, afin de servir à l'exposé de la foi chrétienne actuelle. Le livre de Harnack cherche à répondre à tous ces intérêts à la fois et, partant précisément de la science historique, à fournir ainsi à la foi ses bases et son objet. Pour cette raison déjà, il n'est bien évidemment pas purement historique, mais développe l'avenir en partant de la pure science historique. L'ensemble du travail historique de Harnack, et notamment sa grande *Histoire des dogmes* qui est en réalité une histoire du christianisme, reposent sur cet arrière-fond. C'est de là que son exposé historique tient son élan et sa signification humaine. C'est de là que sa position de foi tire sa saturation concrète et vivante. C'est un travail historique qui relie l'histoire à l'élaboration d'une position religieuse normative, et c'est là que réside sa signification déterminante » (TGS II, 448).

Ce passage concentre les raisons qui rendent incompatibles les conceptions harnackienne et heideggérienne du christianisme primitif. Au même titre que d'autres théologiens protestants, Harnack fait partie de ceux qui veulent voir du moderne dans l'ancien. Cette tendance que Heidegger dénonçait déjà plus haut n'épargne pas la *Dogmengeschichte*. Au contraire. Néanmoins, si les griefs à l'endroit de Harnack sont parfaitement cohérents, on est tout de même en droit de questionner les motifs au nom desquels ils sont adressés. La critique heideggérienne de l'historicisme est acquise, inutile d'y revenir. Qu'en est-il de celle de l'axiologie ? Dans les années 1920, la destruction heideggérienne vise entre autres à faire vaciller tous les systèmes théologiques et philosophiques travaillant à partir de la notion de *Kulturwerte*, au premier rang desquels les systèmes libéraux incarnés par l'École de Ritschl en

¹⁴² *Ibid.*, préface (non paginée).

théologie et celle de Windelband-Rickert en philosophie. Peut-on pour autant en déduire que la conception proto-heideggerienne du christianisme primitif n'est absolument pas *normative*? Le fait même de conférer un rôle matriciel à l'*Urchristentum* dans l'élaboration d'une phénoménologie herméneutique ne traduit-il et ne trahit-il pas une volonté de faire retour à une authenticité révolue afin de projeter un authentique à venir? Heidegger pourrait rétorquer que procéder ainsi n'implique pas de faire violence au christianisme primitif, de le considérer partialement et partiellement, ou bien encore de l'approcher avec une conviction religieuse déterminée. Il brandirait certainement l'indication formelle. Mais même ainsi, il ne nous convaincra qu'à moitié.

Quoi qu'il en soit, le « véritable problème du “dogme” dans le sens de l'explication religieuse réside dans le christianisme primitif » et non pas seulement dans l'hellénisation de la religion qui commence dans le proto-catholicisme et s'accroît jusqu'à devenir la norme dans la période patristique (GA60, 72). Pour le dire encore autrement, la question du dogme n'est nullement « secondaire » ou « extérieure » à la problématique de l'*Urchristentum* (GA60, 72). Au contraire, elle fait partie intégrante de la constitution originelle du christianisme et nous place « en plein cœur du phénomène religieux lui-même » pour la simple et bonne raison que le dogme est une expression immédiate de la vie religieuse (GA60, 72). Sur ce point, concédons que Harnack ne contredit pas Heidegger. Le *Lehrbuch* parle bien d'un « dogme du canon néotestamentaire » pour traduire le fait que le message proclamé fut « aussitôt intégré dans une connaissance du monde et du fondement du monde ». ¹⁴³ En revanche, Harnack déplore effectivement que le dogme précité se soit séparé trop facilement du message lui-même et que, par conséquent, la religion soit trop rapidement devenue « doctrine ». ¹⁴⁴ Certes, cette doctrine fonde toujours ses convictions dans l'Évangile, la bonne parole, mais pas toujours dans une fidélité absolue et sans arrière-pensées. Harnack maintient ainsi que la saisie conceptuelle de la religion chrétienne était une nécessité et qu'elle a débuté dès le commencement du christianisme, cependant qu'il subsiste un *écart* entre le message et son expression. Paul est d'après lui l'exemple même de cet écart. La parole de 1 Co 3, 11 selon laquelle « Quant au fondement, nul ne peut en poser un autre que celui qui est en place : Jésus Christ », montre que le christianisme paulinien n'est pas absolument identifiable ou exactement analogue au message originel. ¹⁴⁵ Ici, Paul parle déjà grec, ce qui n'était pas le cas de Jésus.

Comment situer Heidegger dans cette discussion? Parce que sa perspective n'est pas historiciste, il se défend de chercher à confirmer ou infirmer une continuité entre le message originel et son dogme immanent d'une part et le dogme représentatif de la déclinaison paulinienne du message d'autre part. Que notre philosophe se désintéresse quelque peu de cette question se montre en ceci qu'il choisit les Épîtres de Paul et non les Évangiles synoptiques et johannique. Sa question est donc davantage

¹⁴³ A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* [1886], Bd. I, p. 19.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*

celle de la *signification* du dogme qu'on trouve chez Paul que celle de sa *justification* historique. Il ne se demande pas si l'on peut parler de dogme chez Paul et pourquoi, mais part de l'assertion selon laquelle *il y a* quelque chose comme un dogme dans les Épîtres. Le travail de la phénoménologie herméneutique consiste à répondre à cette double question aussi simple que redoutable : *comment* ce dogme est-il *donné* et quelle est la *signification* qui en émane ? Pour le savoir, il convient de partir du constat heideggérien selon lequel *l'il y a* du dogme nous place au beau milieu du phénomène religieux. Comment interpréter ce constat ? Veut-il dire que la présence du dogme dans le proto-christianisme illustre la tendance intrinsèque de la vie religieuse à s'éloigner d'elle-même, à se disperser et à déchoir, laquelle tendance se concrétise par une certaine théorisation de l'expérience vécue originelle ? Oui, mais à condition d'adjoindre à cette interprétation un complément herméneutique. *Dans le cas de Paul*, le dogme est une expression du savoir de la foi, possédant à ce titre une part d'authenticité. En d'autres termes, la tendance à déchoir illustrée par le dogme ne doit pas être traduite immédiatement comme un signe d'inauthenticité. Le dogme apparaît chez Paul comme une expression de la vie religieuse elle-même. Mieux, il est une façon que la vie religieuse a de s'interpréter elle-même.

C'est du moins ce qu'insinue Heidegger en écrivant que le dogme, en tant qu'« explication », *i.e.* « expression », « accompagne toujours la vie religieuse et l'entraîne » (GA60, 72). Dans l'auto-explicitation de sa propre expérience vécue, Paul ne peut faire l'économie du dogme. Il lui faut se reformuler sous la figure d'une explication la signification du message qu'il véhicule afin de mieux s'en imprégner et d'en imprégner le monde de la vie. Cette tension transitionnelle correspond à une sorte de passage impératif quelque peu inattendu du pratique au théorique. Ainsi, Harnack a pu définir le dogme comme le « moyen conceptuel par lequel le monde antique a tenté de rendre l'Évangile compréhensible ». ¹⁴⁶ C'est uniquement car on a plus tard confondu ce moyen conceptuel avec le contenu du message qu'on a pu observer l'apparition de « dogmes » au sens de dogmes constitués. ¹⁴⁷ C'est là un diagnostic que Heidegger ne remet pas en question, en sorte que la polémique avec Harnack peut être dite limitée. À y regarder de près, les deux auteurs ne sont pas loin de comprendre et d'apprécier la notion d'*Urdogma* de la même manière. ¹⁴⁸

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ Voir sur ce point un texte de Harnack qui nuance les positions adoptées dans le *Lehrbuch* : « Das doppelte Evangelium im Neuen Testament », in M. Fischer (Hg.), *Fünfter Weltkongress für freies Christentum und religiösen Fortschritt. Berlin 5. Bis 10. August 1910. Protokoll der Verhandlungen*, Berlin, Bd. I, 1910 (repris dans *Aus Wissenschaft und Leben*, Giessen, Töpelmann, 1911, pp. 213–224). On sera également attentif à la remarque de Troeltsch à ce propos (*in* TGS II, p. 416) : « dans les deux pièces maîtresses du christianisme primitif [Jésus et Paul], il y a déjà deux orientations différentes mais harmonisables ».

3. Une loi cache une foi

^{172]} La suite immédiate du cours permet de replacer le dogme propre à Ga dans le contexte plus large de la dogmatique légale, rhétorique et religieuse gréco-romano-juive. La discussion se concentre sur le concept de «loi» (GA60, 72). Bien que Heidegger ne donne pas d'indication précise, on sait qu'il se rattache à Ga 2, 19–21 : «Car moi, c'est par la loi que je suis mort à la loi afin de vivre pour Dieu [...] car si, par la loi, on atteint la justice, c'est donc pour rien que Christ est mort». Comment être certain qu'il a ces versets à l'esprit? Tout simplement car il *paraphrase* un excursus de Bousset à partir des versets en question :

«Pour comprendre ce dont il est question en Ga 2, 19–21 et ce qui va suivre, nous devons savoir ce que Paul entend par “loi” et par “rupture avec la loi”. Si nous voulons comprendre correctement Paul, nous devons, au moins en ce qui concerne l'Épître aux Galates, éviter de penser la loi d'abord en rapport avec un acte moral ou éthique. La loi dont il est ici question est au premier chef la loi cérémoniale juive [*das jüdische Zeremonialgesetz*].¹⁴⁹

Pour Heidegger, c'est précisément parce que la loi est comprise au sens de la «loi rituelle et cérémoniale» qu'elle est sujet de dispute entre Paul et les missionnaires judéo-chrétiens (GA60, 72). La loi était déjà objet de polémiques auparavant ; elle n'était pas non plus absente des sermons de Jésus restitués dans les synoptiques. L'originalité de Paul consiste à rompre nettement avec la loi au lieu de chercher une conciliation avec elle, à l'instar des judéo-chrétiens. Comme le demande Ga 2, 21 cité auparavant, si la loi demeure au-dessus de tout, pourquoi donc le Christ serait-il mort? N'a-t-il pas donné quelque chose de supérieur à la loi pour qu'on le traite comme on l'a traité? Son message et ses promesses ne sont-ils pas différents de ceux de la loi si, précisément, cette loi l'a fait mourir? Bref, force est de reconnaître l'*altérité* de l'événement du Christ et la différence radicale qu'elle signifie pour la vie religieuse.

Heidegger relève que le raisonnement est le suivant : si la loi est «ce qui fait du juif un juif», alors c'est autre chose qui doit faire du chrétien un chrétien (GA60, 72). S'il ne veut plus être considéré comme juif et bénéficiaire du salut promis par le Christ, le chrétien doit donc abandonner la loi. Mieux cerner l'argument requiert de le replacer dans le cadre de l'incident d'Antioche. C'est ce que fait Bousset, dont Heidegger reprend encore les analyses. En Ga 2, 11–21, la loi est avant tout comprise comme le principe religieux qui interdit aux juifs de manger avec les païens. Pour les pharisiens, la pratique de la loi était d'abord un moyen d'honorer Dieu et donc «de faire d'un juif un juif» (*die den Juden zum Juden macht*), en sorte qu'elle ne signifiait un «code moral que dans un second temps», explique Bousset.¹⁵⁰ Ainsi, lorsque Paul combat la loi dans Ga, il pense toujours la loi dans le premier sens

¹⁴⁹W. Bousset, «Der Brief an die Galater» [1907], p. 43. À comparer au texte heideggerien : «“Gesetz” ist hier vorwiegend zu verstehen als Ritual- und Zeremonialgesetz. Mitgemeint ist das lediglich sekundäre Moralgesetz» (GA60, p. 72).

¹⁵⁰*Ibid.* À comparer au texte heideggerien : «[...] das Gesetz als dasjenige, was Juden zum Juden macht» (GA60, p. 72).

énoncé et non dans le second. Puisque les païens parmi les Galates étaient tentés d'adhérer au judaïsme ou au judéo-christianisme, Paul veut leur faire comprendre que l'accession à la communauté chrétienne, elle, ne requiert ni la circoncision, ni le respect du sabbat et des règles de pureté.

Dans le christianisme, c'est la foi au sens de la reconnaissance de la vérité du Seigneur Jésus Christ dans son cœur qui prime. Pour Bousset, c'est là le sens premier de la justification selon Paul ; une justification qui ne se réalise que par la foi et non par les œuvres de la loi.¹⁵¹ Très proche de Bousset, Heidegger s'efforce tout de même d'aller plus loin que lui. Il s'arrête sur l'expression « œuvres de la loi » (ἔργων νομῶν) en Ga 2, 16 pour noter que la différence entre Paul et ses adversaires, notamment ses faux-frères, réside dans l'« attitude vis-à-vis de la loi » (GA60, 72). Il y a ceux qui croient en la justification par les œuvres de la loi et ceux qui refusent d'y croire, conscients que les œuvres ne justifient rien ni personne. Pour ces derniers, le refus de croire en la justification par les œuvres de la loi n'est que l'envers d'une foi plus fondamentale, qui s'accompagne d'une vraie justification. L'accentuation de l'expression « ἔργων νομῶν » (GA60, 72), qui apparaît par deux fois en Ga 2, 16, fait peut-être signe vers Rm 2, 12–29. Paul s'y attache à montrer que « l'essentiel » (Rm 2, 18) de la loi est inscrit dans le cœur (Rm 2, 15 et 29) et que cet essentiel n'a d'autre nom que la *foi*.

Si donc, extérieurement, la foi entre « en opposition » avec la loi (GA60, 72), intérieurement, il n'y a pas de loi authentique qui ne soit originellement une émanation de la foi. Par conséquent, le caractère décisif du conflit entre foi et loi ne se joue pas sur le terrain de l'agir moral et du rapport de la religion à l'éthique,¹⁵² mais sur celui du « comment de la foi et de l'accomplissement de la loi » (GA60, 72–73). « Comment je me comporte par rapport à la foi et également par rapport à la loi » : telle est la question que Paul souhaiterait que chaque Galate dans le doute se pose (GA60, 73).

4. Nouveaux éléments pour une dé-rhétorisation

^[73] Dans sa quête de sens, Heidegger souligne que le troisième chapitre de Ga contient une certaine « argumentation dialectique » (GA60, 73). Le troisième chapitre de Ga se distingue en ceci que Paul met successivement en œuvre deux sortes de discours, l'un de type rabbinique, l'autre de type hellénistique. Nous avons déjà présenté le premier dans ses grandes lignes. L'argumentation rabbinique de Paul se lit particulièrement en Ga 3, 6–14, où l'Apôtre invoque l'autorité de l'Écriture pour asseoir son propos. La rhétorique mise en place consiste en l'application d'une règle de l'herméneutique juive appelée *gezerah shawah*, c'est-à-dire un raisonnement par

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

analogie entre deux textes. Il s'agit plus exactement de comparer deux textes, deux thèmes ou deux personnages qui s'éclairent réciproquement. Ainsi, les appels à Gn 15, 6 et Ha 2, 4 d'une part, et à Dt 27, 26 et Dt 21, 23 d'autre part en Ga 3, 6–14 sont censés se réunir pour élucider la thèse proprement paulinienne qui les dépasse.¹⁵³

Avant d'examiner cette thèse, remarquons avec les exégètes que la « *gezerah shawah* possède également son correspondant dans la rhétorique gréco-romaine, à savoir la *sygkrisis* ou comparaison de thèmes, valeurs et personnes ». ¹⁵⁴ C'est précisément ce type d'argumentation qui, couplé avec le style de la diatribe (Bultmann) et la métaphore du testament, prend le relais du raisonnement en Ga 3, 15–22. Mais cette règle d'interprétation d'origine grecque se décline de manière absolument originale puisqu'elle a pour référence la loi juive et qu'elle est en quelque sorte actualisée en rapport au champ juridique romain et notamment à la méthode du *status legum contrarium*. Cette dernière technique était utilisée pour interpréter un contentieux portant sur deux lois en apparence contradictoires. L'orateur devait démontrer, non seulement que la loi qu'il défendait était plus puissante, mais également que l'autre loi pouvait et devait recevoir un sens positif dans le but de sauver l'intention du législateur.¹⁵⁵

On comprend mieux comment Heidegger peut parler d'une certaine « argumentation dialectique » (GA60, 73). On pourrait même dire qu'il y a trois types de dialectique dans Ga 3. Tout d'abord la dialectique interne à l'argumentation rabbinique utilisée en Ga 3, 6–14, exemplifiée par la technique de la *gezerah shawah*. Ensuite la dialectique interne à l'argumentation gréco-romaine utilisée en Ga 3, 15–22, exemplifiée par la méthode du *status legum contrarium*. Enfin la dialectique entre ces deux pôles argumentatifs puisque, outre le fait qu'ils servent un même but, on constate qu'ils se chevauchent très largement dans le troisième chapitre de l'Épître. En effet, Ga 3, 6–14 est propulsé par un prologue de type diatribique, tandis que Ga 3, 15–22 maintient la figure d'Abraham comme le pilier de l'argumentation et que l'AT est évoqué par deux fois au moins (notamment Gn 13, 15 *sq.* et Ex 12, 40–41). Ainsi, Paul cherche à jouer sur plusieurs tableaux. L'usage de l'argumentation rabbinique le met en position de force face à ses adversaires juifs et judéo-chrétiens. Il se donne l'opportunité de montrer qu'il maîtrise parfaitement ces techniques *et* qu'il est capable de tirer encore plus des Écritures que ses concurrents. Par ailleurs, l'inscription de son propos dans le cadre juridique et rhétorique gréco-romain démontre que son explicitation des Écritures est foncièrement non-contradictoire et que c'est donc non seulement l'autorité scripturaire mais aussi le bon sens logique et rhétorique qui lui donnent raison.

Ceci étant, Heidegger n'entend pas s'en tenir au constat de cette dialectique dans Ga 3. D'après lui, il est clair qu'on n'a pas tant affaire à un « mode logique de jus-

¹⁵³ Cf. A. Pitta, *Lettera ai Galati*, Bologne, EDB, 2000, pp. 195–196 ; cité par M. Rastoin, *Tarse et Jérusalem*, Romae, FacultasTheologiae, p. 97.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ Nous résumons ici l'exposé de J. S. Vos dans son étude « Die hermeneutische Antinomie bei Paulus (Gal 3, 11–12 u. Röm 10, 5–10) », *New Testament Studies*, 38, 1992, pp. 254–270.

tification» qu'à un «mode résultant de la conscience croyante» (GA60, 73). En d'autres termes, il faut dé-rhétoriser Paul pour entrevoir la motivation à l'origine de son discours. De cette façon, on devrait découvrir que ce qui sous-tend la double argumentation rabbinique et gréco-romaine de l'Apôtre n'est rien d'autre que la «posture de la foi» (GA60, 73). Pour Heidegger, l'«articulation de la conscience croyante» à l'œuvre dans l'argumentation paulinienne se révèle très nettement dans l'expression «λογίζεσται» (GA60, 73). Il ne donne pas d'indication précise, mais il est clair qu'il ne fait pas seulement référence à Ga.

Le terme exact ne se trouve qu'en Rm 4, 24: «[...] nous à qui la foi sera comptée <λογίζεσθαι>, puisque nous croyons en Celui qui a ressuscité d'entre les morts Jésus notre Seigneur». Dans ce verset, λογίζεσται permet une double appropriation. D'un côté, Paul inscrit la foi chrétienne dans la continuité de la foi d'Abraham (Rm 4, 16): qui croit en Jésus Christ respecte l'ancêtre des croyants et hérite de la promesse qui lui a été faite. D'un autre, Paul bouleverse la situation en posant que la promesse ne demeure valable que par la grâce et qu'on ne lui est jamais plus fidèle qu'en respectant la foi d'Abraham plus encore que sa loi (Rm 4, 16). La synthèse directe de cette pensée se présente en Ga 3, 6–7: «Puisqu'Abraham eut foi en Dieu et que cela lui fut compté comme justice, comprenez-le donc: ce sont les croyants qui sont fils d'Abraham» (cf. Rm 4, 3. 9.22). Certes, le terme λογίζεσται fait couramment référence au thème de la justification (Ph 2, 15; 4, 9; 1 Co 12, 14). Mais il indique surtout que l'être-justifié qui est reconnu et se reconnaît chrétien est seul à même de (*se*) donner le sens de la foi. Pour cette raison, Heidegger considère comme secondaire le fait qu'à chacune de ses apparitions modulées, λογίζεσται passe pour le terme qui permet à Paul «d'abattre en même temps son principal argument théologique», à savoir qu'«Abraham lui-même ne serait justifié que par la foi» (GA60, 73). Il demande alors comment cet argument peut bien se concilier généralement avec celui de la loi (GA60, 73). C'est la preuve que le philosophe sort bien du cadre de Ga et se réfère implicitement à Rm 4, 16: «Aussi est-ce par la foi qu'on devient héritier, afin que ce soit par grâce et que la promesse demeure valable pour toute la descendance d'Abraham, non seulement pour ceux qui se réclament de la loi, mais aussi pour ceux qui se réclament de la foi d'Abraham, notre père à tous». Dans ce verset, Paul n'arrive pas encore à imposer l'idée qu'il voudrait imposer, car il demeure prisonnier du schéma de la rhétorique gréco-romaine selon laquelle il faut à tout prix sauvegarder la positivité de la loi antérieure sous peine de faire entrer l'argumentation en contradiction avec elle-même. Quelle est donc la solution? Heidegger incline à penser que celle-ci vient par l'accentuation du contraste entre les «œuvres de la loi» (ἐξ ἔργων νομῶν) et l'«écoute de la foi» (ἐξ ἄκον πίστεως) sous-entendue par Ga 3, 2: «Éclairiez-moi simplement sur ce point: est-ce en raison de la pratique de la loi que vous avez reçu l'Esprit ou parce que vous avez écouté le message de la foi?» (GA60, 73). Ce passage se tient en parallèle à Rm 10, 13–14 cité plus haut: croire pour invoquer, entendre pour croire, proclamer pour – faire – entendre.

Ces versets offrent une réponse radicale à la question posée en Ga 3, 2 en combinant deux opérations dont l'unité révèle enfin la puissance du message que Paul cherche à transmettre. D'une part, Rm 10, 13 quitte le terrain de la rhétorique gréco-

romaine et remet en jeu l'argumentation scripturaire en citant Jos 3, 5 pour insérer le thème du salut. D'autre part, Rm 10, 14a lie indissolublement l'argumentation scripturaire au thème central du christianisme : la foi. Cette interprétation se trouve renforcée en Ga 3, 11, qui se réfère à Ha 2, 4 : « celui qui est juste par la foi vivra ». Les deux orientations sont articulées sur une citation de l'AT dont le contenu se prête fort bien à une interprétation chrétienne. Elles ne reçoivent toutefois de pleine signification qu'en Rm 10, 14b avec la *question* : comment croire sans avoir écouté, et comment écouter si personne ne proclame ? La connexion entre proclamation et foi, qui est celle que poursuit Heidegger, est enfin verrouillée en Rm 10, 17 : « ἄρα ἢ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἢ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ ».

En pointant dans une autre glose que « l'accomplissement de la loi est impossible » et que « tout le monde y échoue », de telle manière que « seule la foi justifie » (GA60, 73), Heidegger fait très exactement référence à Ga 3, 10 : « Car les pratiquants de la loi sont tous sous le coup de la malédiction, puisqu'il est écrit : Maudit soit quiconque ne persévère pas dans l'accomplissement de tout ce qui est écrit dans le livre de la loi ». Ce verset peut sembler déroutant, mais il faut le replacer dans son contexte. Paul cite Dt 27, 26 et suppose en plus admis de ses auditeurs que la fidélité à tout ce qui est écrit dans le livre de la loi est impossible, comme il s'est attelé à le montrer en Rm 7, 7–25. Cette impossibilité d'accomplir la loi, de s'y conformer absolument, est explicable par le péché. En Ga 3, 10 *sq.*, l'Apôtre s'efforce, plus encore qu'en Rm, de mettre en valeur l'argument selon lequel la loi n'est rien sans la foi et non le contraire. L'inaccessibilité de la loi prise isolément en fait une malédiction. Elle condamne les croyants à n'être jamais justifiés, à ne jamais pouvoir espérer de plénitude. Mais le Christ change tout. Il s'est condamné pour élever les croyants au-dessus de la loi (Ga 3, 13 vers Dt 21, 23).

Toujours sur le même sujet, Heidegger n'oublie pas de mentionner Ga 3, 19–25 qui, selon ses propres mots, « doit démontrer la valeur inférieure de la loi » par rapport à la foi (GA60, 73).¹⁵⁶ Il fait allusion à la promulgation de la loi par les anges (Ga 3, 19), reprenant l'interprétation comme le vocabulaire de Bousset. En se référant au rôle des anges, Paul retrouve une légende du judaïsme tardif mais renverse complètement son sens. Alors que les rabbins avaient coutume d'interpréter cette intercession des anges comme la preuve de la magnificence de la loi (sens encore positif en He 2, 2 et Ac 7, 53), Paul y voit au contraire le « signe de l'infériorité de la loi ».¹⁵⁷ L'Apôtre se garde bien d'affirmer que la loi est l'œuvre des anges, mais, en insistant sur leur médiation, il indique qu'un minimum d'interprétation doit conduire à penser que c'est bien la preuve que la loi n'est pas la volonté – du moins la dernière volonté – de Dieu.¹⁵⁸ L'essentiel est incontestablement l'argument

¹⁵⁶ Il faut noter à cet endroit une erreur de Heidegger ou bien des éditeurs. GA60, p. 73, lorsque Heidegger parle d'une « Häufung von Bestimmungen, die die Minderwertigkeit des Gesetzes dartun sollen », cela ne renvoie pas à Ga 5, 19 mais à Ga 3, 19.

¹⁵⁷ W. Bousset, « Der Brief an die Galater » [1907], p. 48.

¹⁵⁸ *Ibid.*

exposé en Ga 3, 21 selon lequel la loi n'a pas le pouvoir de *faire vivre*, tandis que la foi, elle, l'a. En filigrane apparaît toujours une certaine conception pneumatique de la foi, que Heidegger ne manque jamais de souligner.

5. Pas de système, mais une vocation

^{174]} Comprendre Paul, c'est examiner son monde en profondeur. Or, son monde n'est pas un monde de concepts. En dénonçant la tendance à extraire de leurs contextes des notions telles que «πίστις, δικαιοσύνη, σάρξ, etc.», Heidegger s'attaque aux théologies dogmatiques qui construisent des systèmes à partir de ce qu'elles pensent être des espèces d'essences platoniciennes (GA60, 73). Il leur suffit d'isoler quelques passages où reviennent les notions concernées et d'assembler leurs significations pour construire *la Foi, la Justice, la Chair*, comme Platon prétendait décrire *le Vrai, le Bien ou le Beau*. Sur quoi peut bien déboucher cette opération, sinon un nouveau système idéaliste ; système reposant sur un « catalogues de concepts fondamentaux qui ne veulent rien dire » (GA60, 73).¹⁵⁹ *Quid* des théologiens visés par Heidegger ? En tout cas, le reproche ne peut guère être adressé aux membres de la RGS. C'est une marque de fabrique de l'École d'étudier les textes dans leurs spécificités ; non seulement en les considérant comme des unités pouvant se suffire à elles-mêmes et détenant de fait un sens autonome, mais encore en les reconduisant à leur *Sitz im Wort und Leben*. Or, c'est bien la seule façon de comprendre comment les graphèmes de la foi, de la justice et de la chair signifient à chaque fois quelque chose de différent tout en dessinant une cohésion expérientielle.

La tendance à idéaliser les thèmes récurrents des Épîtres s'est concrétisée dans un discours admettant et promouvant ce qu'on nomme couramment la *théologie de Paul*. Il serait trop long de retracer l'émergence de cette expression, entreprise qui nous contraindrait à remonter très loin. Nous avons vu cependant que les racines du problème sont à situer dans le christianisme primitif lui-même, plus exactement dans l'avènement du proto-catholicisme. À ce titre, il nous semble important de *démythologiser* la critique heideggérienne. En proscrivant l'idée d'une théologie paulinienne, Heidegger remet surtout en question le fait qu'il ait existé chez Paul quelque chose comme un « système théologique » constitué et réglé selon des principes dogmatiques et philosophiques intangibles (GA60, 73). Si Paul fait souvent usage de méthodes d'inspiration rabbinique, philosophique, rhétorique et théologique, son but n'est pourtant jamais de jeter les bases d'un système catégorique et omnipotent de compréhension du monde. Même le trait capital de sa contribution « théologique », à savoir la *christologisation* de tous les champs de la réflexion religieuse, ne peut pas être interprété comme une volonté de formuler une

¹⁵⁹ Heidegger reviendra sur ce point dans le dernier chapitre du cours.

doctrine dont les mérites explicatifs vaudraient plus que les motifs protologiques comme eschatologiques. Par conséquent, le fait que Heidegger rejette l'idée d'un système théologique chez Paul ne semble pas impliquer qu'il ait nié que les Épîtres comportent une dimension théologique et qu'il soit plus que légitime de considérer Paul comme un théologien chrétien.

Peut-on dire pour autant que le « développement de la "théologie" paulinienne est donc très légitime et ne détonne pas avec l'enseignement apostolique »¹⁶⁰ ? Heidegger en a peut-être douté. Très versé dans les travaux de la théologie historique, le philosophe est conscient de l'originalité paulinienne. Toutefois, en disant plus loin qu'il entend progressivement se déplacer « en amont, vers la communauté chrétienne primitive et vers Jésus lui-même » (GA60, 73), il laisse entendre l'existence d'une *connexion authentique* de Paul à la prédication de Jésus. Cette connexion se caractérise par une historicité aussi originale qu'originelle, laquelle se distingue par son *existentialité pneumatique*, et non par une causalité objective de type historiciste. La connexion historique de Paul à la prédication de Jésus se laisse en effet définir comme la conjonction de la conception heideggérienne de l'historique et de la conception deissmanienne du Christ pneumatique de Paul.

Expliquons-nous encore. Le rejet heideggérien de l'idée d'un système théologique chez Paul s'enracine à notre avis dans l'analyse proposée par Deissmann dès l'introduction de son *Paulus* paru en 1911 :

« Paul est avant tout un héros de la piété. Le théologique est secondaire. Le naïf est chez lui plus fort que le réfléchi, le mystique plus fort que le dogmatique ; le Christ signifie pour lui plus que la christologie, de même que Dieu signifie plus que la doctrine de Dieu. Paul est ainsi bien plus prieur et témoin, confesseur et prophète, qu'exégète savant et dogmaticien ruminant ».¹⁶¹

C'est à partir de cette déclaration qu'il faut lire la remarque heideggérienne au sujet de l'absence d'un système théologique chez Paul (GA60, 73). À ceux qui objecteraient que la conception deissmanienne de Paul donne trop dans la *Schwärmerei*, on répondra que Heidegger rééquilibre le tableau brossé par Deissmann en le conjuguant à sa propre conception de l'historique. De fait, il se rapproche des analyses d'un J. Weiss, sans toutefois en accepter toutes les conséquences.¹⁶² Pour ce dernier, ce qu'il y a de « particulier » chez Paul est précisément que « religion et théologie », « piété et pensée », « sentiment religieux et réflexion théologique » ne sont jamais à séparer sous peine de faire violence à la nature profonde du personnage.¹⁶³ C'est naturellement sans présupposés théologiques

¹⁶⁰ L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris, Cerf, 1951, p. 135.

¹⁶¹ G. A. Deissmann, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen, Mohr, 1911, p. 4.

¹⁶² J. Weiss met peut-être encore trop l'accent sur la présence chez Paul d'un procédé de « généralisation du cas particulier », d'un usage de « concepts généraux et d'abstracta » (*Das Urchristentum* [1917], p. 321).

¹⁶³ J. Weiss, *Das Urchristentum* [1917], p. 321.

que Paul prie et vit dans le souci religieux. En ce sens, ses Épîtres peuvent être dites «athéologiques». ¹⁶⁴ Néanmoins, il ne fait non plus aucun doute qu'il y a dans ces textes de nombreux passages où Paul part de son expérience personnelle pour penser les déterminations de la communauté tout entière. En résumé, ce qu'il y a de *penser* chez Paul est toujours théologique, c'est-à-dire fonction d'une vie religieuse authentique enveloppée d'une explication qui lui donne un sens et, par là, l'offre à l'interprétation.

Le rejet de l'idée d'un *système* théologique chez Paul relève d'une certaine destruction. Sur un plan positif, il doit reconduire à l'expérience théologique, c'est-à-dire l'«expérience religieuse fondamentale» au sein de laquelle nous trouvons la «cohésion de tous les phénomènes religieux originels» (GA60, 73). Heidegger annonce que, pour revenir à cette expérience, il veut d'abord s'avancer vers *le* phénomène le plus en vue dans Ga. Quel est ce phénomène ? Malheureusement, il n'est pas nommé. Cependant, ce phénomène ne peut qu'illustrer ce que Heidegger considère comme la posture fondamentale de Paul qu'il croit lire en Ph 3, 13–14 : «Frères, je n'estime pas l'avoir déjà saisie [la connaissance de Jésus Christ]. Mon seul souci : oubliant le chemin parcouru et tout tendu en avant, je m'élançais vers le but, en vue du prix attaché à l'appel d'en haut que Dieu nous adresse en Jésus Christ» (GA60, 73). Ce passage témoigne de l'«auto-certitude» de Paul «dans sa vie propre» et de la pleine conscience de la «rupture dans son existence» que signifie sa conversion (GA60, 73–74). C'est également la preuve que l'Apôtre a développé une «compréhension historique de son soi et de son existence» et que c'est à partir de cette compréhension «qu'il accomplit sa prestation en tant qu'Apôtre et en tant qu'homme» (GA60, 74). C'est ce qu'exemplifie l'oscillation de la position de Paul vis-à-vis de la loi. Il polémique contre la loi en Ga car il affronte des missionnaires judaïsants, tandis qu'il appelle à la respecter en Co car il craint des effusions religieuses incontrôlables. Cette oscillation ne doit cependant pas être interprétée négativement comme le signe d'une versatilité superficielle ou d'un opportunisme éthico-politique.

L'incertitude de l'Apôtre émane ici de l'historicité même de l'événement de sa conversion. Contre toute attente, elle renvoie donc bien à une certaine forme d'«auto-certitude» (GA60, 73). Paul est certain qu'il s'est produit une rupture dans son existence et que cette rupture lui interdit d'adopter toute position dogmatique sur la question de la loi. Au risque de paradoxes théologiques, l'Apôtre s'inscrit donc désormais dans la contingence historique des situations qu'il rencontre et non plus dans la voie toute tracée de l'histoire messianique juive. Il serait peut-être plus juste de dire que Paul prend acte de l'*accomplissement* décisif – en cours, en train de se faire – de cette histoire messianique et de sa transformation. L'auto-certitude de Paul est donc celle de son être présent, de sa vocation présente, mais ne préjuge encore en rien du futur. Le droit de Dieu se tient toujours dans une certaine réserve. Or, la seule attitude vraie face à ce constat est de prôner un «pas encore» escha-

¹⁶⁴ *Ibid.*

tologique» traduisant le « caractère non maîtrisable de la grâce qui fait vivre le croyant ». ¹⁶⁵ Telle est la condition de l'être-apôtre et de l'être-homme de Paul qui, en définitive, en viennent à se confondre.

SCRIPTA AD § 16

I. *Rétrospective*

^[127] Dans l'unique annexe au § 16, le thème biblique de la « lutte » est de nouveau mis en avant : Paul ne lutte « pas seulement pour sa mission mais pour les Galates eux-mêmes » (GA60, 127). La mission n'est pas la fin mais le moyen. On peut certes dire que la rédaction d'Épîtres à l'adresse des différentes communautés est une façon d'entretenir la communication établie lors des visites physiques, de la faire fructifier et de transmettre aux groupes concernés des précisions sur ce qu'est la religion chrétienne et sur ce qu'elle commande. En tant que tels, ces textes sont un prolongement des missions pauliniennes ou d'inspiration paulinienne. Toutefois, on peut également considérer l'*écriture* des Épîtres comme un *exercice spirituel* à part entière qui, outre le fait qu'il sert les buts des missions décrits ci-dessus, se donne pour tâche d'atteindre le cœur des hommes autrement qu'un discours peut le faire. La proclamation *écrite* ne nous semble donc pas posséder moins de valeur que la proclamation orale. Au contraire. Quand il s'agit de lutter contre la loi juive, traditionnellement scripturaire, la proclamation écrite est peut-être plus efficace que la proclamation orale. Écrire la proclamation peut donc aussi bien signifier lutter « contre la loi » et ce qu'elle représente : l'ancien éon (GA60, 127). Une *Écriture* contre une autre, et donc un éon contre un autre. Écrire la proclamation, c'est graver dans l'histoire l'inauguration d'une nouvelle temporalité et, par là, l'institution d'une nouvelle manière de vivre le temps.

Aux yeux de Paul, s'en tenir à la loi juive ne pouvait conduire à la « rédemption » (GA60, 127). Avec le Christ se présentait l'exemple concret d'un prolongement significatif – parfois *a contrario* – aux rites et concepts vétéro-testamentaires de sacrifice. En effet, le sang versé pouvait être vu comme la preuve que l'événement de la crucifixion relevait Ex 34, 25 ou, au contraire, confirmait de manière radicale Lv 9, 18. Dans les deux cas, le Christ était l'objet d'une sorte de *transfert*. Son exemple devait impérativement mener à réévaluer la loi et, plus encore, à faire éclater son cadre. Aux yeux de Paul, il n'est donc aucune raison de ne pas recon-

¹⁶⁵ D. Marguerat, « Paul et la Loi : le retournement (Philippiens 3, 2–4, 1) », in A. Dettweiler *et al.* (éds.), *Paul, une théologie en construction*, p. 274. Marguerat note encore ceci d'intéressant que le flou de Paul quant à la loi lorsqu'il « décrit sa condition nouvelle de croyant ne vise pas à écarter définitivement la loi, mais à en *recadrer la lecture* [...] la réflexion sur la loi ne part pas d'une théorisation de la loi, mais de l'événement christique ».

naître que l'événement de la crucifixion devait conduire à la rédemption et non en éloigner. *La mort du Christ comme ce qui fait vivre* (Rm 5, 6–8; 2 Co 5, 14) : tel est l'axiome paulinien qui révoque la loi tout en instituant un nouvel éon. Heidegger voit bien que ce nouvel éon est impliqué par une « saisie radicale de l'Esprit » et non l'inverse (GA60, 127). En cela, il pense à Rm 8, 2–4 : « Car la loi de l'Esprit qui donne la vie en Jésus Christ m'a libéré de la loi du péché et de la mort. Ce qui était impossible à la loi, car la chair la vouait à l'impuissance, Dieu l'a fait : à cause du péché, en envoyant son propre fils dans la condition de notre chair, afin que la justice exigée par la loi soit accomplie en nous, qui ne marchons pas sous l'empire de la chair, mais de l'Esprit ». Depuis son apparition, la loi était téléologiquement orientée vers la transformation – la fin – qu'elle subit par et dans le Christ. En tant qu'Esprit, ce dernier rapproche la loi de son but, c'est-à-dire de la rédemption.

Cette exégèse serrée et relativement laborieuse se poursuit avec une nouvelle évaluation de points de doctrine du judaïsme. Le premier exemple a trait au problème de la circoncision. Il y a « *dispute autour de la circoncision* », dit Heidegger ; ce qui signifie : dispute autour des « conditions d'entrée dans la vie chrétienne » (GA60, 127). Le thème de la circoncision est omniprésent dans Ga (2, 3–4.7–10.12; 5, 1–6.12; 6, 1–18). Il est objet de la lutte de Paul, la symbolise. Pourquoi l'Apôtre met-il tant d'ardeur à débattre du sujet ? Car la circoncision possède un caractère fondateur : quiconque accepte ce commandement se place sous le régime de la loi tout entière (Ga 5, 3). Paul en est conscient ; c'est la raison pour laquelle il lui faut redéfinir la loi elle-même. Si la loi change, ou recouvre désormais un autre sens, alors le commandement de la circoncision acquiert lui aussi une signification différente. Dans ce cas, l'acte n'est plus une condition du salut. Pour en arriver à cette conception nouvelle, l'Apôtre argumente de trois manières. Du point de vue *christologique* d'abord : seul l'événement de la mort du Christ, qui sublime la loi, est assez puissant et signifiant pour assurer la justice tant recherchée. Du point de vue *pneumatologique* ensuite : que l'Esprit de Dieu se soit manifesté au travers de son fils aux incirconcis eux-mêmes prouve que la circoncision n'est pas une condition de la rédemption. Du point de vue *typologique* enfin : on n'est pas fait fils d'Abraham par la circoncision mais seulement par la foi en Christ, l'événement du Christ montrant que la loi juive – qui impose la circoncision – est limitée dans le temps comme dans ses prescriptions.

Cette triple argumentation éclaire le propos heideggérien d'après lequel la « *dispute autour de la circoncision* » correspond à la « question des conditions d'entrée dans la vie chrétienne » (GA60, 127). En fait, Paul se meut sur deux terrains. Aux Galates déjà circoncis, il veut faire admettre que la circoncision n'est pas la loi tout entière, puisque la loi a fondamentalement changé de visage avec l'événement du Christ et qu'elle rend la circoncision indifférente, voire insignifiante en comparaison de ce qui a été accompli par le Christ. Aux ex-païens convertis au christianisme – probablement la majorité de ses interlocuteurs –, non-circoncis et pressés par les missionnaires judaïsants d'accomplir ce rite, Paul explique que leur *être-devenu* chrétien les en dispense. Continuer d'accomplir la circoncision après être devenu chrétien reviendrait à contester le fait que la mort du Christ soit une raison sotériologique suffisante. Paul se montre très strict à propos de ce dernier cas : « Oui, c'est

moi, Paul qui vous le dit : si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien » (Ga 5, 2); « Car dans le Christ Jésus, ni circoncision ni incirconcision n'ont de valeur » (Ga 5, 6); « Car la circoncision n'est rien, non plus l'incirconcision, ce qui compte c'est d'être une création nouvelle » (Ga 6, 15). Ce dernier verset fait directement écho au propos heideggérien, lequel évoque la signification de la circoncision dans le judaïsme ancien comme « signe extérieur de l'appartenance intérieure au "monde de l'alliance" après l'exil » (GA60, 127).

Dans l'AT, « alliance » (*Berit*) est le mot qui, en son acception purement religieuse, dit littéralement la relation d'Israël à Dieu. Il y a un avant et un après dans le rapport du peuple juif à l'alliance. Avant l'exil, les prophètes prônent fidélité à l'alliance du Sinaï et respect de la loi recueillie dans le code de l'alliance. La portée tant religieuse que sociale de ce code se lit en Ex 20, 22–23, 19 et trouve peut-être son explication la plus claire en Ex 24, 7 : « Moïse prit le livre de l'alliance, il en fit la lecture au peuple qui déclara : Tout ce que le Seigneur a dit, nous le ferons et nous y obéirons ». La fidélité à l'alliance connaît quelques fluctuations pendant la période prophétique (Jr 11, 10; Os 11, 8–9) mais se maintient globalement. La destruction du temple en 587 et la première déportation qui s'ensuit bouleversent la situation et marquent une rupture certaine avec l'alliance. Les prêtres de Jérusalem réinterprètent alors l'alliance en profondeur. Le caractère non fiable et non viable de la fidélité des hommes conduit à comprendre l'alliance non plus comme un accord réciproque entre le peuple et Yahvé mais comme un lien unilatéral et inconditionnel ne reposant que sur Dieu, la seule partie toujours fidèle à son engagement.

Voyons bien qu'en parlant de la circoncision comme d'un « signe extérieur de l'appartenance intérieure au "monde de l'alliance" après l'exil » (GA60, 127), Heidegger ne fait pas référence à un contenu de la période post-exilique mais pré-exilique, plus exactement au prophète Jérémie. Jérémie est en effet celui qui prédit la destruction de Jérusalem et l'exil des Judéens à Babylone en raison de leur foi défaillante. Il est également celui qui appelle à une nouvelle alliance, non plus extérieure mais intérieure :

« Voici, les jours viennent, dit l'Éternel, où je ferai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance nouvelle. Non pas comme l'alliance que je traitai avec leurs pères, le jour où je les saisis par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte. Alliance qu'ils ont violée quoique je fusse leur maître, dit l'Éternel. Mais voici l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël, après ces jours-là, dit l'Éternel : je mettrai ma loi au-dedans d'eux, je l'écrirai dans leurs cœurs, et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Celui-ci n'enseignera plus son prochain, ni celui-là son frère en disant : connaissez l'Éternel ! Car tous me connaîtront, depuis le plus petit jusqu'au plus grand dit l'Éternel ; car je pardonnerai leur iniquité, et je ne me souviendrai plus de leurs péchés » (Jr 31, 31–34).

Ce sont précisément ces versets que Paul réinterprète en 1 Co 11, 25 (// Lc 22, 20) en faisant dire à Jésus : « "Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang" ». La mort du Christ symbolise cette nouvelle alliance, notamment en ce qu'elle institue un nouvel éon eschatologique. Mais au renversement de Jr 31, 31–34 en 1 Co 11, 25 se mêle une reprise explicite, en Ga 3, 15–18 et 4, 21–31, de la compréhension de l'alliance d'Abraham présentée en Gn 17, 2.4.10–14. Il est alors possible de relire le problème de la circoncision avec un regard entièrement neuf. Dans

la Genèse, Dieu établit une alliance entre lui et Abraham qui rend ce dernier père d'une multitude de nations (Gn 17, 2.4). La seule grande condition de cette alliance est la circoncision : « vous vous circoncirez, et ce sera un signe d'alliance entre moi et vous » (Gn 17, 10). Paul revient sur cet épisode en Ga 3, 15–18. La descendance directe d'Abraham ne peut être que le Christ, car le Christ est celui qui a donné son sang une fois pour toutes. Or, ce sang est le « sang de l'alliance », à propos duquel Ex 4, 24–26 précise qu'il est le sang versé par la circoncision : « Pendant le voyage, en un lieu où Moïse passa la nuit, l'Éternel l'attaqua et voulut le faire mourir. Séphora prit une pierre aiguë, coupa le prépuce de son fils, et le jeta aux pieds de Moïse en disant : tu es pour moi un époux de sang. Et l'Éternel le laissa. C'est alors qu'elle dit : époux de sang à cause de la circoncision » (Ex 4, 24–26).

Le parcours herméneutique de Paul tel que nous venons de l'exposer peut sembler difficile à saisir car plusieurs références s'y mêlent sans qu'il s'en dégage une cohérence scripturaire objective. Mais n'oublions pas que la logique scripturaire paulinienne est *christologiquement* motivée. Au final, son raisonnement fait sens : « Dès lors, que vient faire la loi ? Elle vient s'ajouter pour que se manifestent les transgressions, en attendant la venue de la descendance à laquelle était destinée la promesse [...] L'Écriture a tout soumis au péché dans une commune captivité afin que, *par la foi en Jésus Christ*, la promesse fut accomplie pour les croyants » (Ga 3, 19–22). L'événement du Christ change tout. Par le sang versé par lui pour tous, la circoncision devient « celle du cœur, celle qui relève de l'Esprit, non de la lettre » (Rm 2, 29). La foi délivre de la surveillance de la loi (Ga 3, 25) et, par là même, la circoncision du cœur délivre de la circoncision de la chair (Rm 2, 25–29). Heidegger note en ce sens que « ce qui fait la différence n'est pas la loi avec ses œuvres morales, mais la *foi en Jésus Christ* » (GA60, 127). Il se montre ainsi attentif à l'arrière-plan vétéro-testamentaire de l'argumentation paulinienne. Une analyse phénoménologico-herméneutique qui n'en tiendrait pas compte courrait le risque de passer à côté du sens véritable du message.

Dans l'AT, l'alliance est presque toujours synonyme de loi (Gn 15, 8 ; Dt 4, 13 ; 5, 2–21 ; 7, 1–11), et le respect de la loi doit conduire à la réalisation de la promesse de salut faite à Abraham. Heidegger souligne que « dans la loi s'incarne une “voie de salut” », laquelle consiste dans le « respect des commandements » (GA60, 127). Paul n'entend nullement annuler la promesse faite à Abraham et l'explication selon laquelle la réalisation de celle-ci doit passer par le respect de la loi (Ga 4, 23.28 ; Rm 9, 7–9). Néanmoins, il *croit* sincèrement que cette promesse a été exaucée *en Christ* et qu'il en est fini de la loi qui ne cesse de renvoyer l'homme à ses œuvres et qui est finalement sa propre fin. Paul voit le fondement scripturaire de ce théologoumène en Gn 15, 6, « Abram eut confiance en l'Éternel, et pour cela l'Éternel le considéra comme juste », qu'il accommode en Ga 3, 6 ; à ses yeux, c'est la foi qui a valu à Abraham la justification et les promesses. Il en voit la conséquence théologique dans l'apparition d'une nouvelle loi qui n'est autre que la « loi du Christ » dans son accomplissement (Ga 6, 2). Ga 6, 2 est un verset extraordinaire en tant qu'il réunit en une formule saisissante deux termes qui ont été systématiquement opposés tout au long de l'Épître. Jusqu'à ce que Heidegger appelle lui-même la *Sendung Christi* (GA60, 127), la loi était au mieux un « pédagogue chargé de nous mener au Christ,

en vue de notre justification par la foi » (Ga 3, 24). Maintenant que le Christ est advenu, c'est-à-dire qu'il est venu, a parlé et est mort pour le salut du monde, la loi en tant que telle n'a plus de raison d'être. Paul radicalise Jérémie. Il se livre à une *intériorisation* de la loi. Pourquoi la loi du Christ ? Parce que nous vivons ou avons à vivre en Christ. Et Heidegger de s'exclamer : « *Gott allein wirkt alles in der Sendung Christi!* » (GA60, 127). Le temps de la loi a passé ; le Christ est désormais la seule source d'efficience de Dieu sur terre et pour les éons à venir. Remarquons que la formule heideggérienne est un écho à Ga 4, 4 : « Mais, quand est venu l'accomplissement du temps, Dieu a envoyé son fils, né d'une femme et assujéti à la loi, pour payer la libération de ceux qui sont assujétis à la loi ». De là le caractère temporel de l'événement du Christ. L'« accomplissement du temps » en question traduit une seule chose, à savoir que le *kairos* fixé par Dieu pour l'envoi du Fils a été atteint (GA60, 127). Notons également que l'envoi du Fils selon Ga 4, 4 est strictement parallèle à l'envoi de l'Esprit selon Ga 4, 6. La correspondance parfaite entre la naissance du Christ et la donation de l'Esprit en un temps déterminé démontre qu'on a affaire à l'institution d'une temporalité nouvelle fonctionnant sous un régime pneumatico-eschatologique.

Deux éléments sont encore à mettre en relief concernant le processus d'envoi du Fils-Esprit. D'une part, il s'agit d'un événement purement historique, ce que marque l'aoriste du verbe ἐξαπέστειλεν. D'autre part, il s'agit d'un événement localisé : εἰς τὰς καρδίας. C'est à partir de la conjonction du caractère historique et du caractère topologique de l'envoi qu'il devient possible de saisir comment Heidegger en est venu à la notion de « grâce » comme efficience de Dieu (GA60, 127). L'historique est le mode de manifestation de cette efficience tandis que le cœur en est le lieu.

Pour Heidegger, le schéma paulinien de la grâce est le suivant : « πίστις → δικαιοσύνη → ζωή », c'est-à-dire : foi → justice → vie (GA60, 127). La grâce enveloppe ou accompagne l'ensemble de ce schéma dans sa progression mais, pour être exact, il convient d'ajouter que ce schéma n'est possible qu'à la faveur de l'envoi du Fils, le don de l'Esprit, la *Sendung Christi*. Le Christ est mort et ressuscité. C'est d'abord en cet événement qu'on est censé croire. La foi en la résurrection est ce qui conduit au moment mystique de l'être-en-Christ. Cet être-en-Christ est lui-même une grâce, car il signifie une insertion dans l'expérience mystique de l'être dans sa totalité. Paul peut ainsi écrire : « Par la foi, afin que ce soit par grâce » (Rm 4, 16). Dans la foi et donc en Christ, nous sommes *de facto* justifiés (Ga 2, 17). En tant que don de Dieu par excellence, la justice dit la grâce et s'y identifie elle aussi. Rm exprime cette identité : il y est question de l'« abondance de la grâce et du don de la justice » (5, 17) et du « règne de la justice, la grâce » (5, 20). Tout concourt à montrer que la justice est un parfait synonyme de la grâce effective dans la foi. La justice est ensuite et enfin cela même qui conduit à la vie, une vie en Christ, et donc une vie motivée par la δύναμις de Dieu qui, à nouveau, n'est autre que la grâce. Rappelons-nous Ga 2, 20–21 : Paul est mort à la loi par la loi afin de vivre pour Dieu, c'est-à-dire de laisser Christ vivre en lui. Dans le schéma πίστις → δικαιοσύνη → ζωή, chaque étape peut s'identifier à une dispensation de la grâce. Cette dernière n'est pas seulement l'alpha et l'oméga du processus ; elle en constitue aussi le cœur et même la dynamique fondamentale.

Avec la grâce, il en va donc de « l'exister », d'un « vivre » qui, pour se déployer, exige de trancher l'« ou bien/ou bien » entre « l'ἐκ νόμου et l'ἐκ πίστεως », c'est-à-dire de choisir celui des « chemins qui n'est pas sa propre fin mais conduit à se mettre au service de la vie » (GA60, 127). Paul a certes emprunté ce chemin, mais il n'est pas tout à fait certain qu'il ne s'en soit jamais écarté. Heidegger semble quelque peu perplexe devant la façon dont l'Apôtre est parfois amené à parler de la ζωή. La vie en Christ est-elle vraiment compatible avec des notions telles que « δόξα, τιμή et ἀφθαρσία » (GA60, 127) ? Bien qu'aucun verset précis ne soit cité, il s'agit là d'une claire allusion à Rm 2, 7 : « vie éternelle pour ceux qui, par leur persévérance à bien faire, recherchent gloire, honneur et incorruptibilité » (τοῖς μὲν καθ' ὑπομοιήν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον). Deux problèmes se profilent. *Le premier* est que Paul lie la persévérance dans la foi à la promesse d'une vie éternelle. Or, l'éternité ne fait pas partie des attributs qui permettent de saisir le phénomène de la vie dans ses expressions les plus aiguës. Elle semble au contraire détourner l'attention vers cet état futur de béatitude dans lequel la vie n'est plus tout à fait elle-même. La vie éternelle n'est plus une vie facticielle.

Le second problème réside en ceci que le propos paulinien en question continue de s'inscrire dans le vocabulaire des œuvres et donc de la loi. Rm 2, 7, « Par ton endurcissement, par ton cœur impénitent, tu amasses contre toi un trésor de colère où se révélera le juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres », cite en effet Ps 62, 13 : « À toi aussi, Seigneur ! La bonté ; car tu rends à chacun selon ses œuvres ». Tout se passe comme si Paul n'arrivait pas à se décider, ou plutôt comme si la fin qu'il s'était fixée justifiait tous les discours. Si certaines contradictions peuvent être élevées au rang de paradoxes théologiques véritablement féconds et trouvent leurs meilleures interprétations à l'aune du scandale de la croix, il ne semble pas en aller ainsi avec Rm 2, 7.

II. Prospective

[127] La vie ou le but ? *Entweder-oder* : Paul doit choisir. Visiblement sous l'influence de Luther, Heidegger souhaiterait qu'il se décide pour la vie facticielle à l'ombre de la croix, avec tout ce qu'elle engage de tribulation et d'humilité, plutôt que pour la vie éternelle dans la lumière de la gloire, et tout ce qu'elle implique d'honneur et d'incorruptibilité. C'est dans cette perspective qu'il conclut l'annexe au § 16.

La « *dynamique phénoménologique fondamentale* » qui anime Ga est celle de la grâce (GA60, 127). Or, sans la croix, la grâce n'est que vaine gloire. Il faut être rendu fou en la croix pour faire l'expérience de la puissance de Dieu, c'est-à-dire de sa grâce (1 Co 1, 18). D'ailleurs, Paul dit lui-même en Ga 6, 14 qu'en vérité, il n'envisage pas de se glorifier autrement qu'en la croix du Seigneur Jésus Christ. Ainsi, la croix donne le sens – au double sens de *signification* et de *direction* – « archontique » ou dominant de Ga (GA60, 127). La croix se présente comme le repère à partir duquel il devient possible de trancher la question posée par Heidegger,

en l'occurrence celle de savoir si « ce qui est chrétien s'explicite soi-même et prend originellement possession de soi-même existentiellement *ou bien* s'appauvrit dans le culte » (GA60, 127–128). Une nouvelle fois : *Entweder-oder*. Heidegger ne doute pas que *ce qu'il est donné de vivre* dans l'expérience religieuse proto-chrétienne puisse se comprendre par soi-même et conduise à l'appropriation de son soi. Il remarque cependant qu'il s'agit d'une possibilité qui n'est pas systématiquement actualisée. Il arrive en effet que ce qu'il est donné de vivre dans l'expérience religieuse proto-chrétienne s'appauvrisse dans le culte. C'est une autre possibilité. Celle-ci ne doit d'ailleurs pas être interprétée uniquement comme une critique de la place prépondérante du culte dans le judaïsme (Rm 9, 4 ; Col 2, 18). C'est en réalité le proto-christianisme qui est visé en premier lieu.

Les premiers chrétiens développent une conception et une pratique du culte certes inédites en tant que l'attention cultuelle est toute entière à la figure du Christ. Le symbole de l'eucharistie en est le meilleur exemple. Toutefois, la vision proto-chrétienne du culte demeure fortement influencée par les écrits vétéro-testamentaires, en particulier par les prophètes (Es 29, 13), les écrits de sagesse (Sg 3, 6) et les écrits psalmiques (Ps 50–51). Or, ces écrits ont, en leur temps, fortement moralisé le culte et l'ont donc en un sens privé d'une part de sa radicalité.¹⁶⁶ Ce fut l'envers du processus d'intériorisation évoqué plus haut. Cet assouplissement ou ce relâchement guette donc aussi bien le christianisme primitif. Il existe un risque que l'institution du culte dit nouveau neutralise progressivement la puissance d'accomplissement de ce qui est chrétien. N'est-ce pas ce que laisse présager le « culte des saints » dont il est question en Rm 1, 7 ou encore en 2 Co 13, 12 ? Se profile alors une série d'affects qui ne semblent pas originellement motivés en Dieu, pas plus qu'ils ne semblent être déterminés par l'idée eschatologique du Royaume de Dieu.

De cette alternative, gardons-nous de conclure trop vite que Heidegger ne considère pas le culte comme un phénomène religieux authentique. Il s'agit plutôt d'avoir accès au phénomène séminal qu'est le *servir* et de se décider résolument pour lui, au lieu de gaspiller le don et d'épuiser ses forces en s'accrochant à des manifestations dérivées du culte. Le philosophe ne cache pas qu'il s'attache à isoler la « passion de l'Apôtre » déployée dans Ga et, surtout, à mettre en valeur « l'eschatologique » (*das Eschatologische*) qui la sous-tend (GA60, 128). Concernant Ga, on a pu parler d'une « eschatologie proléptique » au sens où Paul prend effectivement appui sur l'événement passé de la résurrection pour annoncer l'advenue proche du Royaume de Dieu.¹⁶⁷ C'est une affirmation cohérente. Ajoutons pourtant que la prolepse a le premier mot mais non le dernier. L'économie eschatologique de Ga – et des Épîtres pauliniennes dans leur ensemble – ne s'épuise pas dans l'événement passé de la mort et de la résurrection du Christ mais, au contraire, en tire une motivation renouvelée permettant de maintenir une certaine tension jusqu'au *retour* du Christ et l'avènement du Royaume de Dieu. L'être-devenu chrétien ne

¹⁶⁶ Voir sur ce point W. Bousset, *Kyrios Christos* [1913], p. 100 *sq.*

¹⁶⁷ Cf. P. Stuhlmacher, « Erwägungen zum Problem von Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 64, 1967, pp. 423–450, ici p. 449.

stoppe pas le devenir mais le pousse en avant. L'attention portée à la motivation eschatologique de Ga traduit l'intention d'étudier philosophiquement le phénomène de l'« entrée soucieuse dans le futur » qui domine l'ensemble des textes pauliniens (GA60, 128). *Comment* les proto-chrétiens s'acheminent-ils vers le Royaume de Dieu ?

Telle est la question éminemment théologique au centre de la phénoménologie herméneutique de la religion. Heidegger ne s'y attarde pas ici, réservant ses remarques à l'examen de 1 et 2 Th. À ce stade, faisons remarquer un certain paradoxe dans la formalisation du problème. Le philosophe appelle à « ne pas donner la foi comme quelque chose de vide, comme un état et une béatitude finale, mais comme une relation conforme à l'accomplissement de l'entrée soucieuse dans l'avenir » (GA60, 128). N'y a-t-il pas là contradiction ? Une *relation*, c'est-à-dire un *Bezug*, n'est-elle pas *per definitionem* évidée de toute représentation ? N'est-ce pas cette formalisation qui permet justement à la foi de ne pas être saisie comme un état et une béatitude finale (GA60, 128) ? En fait, la critique heideggérienne semble se situer au plan du sens. Il ne faut pas donner la foi comme quelque chose vide *de sens*, mais au contraire comme une relation signifiante conforme à l'accomplissement de l'expérience religieuse – ainsi, dès ce passage, le *Bezug* est en réalité compris comme *souci*. En tant que don, la foi demeure *fides qua* et sa *forme* est donc sauve. Peut-on tout de même dire de la foi qu'elle se remplit ? Certainement, en tout cas si l'on entend par remplissement l'accomplissement d'un soi. En résumé, l'exigence est de développer une compréhension du christianisme à l'écart de la dimension proprement culturelle de la religion.

Concentrer son attention sur le « principe d'existence entièrement nouveau » qu'apporte l'*Urchristentum* : telle est la clé d'une analyse phénoménologique qui entend se tenir au plus près de la vie facticielle chrétienne (GA60, 128). Et ici, on ne peut être que frappé par la ressemblance entre ces analyses et celles de Nietzsche dans *Morgenröthe* (1881). Aux §§ 72 et 96 de ce texte, Nietzsche s'en prend lui-même à l'appauvrissement qui a lieu dans le culte et affirme que les premiers chrétiens étaient bien loin des préoccupations développées par les religions et les croyances les ayant précédés. Certes, comme nous le verrons plus loin, le jugement de valeur que Nietzsche porte sur Paul n'est assurément pas celui de Heidegger, mais les vocabulaires et les descriptions se recourent étonnamment.

Nietzsche lui-même explique que le revirement paulinien s'effectue principalement à travers l'idée que le « mourir avec le Christ » (GA60, 128), fondement de la foi, signifie désormais la reconnaissance de la « messianité » de Jésus, ce qui aurait été inadmissible auparavant (NW V1, 63). Le problème de Nietzsche demeure qu'il était loin de tirer toutes les conséquences historiques de la dimension eschatologique du proto-christianisme. Cela se vérifie dans la manière dont il conçoit la rédemption (*Erlösung*) : elle n'est à ses yeux qu'un stupide « drame » (NW V1, 74), tandis qu'un exégète comme J. Weiss ne tardera pas à démontrer qu'il y a là un concept dont la signification est profondément eschatologique.¹⁶⁸ Chez Paul, la rédemption

¹⁶⁸ J. Weiss, *Das Urchristentum* [1917], p. 326.

(ἀπολύτρωσις) est une notion qui perd le sens politique qu'elle avait encore chez les juifs et les judéo-chrétiens et qui pointe désormais vers une libération en Christ (1 Co 1, 30; Rm 3, 24; Col 1, 4). J. Weiss insiste sur la radicalité du concept d'*Erlösung* récupéré par Paul; une radicalité qui s'explique en ce que la notion est chez lui empreinte de ses « expériences singulières », des « processus vivants » qui sont les siens.¹⁶⁹ Le fil directeur de l'expérience paulinienne de la rédemption se trouve en 1 Co 15, 10: « Par la grâce de Dieu je suis ce que je suis ». Par le don de la grâce, le *je suis* de l'Apôtre est mis *sur le chemin* de la rédemption. « Sur le chemin » de la rédemption: car bien qu'elle ait commencé avec la résurrection, la rédemption est encore un à venir. C'est un aspect de l'*Erlösung* explicitement pris en compte par Heidegger. En effet, le philosophe parle de l'« *espérance en la réalisation du commencement* » (*Hoffnung auf Vollendung des Anfangs*) comme d'une composante eschatologique centrale du message paulinien (GA60, 128). Il faut encore attendre et espérer que se réalise pleinement ce qui a commencé avec la résurrection. Le monde attend de savoir que Jésus est réellement le Messie, le Fils de Dieu, en sorte que la conscience personnelle de la foi en cette vérité intime soit couronnée par une ultime « co-expérience » du triomphe du Fils de Dieu, donc de Dieu lui-même.¹⁷⁰

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 326–327.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 408.

CHAPITRE VI

LA RELIGION ENTRE PHÉNOMÉNOLOGIE ET HISTOIRE

Après une première séquence exégétique, Heidegger revient à la philosophie. Il ne s'agit pas tant d'interrompre l'analyse textuelle que de marquer une pause critique afin de préciser la portée méthodique de la traversée de Ga dès lors qu'on l'intègre au sein d'une séquence analytique plus vaste.

§ 17. TÂCHE ET OBJET D'UNE PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

C'est le comprendre phénoménologique, notion à peine effleurée au § 9 (GA60, 49), qui sert à lancer la réflexion. Objectif: dégager l'horizon d'une lecture herméneutique du NT, par opposition à toute saisie épistémologique, qui reconduirait à une certaine théologie scientifique. Non que la traversée de Ga réalisée précédemment relève d'une telle théologie, mais le matériau *religionsgeschichtlich* mis en lumière court le risque de s'y laisser prendre. La question se pose donc de savoir comment tirer profit des résultats de l'exégèse historico-religieuse sans porter préjudice aux sens originels auxquels elle donne accès.

1. Une compréhension philosophique de la religion ?

[75] Heidegger qualifie d'abord sa propre traversée de Ga d'approche « primitive » (GA60, 75). Ce n'est pas dévaloriser les données *religionsgeschichtlich* qui ont servi de guide, mais souligner que la lecture strictement exégétique se tient encore dans une certaine neutralité. Prise en elle-même, elle n'appartient ni à la philosophie, ni à la théologie, et ce quand bien même elle est souvent l'œuvre de biblistes plus ou moins dépendants de systèmes philosophico-théologiques déterminés: le néo-friesianisme de Bousset, le néo-kantisme de Troeltsch, le néo-hégélianisme de

Gunkel, etc. Il s'agit en fait d'isoler cette lecture primitive, autrement dit de la couper de tout cadre théorique et de la réinscrire dans un cadre pratique. Heidegger tente ainsi quelque chose comme un *détournement* de la lecture *religionsgeschichtlich* au profit de la philosophie de la religion comprise comme phénoménologie herméneutique de la vie religieuse dans sa dimension de *praxis*.

Plus concrètement, ce qu'il faut faire de la lecture exégétique ne peut se décider qu'à l'aune du «but directeur de la philosophie de la religion» (GA60, 75). Le problème est que, dans notre cours, ce but demeure quelque peu obscur. En effet, Heidegger ne dit jamais clairement en quoi il consiste. C'est peut-être que la phénoménologie herméneutique de la vie religieuse n'est pas, à l'image de la philosophie de la religion développée par Hegel, proprement téléologique. Son but n'est pas la conquête d'une fin mais celle d'un moyen de comprendre ce qui, en premier lieu, résiste à la compréhension. Il en est ainsi car le «comprendre phénoménologique-philosophique est un comprendre originel, qui prend son point de départ dans les figures concrètes de la vie» (GA58, 240). À ce titre, il œuvre «sur un mode singulier avec des *négations*» (GA58, 240). S'appuyer sur des négations signifie ici, sans rapport au négatif hégélien, définir la tâche et l'objet de la philosophie de la religion *ex negativo*. Une note de 1919 explique quant à elle que la «problématique et la méthode directrices» fusionnent dans l'«investigation phénoménologique de la vie religieuse» (GA60, 303). Et les deux premiers corollaires de cette proposition sont justement négatifs : «1. Renonciation à une philosophie de la religion constructiviste ; 2. Pas de dissolution dans l'historique pur comme tel» (GA60, 303). Or, le constructivisme et la dissolution récurrente de l'essence phénoménologique dans le jeu dialectique de l'histoire sont à n'en point douter les marques de la philosophie hégélienne de l'histoire comme de la philosophie de la religion qui lui correspond (GA58, 238).

En fait, la *Religionsphilosophie* a tout intérêt à limiter son trajet au chemin qui va du «concept de philosophie» au phénomène religieux et vice versa (GA60, 75). Ce n'est qu'à force de le parcourir qu'elle sera en mesure de resserrer sa focale, c'est-à-dire de cerner sa tâche comme son objet de manière toujours plus précise et toujours plus pratique (GA60, 75). Aussi convient-il de ressusciter une définition «naïve» de la «tâche de la philosophie de la religion» suivant laquelle la «religion doit être comprise et appréhendée philosophiquement» (GA60, 75). Ici, la naïveté n'est pas un défaut mais une qualité retrouvée. Il faut donc redire avec force que la religion est susceptible de compréhension et ré-explore les possibles philosophiques ouverts par cette simple proposition. Projeter la religion dans une «connexion compréhensive» : tel est le travail d'une philosophie de la religion qui cherche à développer le comprendre phénoménologique à *partir* de son objet aussi bien qu'à clarifier ce dernier *au moyen* dudit comprendre (GA60, 75).

Qu'en est-il donc du rayon d'action de cette néo-*Religionsphilosophie* ? Prudent, Heidegger répond qu'elle se concentrera ici sur la «religiosité proto-chrétienne» (GA60, 75). Comme il ne s'en explique jamais vraiment, rappelons ce que nous pensons être les deux piliers de sa préférence. D'abord un pilier intérieur : l'intensité et la richesse des expériences vécues dont témoigne l'*Urchristentum* ainsi que l'acuité avec laquelle il vit et comprend la temporalité. Ensuite un pilier extérieur :

la distance nous séparant du christianisme primitif conforte son altérité historique et phénoménologique, mettant d'emblée le philosophe à bonne distance des querelles dogmatiques les plus triviales. Ceci dit, le fait d'opter pour la religiosité proto-chrétienne n'empêche nullement de prendre langue avec la théologie contemporaine. Heidegger n'a pas fui le dialogue. Il l'a pourtant voulu souterrain. Pourquoi donc ? C'est que son projet s'est heurté aux travaux de la théologie libérale protestante et plus particulièrement de la RGS, courant multiforme de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle se réappropriant la question de la religiosité proto-chrétienne armé d'une batterie impressionnante de connaissances en sciences de l'esprit. Ce qui en fait un adversaire redoutable, mais aussi, pour peu qu'on sache le prendre, le meilleur allié possible.

Répétons que c'est par le biais de la RGS que Heidegger en vient à s'intéresser au christianisme primitif. Sans elle, il n'aurait eu ni l'idée ni les moyens d'en proposer une analyse philosophique si dense. Toutefois, et sa discrétion à ce sujet le confirme, cette filiation est problématique. Tout en profitant de ses percées, la phénoménologie herméneutique a, vis-à-vis de la religiosité proto-chrétienne, d'autres ambitions que la *Religionsgeschichte*. L'affaire est pourtant plus complexe encore, car en deçà de leurs ambitions respectives, philosophiques d'un côté et théologiques de l'autre, phénoménologie herméneutique et histoire des religions ont en commun une même aspiration au *comprendre*. Nous y reviendrons. Pour l'instant, l'enjeu est de mettre au jour un ou plusieurs critères permettant de distinguer l'entreprise philosophique de l'entreprise exégétique. Et pour ce faire, Heidegger s'efforce en premier lieu de repenser la découverte la plus importante de l'analyse *religionsgeschichtlich*, à savoir l'*historicité* du matériel scripturaire. Si l'objectif – singulariser l'approche phénoménologico-herméneutique – est un, le moyen employé est double. Il s'agit d'abord de montrer que l'histoire des religions outre-passe son propre cadre méthodique, ensuite de travailler à l'intérieur même de la conceptualité philosophique.

1) Philosophes et théologiens s'accordent à voir dans la religiosité proto-chrétienne un « fait historique » (GA60, 75). Tandis que Heidegger dit parvenir à s'y limiter strictement, il accuse implicitement les historiens de la religion d'en être incapables. Les approches *religionsgeschichtlich* de la religiosité proto-chrétienne tendent à diluer sa spécificité dans les mondes vétéro- et intertestamentaires. Que de réels liens existent entre ces mondes, cela ne fait aucun doute. Encore faut-il les appréhender correctement, c'est-à-dire mettre l'accent sur des connexions historiques de sens et non sur des connexions historiques d'objets. Dans l'expression « fait historique », la RGS privilégie trop souvent le fait au détriment de l'historique et d'une vraie réflexion à son sujet.

2) De l'idéalisme à la phénoménologie, on a pris l'habitude de tout miser ou presque sur le concept de conscience. Jusqu'en 1919, Heidegger ne fait pas autre chose (GA60, 303). Dès 1920 cependant, il préfère parler de *vie* plutôt que de *conscience*. C'est que si la philosophie s'en tient à la région-conscience, alors elle court le risque de ne plus voir le fait historique de la religiosité proto-chrétienne que sous la forme d'un « cas particulier dans un rayon de possibilités, de types, de formes possibles de religiosité » (GA60, 75). Or, dans un tel scénario, l'objet dépend néces-

sairement d'autres, mais selon une nécessité causale plutôt qu'existentielle, et la tâche de la pensée se réduit à une « simple collection de matériel » en vue de l'explication de rapports figés (GA60, 75). Heidegger nous invite donc à effectuer cette opération qui consiste à *décloisonner* l'analyse philosophique (sortir du domaine de la conscience) et à *préciser* le sens de l'historique. Repousser des limites analytiques tout en accentuant des limites méthodiques : telle est une partie de la tâche d'une philosophie de la religion qui entend se saisir de la religiosité proto-chrétienne tout en limitant les pré-compréhensions aberrantes de son historicité dans le sens d'une supra-temporalité (GA60, 75- 76).

2. Présuppositions d'une compréhension philosophique de la religion

^[76] Ici, l'enjeu concerne au premier chef la question des « présuppositions » ou *Voraussetzungen* (GA60, 76). Dans sa volonté de construire une théorie de la connaissance scientifique, Husserl fera du « principe de l'absence de présupposé » (*Prinzip der Voraussetzungslosigkeit*) le garant de la valeur de toute analyse. Dès le § 7 des *LU*, il énonce que la phénoménologie doit se garder de partir d'un savoir préconstitué. Heidegger, lui, ne promeut pas le rejet de toutes les présuppositions mais un principe visant à les clarifier préalablement à toute opération applicative de pensée. La différence est considérable. L'un admet *de facto* que la phénoménologie puisse se nourrir et s'enrichir de son dehors, tandis que l'autre maintient strictement l'« exclusion rigoureuse de tous les énoncés qui ne peuvent être pleinement réalisés par la démarche *phénoménologique* » (HUA XIX-1, 19). Or, les propositions qui motivent la religiosité proto-chrétienne ou qui en découlent s'apparentent justement à ce type d'énoncés. Force est de constater que Heidegger cherche à en sauver le sens par et pour la démarche phénoménologico-herméneutique. Toutefois, le problème ne se limite pas à la présence ou à l'absence de présuppositions. Il a également trait à l'usage qu'on en fait ainsi qu'à leurs contenus. La cible de la critique heideggérienne devient alors la philosophie de la religion contemporaine : Windelband chez les philosophes, Troeltsch chez les théologiens. Soit deux penseurs étroitement liés par au moins *deux présupposés* qu'ils refusent, sciemment ou inconsciemment, de clarifier.

1) Le premier a été effleuré plus haut : il revient à considérer que la « religion est un cas ou un exemple d'une légalité supra-temporelle » (GA60, 76). Tel est ce qu'on observe chez Windelband. Le fondateur de l'École de Bade vante une pensée convaincue du « droit de la validité absolue », « éternelle », contre le droit de la validité « historique et relative ». ¹ D'ailleurs, il n'hésite pas à parler de ce principe comme d'une « présupposition » (*Voraussetzung*) obligatoire de la conscience normative et

¹W. Windelband, « Das Heilige » [1902], in *Präludien*, Bd. II [1916], p. 303.

de sa «réalité métaphysique».² Il en résulte une approche de la religion comme «vie transcendante» qui se meut «au-delà de l'expérience».³ Les «religions positives» ne sont que le pâle reflet du «règne de l'éternel» dont elles dépendent absolument ; ce qui revient à dire que la religion réelle ne peut être pensée qu'«indépendamment de l'espace et du temps».⁴ En soutenant une telle chose, Windelband détruit la temporalité proprement religieuse et, partant, témoigne de l'influence d'un certain platonisme comme d'un certain hégélianisme sur la philosophie de la religion contemporaine.

2) Quant au second présupposé de la philosophie de la religion contemporaine selon lequel «ne peut être appréhendé de la religion que ce qui a le caractère de conscience» (GA60, 76), il a déjà été critiqué plus haut. Ajoutons que Windelband est aussi une cible commode. En effet, *Das Heilige* s'attache exclusivement aux aspects de la religion qui peuvent être ramenés à son concept de conscience normative (*Normbewusstsein*). Il n'est pas anodin que, critiquant ce type d'appréhension de la religion, Heidegger évoque le «concept de conscience très spécifique de la philosophie de base» auquel correspondent des «phénomènes de conscience» qui tendent à «normer» (*normieren*) et à standardiser la religion (GA60, 76). Mais la tendance à tout ramener à la conscience est peut-être encore plus prégnante chez Troeltsch. Prenons l'introduction de son essai «Religionsphilosophie»⁵ :

«[...] la réduction de la philosophie à l'analyse critique de la conscience – et ici peu importe que cette analyse procède selon une méthode épistémologique ou psychologique – a conduit à considérer la religion en tout premier lieu comme une donnée et un produit particuliers de la conscience ; et la distinction entre les modalités théoriques et les modalités pratiques de la conscience, malgré toutes les obscurités inhérentes à cette distinction, a incité à considérer la religion comme une entité principiellement non philosophique, ou du moins non théorique, et de nature spécifique. C'est ainsi que la philosophie de la religion est devenue presque partout *analyse de la conscience spécifiquement religieuse* [...] Tout cela a conduit à faire disparaître l'ancienne conception de la philosophie de la religion. À la place de l'ancienne "philosophie de la religion" ou "religion philosophique" apparaît l'étude scientifique de la religion en tant que phénomène ou activité de la conscience humaine, qui existe dans un déploiement historique très vaste, et qu'il faut avant tout étudier dans ses formes concrètes».⁶

Certes, Troeltsch décrit l'état de la philosophie de la religion à l'époque où il s'exprime. Mais il fait lui-même partie des penseurs qui, fortement influencés par l'idéalisme et le post-néo-kantisme, prennent acte de la réduction de la philosophie de la religion à l'analyse de la conscience et de la conception de la religion comme produit particulier de la conscience, dont Hegel et Schleiermacher sont, chacun à

² *Ibid.*, p. 303 et p. 304.

³ *Ibid.*, p. 305.

⁴ *Ibid.*, p. 310 et pp. 312–313.

⁵ E. Troeltsch, «Religionsphilosophie» [1904], in W. Windelband (Hg.), *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, Bd. I, Heidelberg, Carl Winter, 1904, pp. 104–162 ; cité ici selon la seconde édition augmentée et retravaillée de 1907, Bd. I, pp. 423–486.

⁶ *Ibid.*, p. 425.

leur manière, les initiateurs. Reculons maintenant d'un pas et répondons plus objectivement à ces deux questions liées. L'évolution pointée par Troeltsch est-elle en soi condamnable? Heidegger lui-même n'en est-il pas l'héritier? La première doit recevoir une réponse négative. Il est clair que l'instauration du paradigme critique dans la philosophie de la religion a permis de rompre avec les schèmes antiques et médiévaux et d'approcher la conscience religieuse dans sa pure spécificité. La seconde question appelle quant à elle une réponse positive. Heidegger hérite bien de ce paradigme, qui se révèle même fondateur pour sa phénoménologie herméneutique de la religion. Ceci étant, il est tout aussi vrai que ce paradigme a été instauré sans qu'on s'interroge sur la transition méthodique qu'il implique pour la philosophie de la religion. Sans renier cet héritage, Heidegger appelle donc à penser les *impensés* de cette transition. Aussi peut-il reformuler le problème dans les termes suivants: «cette position du problème s'éloigne de son propre objet; elle l'amène même à disparaître» (GA60, 76). Comprenons que la religion effective, la vie religieuse, disparaît ainsi de l'horizon phénoménologique, car le concept de conscience occupe tout l'espace et le sature de certitudes qui ne servent en rien l'explicitation de l'objet le premier concerné.

Plus généralement, ce dont la philosophie de la religion a besoin n'est donc pas tant de «poser» un «problème», par exemple celui de la conscience, de ce qu'elle vise ou de ce qu'elle contient, que de *poser une question* (GA60, 76). Dans ce dernier cas de figure, le «comprendre phénoménologique» développe une tendance à «faire l'expérience de l'objet lui-même dans son originalité» (GA60, 76). Telle est l'authentique orientation de la phénoménologie de la religion, qu'il reste encore à conquérir.

§ 18. PHÉNOMÉNOLOGIE HERMÉNEUTIQUE ET HISTOIRE DES RELIGIONS

Ce nouveau paragraphe prolonge l'interrogation à caractère méthodique concernant la tâche et l'objet de la philosophie de la religion. Son intérêt réside dans l'orientation générale qui est la sienne: une comparaison *lato sensu* entre la phénoménologie herméneutique de la religion et l'histoire des religions. Si aucun représentant de la RGS n'est nommément cité, nous verrons que l'École est bien l'interlocutrice privilégiée de Heidegger.

1. L'histoire des religions via la systématique et l'exégèse

^[76] En disant que la «philosophie de la religion actuelle se rattache elle aussi à l'historique», plus exactement à ce qu'il est convenu d'appeler «*das Religions-Geschichtliche*» (GA60, 76), Heidegger fait référence à Troeltsch. Il est à la fois un

éminent représentant de la philosophie de la religion de l'époque et le systématicien reconnu de la RGS, dont la particularité est de proposer une approche historique des textes et des phénomènes religieux qui s'y présentent. Tout indique que ce courant cherche ce qu'il y a d'historique dans le religieux. Cela n'empêche pourtant pas Heidegger de se demander s'il « rencontre bien l'authentique objet de la religiosité » (GA60, 76). Pour le savoir, il faudrait déjà avoir déterminé quel est l'objet en question. Or, ni la RGS ni Heidegger n'ont formulé de réponse claire à cette question. À partir des réflexions des uns et des autres, il est tentant d'inférer que cet objet n'est pas tant objet que phénomène, et de l'apparenter à quelque chose comme le sentiment d'absolue dépendance de Schleiermacher – en plus originaire. Mais on n'en trouve nulle part la description. Aussi doit-on se contenter de le situer entre l'aspect purement religieux et l'aspect historique de la religion, c'est-à-dire dans le trait d'union silencieux de l'expression *Religions-Geschichtliche* (GA60, 76).

Reconnaissons donc que la question heideggérienne n'a pas complètement tiré au clair son propre présupposé, alors même qu'elle reprochait plus haut cette défaillance à la philosophie de la religion contemporaine. Certes, le philosophe affirme travailler à partir du « bon » concept d'historique et ne pas appliquer aveuglément la méthode historique comme c'est prétendument le cas chez une majorité d'historiens des religions. Il n'en reste pas moins que, chez Heidegger comme chez Troeltsch et son cercle, l'historique, ou mieux, l'Historico-Religieux, demeure (un) *non liquet*. Cette critique est formulée par le ritschélien Max Reischle aussitôt qu'en 1901.⁷ Elle est toujours valable en ce qui concerne Heidegger. Ce dernier enseigne effectivement *comment* rechercher l'authentique objet de la religiosité, et comment le faire avec plus d'aplomb philosophique que les théologiens de la RGS. Il omet cependant de préciser *ce que* nous devons chercher. Dire: *das Religions-Geschichtliche*, c'est encore trop vague.

Entre les lignes, le philosophe s'emploie tout de même à montrer que l'histoire des religions dispose d'un matériel immense et immensément dense qui devrait pouvoir nourrir la phénoménologie herméneutique. Ce matériel ne peut cependant être intégré qu'à la condition de prouver que le comprendre qui préside à l'analyse *religionsgeschichtlich* et le « comprendre phénoménologique » ne marchent pas dans des directions opposées ni ne se font concurrence (GA60, 76). Si ces deux types de comprendre se contredisent, alors il n'est aucune chance que le matériel historico-religieux soit employé à bon escient.

Tentons de poser la question autrement. Étant donné les traits généraux de son comprendre, est-elle habilitée à « livrer du matériel à la philosophie (phénoménologie) de la religion » (GA60, 77)? La question de savoir si le matériel historico-religieux peut servir à la philosophie de la religion, ne serait-ce qu'en tant que « point de départ », est selon notre philosophe un « problème fondamental, qui se pose à toute histoire de l'esprit » (GA60, 77). Il y a problème car la possibilité même d'une rencontre est menacée. La raison en est, non que l'histoire des religions prend volontairement une mauvaise direction, une direction antiphilosophique, mais au

⁷M. Reischle, « Historische und dogmatische Methode in der Theologie », *Theologische Rundschau*, 4, 1901, p. 306.

contraire qu'elle est très souvent motivée par une mauvaise philosophie de l'histoire qui, en vérité, « n'accomplit rien pour la recherche historique positive » (GA60, 77). Les soupçons se portent encore sur Troeltsch, qui s'est chargé de donner une philosophie de l'histoire à l'École. Or, cette philosophie de l'histoire culminant dans une métaphysique, il est improbable qu'elle puisse réellement servir l'éclaircissement des choses mêmes. Aussi Heidegger juge-t-il que « ce n'est qu'à partir des sciences historiques concrètes elles-mêmes que les problèmes de philosophie de l'histoire peuvent être saisis » (GA60, 77).

Ce n'est donc pas du tout ce qu'il se passe chez Troeltsch, qui a forcé l'histoire des religions à prendre en charge une crux « systématique », à savoir la « grande question de la justification de la validité du christianisme au sein du flux du développement de l'histoire universelle de la religion » (TGS II, 504), au détriment du point fort de l'École, à savoir le traitement des « questions concrètes de la naissance et du développement de la religion biblique » (TGS II, 504).

Détaillant celle qui a déjà été formulée plus haut, ces questions sont au nombre de deux (GA60, 77) : 1. Le matériel de l'histoire des religions est-il « utile » à la phénoménologie ? ; 2. Ce matériel est-il « utilisable » par elle ? Deux questions presque rhétoriques. En effet, le chapitre précédent a montré que le matériel découvert par l'histoire des religions était *nécessaire* et que, dans la mesure où la phénoménologie herméneutique s'efforçait de le comprendre correctement, il était parfaitement exploitable par elle. Ces interrogations pointent ainsi vers une querelle méthodologique plutôt que vers un doute fondamental quant à la pertinence du matériel historico-religieux. La vraie question est de savoir *comment* consacrer son utilité et *comment* l'utiliser effectivement ; ce qui implique de s'interroger en amont sur la façon dont l'histoire des religions s'approprie ses objets. Heidegger s'adresse désormais clairement à la branche exégétique de la RGS. Et il n'est pas difficile de voir qu'il mise davantage sur elle que sur la branche systématique de l'École. Lisons plutôt :

« Si l'histoire des religions explique la religiosité à partir de l'environnement [*Umwelt*] religieux comme de son histoire contemporaine, comment pourrait-on lui reprocher de ne pas atteindre son objet ? Après tout, elle interprète, explicite en tant que science objective libre de préjugés et d'opinions préconçues, sur la seule base du matériel de sens que lui offrent les sources contemporaines, indépendamment de toutes les tendances du présent » (GA60, 77).

Le philosophe synthétise à la perfection la méthode exégétique *religionsgeschichtlich* telle qu'elle est pensée et appliquée par les figures majeures de la RGS, en particulier Bousset. Ce dernier incarne cette *Religionsgeschichte* qui s'efforce d'explicitement les religions anciennes à l'aune de leur *Umwelt* complexe et, surtout, de prendre en compte l'historicité des situations dans lesquelles naissent, grandissent et parfois s'éteignent les religiosités primitives. Du point de vue de la méthode, il revendique justement l'objectivité et l'indépendance – toujours relatives – de ses interprétations. Ainsi dans la préface au *Kyrios Christos* de 1913 :

« De manière générale, on fera bien de ne pas trop théorétiser *a priori* sur les possibilités et les impossibilités des recherches sur le christianisme primitif [...] Le cours historique

effectif s'est toujours révélé plus merveilleux, plus multiple et plus riche que toutes les théories établies par avance. Le travail *religionsgeschichtlich* n'est assurément pas né de théories préconçues ; il s'est formé sous l'impulsion des faits. Il ne peut donc rien faire de mieux que conduire les faits à s'exprimer eux-mêmes à travers un travail toujours plus intensif. Il devrait s'ensuivre que la querelle des théories se clarifie d'elle-même et se taise enfin. Si je suis parvenu, dans ce livre, à laisser parler les faits eux-mêmes et à m'approcher du mouvement des choses, seuls les lecteurs qualifiés peuvent en juger».⁸

Après lecture de cet avertissement, comment douter que phénoménologie herméneutique et histoire des religions peuvent, moyennant le respect de certains principes, œuvrer main dans la main pour une meilleure compréhension de la religiosité proto-chrétienne ? Heidegger refuse pourtant de s'en tenir à cette image idyllique. « On pourrait dire » que la méthode *religionsgeschichtlich* est parfaitement compatible avec les principes phénoménologiques, mais on ne le devrait point avant de s'être interrogé sur les fondements de ses affirmations méthodiques (GA60, 77). Notre penseur suggère qu'il n'existe pas d'approche de la religiosité proto-chrétienne dénuée de toute théorie et de tout préjugé, et qu'à ce titre, ce n'est qu'a posteriori qu'on peut vérifier l'adéquation entre le (non) programme théorique de la RGS et son résultat pratique. Mais n'est-ce pas faire un mauvais procès d'intention à la RGS que de supposer que ses précautions méthodiques ont l'« allure d'une justification » et servent en réalité à masquer l'usage d'un « comprendre historico-objectif » au service d'une « objectivité scientifico-historique » interdisant tout accès originel aux phénomènes religieux (GA60, 77) ?

Si Bousset fait peut-être exception à la règle selon laquelle l'histoire des religions ne tire pas ses préconcepts au clair (GA60, 77) – ce qui expliquerait que Heidegger se serve abondamment de ses travaux, en particulier pour effeuiller Ga⁹ –, d'autres membres de la branche exégétique de la RGS tombent facilement sous le coup de ce reproche. Les occasions ne manqueront pas d'observer comment certains, demeurant sous l'emprise du questionnement quant à l'essence du christianisme, séquestrent l'expérience de Paul au profit d'une explication qui a tout d'une reconstruction idéalistico-métaphysique factice.

2. L'histoire des religions via la phénoménologie herméneutique

^[77] La phénoménologie herméneutique s'avère la seule science originaire capable de montrer que « tous les motifs du comprendre historique sont toujours éveillés par l'expérience de la vie facticielle » et que les « tendances » de ce même comprendre « émergent d'abord du présent vivant » (GA60, 77). Car la « science historique » telle qu'elle est pratiquée par la *Religionsgeschichte* ne parvient pas à prendre le

⁸W. Bousset, *Kyrios Christos* [1913], p. xvii.

⁹Heidegger recommande encore la lecture Bousset en 1925, en l'occurrence dans une lettre à Arendt datée du 23 août (HAB, p. 46). Sont également cités Lüdemann et Kabisch, dont nous parlerons plus loin.

recul nécessaire qui lui permettrait de voir deux choses (GA60, 77). *La première* : si la religiosité proto-chrétienne est effectivement le produit d'une multitude de phénomènes complexes, tous ont leur source dans la vie individuelle. La proclamation, par exemple, peut sans doute s'expliquer partiellement au moyen de l'histoire des modes de communication des révélations spirituelles. Cette explication demeure pourtant dérivée et non originelle. Il suffit de considérer la proclamation dans sa signification historique pré-objective pour découvrir qu'elle est toujours portée par un soi qui l'individualise nécessairement et donne par là même une prise décisive à quiconque projette de s'y intéresser. *La deuxième* : le comprendre historico-objectif de la *Religionsgeschichte* n'est pas fidèle au comprendre proto-chrétien qu'elle étudie. Si elle respectait vraiment la façon dont Paul s'est compris, l'histoire des religions renoncerait d'elle-même au vocabulaire de l'«exactitude» ou encore à celui de la validité (GA60, 77). Force est de constater qu'elle en est loin. Pour Heidegger, la RGS a tendance à inverser les priorités, c'est-à-dire à construire un espace rationnel pouvant accueillir le matériel historico-religieux avant même d'avoir pris connaissance de ce dernier.

Que le critère de «l'exactitude de la méthode» n'offre en aucun cas la garantie d'une juste compréhension ne doit pas conduire à l'écueil inverse qui consisterait à abandonner toute préoccupation méthodique (GA60, 77). Ce serait le triomphe d'un préjugé encore plus obscur que celui qui guide l'approche historico-scientifique – voyez le biblicisme. Le problème est qu'en 1920, Heidegger dispose d'un contre-exemple avec le *Römerbrief* de Karl Barth. Cet opus dont nous reparlerons bientôt a sans doute poussé notre philosophe à radicaliser sa critique à l'endroit de la méthode de l'histoire des religions – quand bien même cette méthode n'est pas, en réalité, si défectueuse qu'il le laisse entendre. C'est au nom d'un comprendre originel s'enracinant dans le «présent vivant»¹⁰ – lequel n'a bien sûr aucun rapport avec l'actualité scientifique de la philosophie ou de la théologie dont il a été question plus haut – que Heidegger veut soumettre la *Religionsgeschichte* à une destruction phénoménologique.

Il le répète par deux fois, pratiquement d'une phrase sur l'autre : «l'histoire moderne des religions peut également faire beaucoup pour la phénoménologie si elle accepte de se soumettre à une *destruction* phénoménologique. Ce n'est que de cette manière que l'histoire des religions peut entrer en considération pour la phénoménologie», et : «l'histoire des religions accomplit un important travail préparatoire ; néanmoins l'ensemble de ses concepts et de ses résultats requiert une nécessaire destruction phénoménologique» (GA60, 78). Ces affirmations sont tout à fait cruciales, car elles nous apprennent que la destruction n'est pas seulement réservée à Aristote ou à la mystique médiévale, mais qu'elle s'applique jusqu'aux avatars les plus récents de la théologie. D'aucuns trouveront cela normal, dans la mesure où les néo-kantiens, Husserl et Dilthey font eux-mêmes l'objet d'une destruction phéno-

¹⁰ Inutile d'insister sur la coloration husserlienne de cette expression. Précisons seulement que, pour Heidegger, du présent vivant ne sourd pas seulement de l'affection (HUA XI, p. 168) mais, corrélativement, de la compréhension. Pour la présence de cette expression dans les textes pré-1920, cf. HUA X et XXXIII.

ménologique dans les premiers cours de Freiburg. Toutefois, si cela est si normal, pourquoi n'a-t-on jamais pris la peine de souligner que la *Religionsgeschichte* pratiquée par la RGS est également *digne* d'une destruction phénoménologique ?

Si l'histoire des religions *mérite* de faire l'objet d'une telle intervention, c'est bien que certains aspects de sa méthode et certaines couches de ses analyses contiennent des éléments à sauver et à réitérer. La destruction phénoménologique de la *Religionsgeschichte* reviendra donc globalement à dé-sédimer ses concepts et ses résultats afin de retrouver l'endroit où ceux-ci forment un *dire essentiel* à propos du christianisme primitif et de la façon de le comprendre. Il s'agit avant tout de créer les conditions d'une correspondance exacte entre l'histoire des religions et son objet. Ce n'est pas vouloir rétablir le critère de l'exactitude banni plus haut que de dire cela. Expliquons-nous sur les traits de la correspondance spécifique ici recherchée. Heidegger s'emploie à dévoiler la *vérité* du discours historico-religieux sur le proto-christianisme en recherchant où s'observe une certaine *adequatio rei et intellectus*. Ceci dit, l'adéquation en question ne doit pas tant traduire une conformité de l'intellectuel au factuel que garantir l'inscription du propositionnel dans le facticiel.

Quels sont les énoncés de l'histoire des religions à propos de l'*Urchristentum* au sein desquels une telle inscription se laisse constater ? Pas toujours ceux auxquels on pense. Considérant l'« appareil méthodique-scientifique » de la *Religionsgeschichte*, Heidegger prend l'exemple particulier de la « critique des sources d'après une méthode philologique exacte » (GA60, 77). En parlant de *Quellenkritik*, il trouve une cible plus ou moins commode en ce qu'elle englobe l'histoire des religions depuis Schleiermacher jusqu'au jeune Bultmann, en passant par Baur, Strauss, de Wette, Wellhausen et la RGS proprement dite. Mais ce n'est pas tout.

Dans son essai sur la dogmatique de la RGS, Troeltsch pointe déjà le renforcement de la corrélation entre *Religionsgeschichte* et *Quellenkritik* par le biais de la philologie. Il note en particulier le rapprochement entre l'École de Göttingen (Eichhorn, Gunkel, Bousset, etc.) et celle de Bonn (Usener, Dieterichs, Reitzenstein, etc.):

« Ces méthodes [*religionsgeschichtlich*] sont elles-mêmes utilisées dans toute une théologie encore d'une manière ou d'une autre scientifique, que ce soit sur un mode plutôt érudit ou plutôt plein d'imagination, plutôt prudent ou plutôt téméraire, plutôt conséquent ou plutôt anxieux. Les philologues sémitiques et classiques se sont mêlés à cette communauté de travail et la font progresser énergiquement [...] La théologie exégétique et historique a été saisie par les méthodes d'histoire de la religion avec une sorte de nécessité intrinsèque à la chose elle-même ; en outre, les philologues se consacrant aux mêmes matières la contraignent à aller de l'avant » (TGS II, 303 et 507).

Pour Heidegger, cette évolution est révélatrice des problèmes qui guettent l'histoire des religions et les disciplines connexes, au premier rang desquelles la philologie. Ces problèmes se résument finalement à un seul : la *Religionsgeschichte* au sens large, incluant donc la philologie, se montre souvent plus soucieuse de correspondre à des attentes scientifiques – voire populaires – que de développer une méthode et un discours en conformité avec son objet. En définitive, qu'est-ce qui est

le plus important ? Épouser une nouvelle vision religieuse et théologique du monde en gestation, voire stimuler son avènement ? Ou bien se consacrer corps et âme à la mise en lumière du monde de la vie propre au christianisme primitif ? Heidegger, lui, a choisi. Ce n'est pas le cas de l'histoire des religions, qui oscille encore entre les deux possibilités. Cela seul justifie sa destruction. Autrement dit, la phénoménologie s'apprête à pousser l'histoire des religions dans ses retranchements, voire à faire à sa place les choix qu'elle est semble-t-il incapable de faire. Il n'est donc pas question de s'y substituer à proprement parler, mais plutôt de mettre à son service le pouvoir destructif de la phénoménologie. Ce pouvoir, dit Heidegger,

« n'a toutefois rien d'un éclaircissement du contexte dans lequel se tient le matériel à disposition et qui sert de point de départ au comprendre. Ce qui est décisif ici est le préconception directeur, dont l'historien ne sait rien, c'est-à-dire les tendances qui motivent déjà la position du problème. Comme on peut le vérifier dans les sciences positives, il est souvent négligé que la position du problème elle-même ne résulte pas d'emblée du simple matériel mais qu'au contraire, elle est déjà préconceptionnellement déterminée. La phénoménologie, quant à elle, doit précisément avoir constamment sous les yeux cette problématique du préconception en lien avec l'histoire » (GA60, 78).

La destruction porte donc essentiellement sur le préconception de la *Religionsgeschichte*. D'un *impensé*, la phénoménologie doit en faire un *pensable* et même un *à penser*. Il est encore trop tôt pour dire si ce programme fut effectivement accompli dans son intégralité. Soulignons toutefois que cette réflexion se clôt sur une note positive, puisque Heidegger n'hésite pas à déclarer que la *Religionsgeschichte* est susceptible de faire beaucoup pour la phénoménologie et ajoute que ses travaux préliminaires peuvent se révéler en bien des endroits capitaux pour une analyse phénoménologico-herméneutique du christianisme primitif et de son monde. Si donc *Religionsphänomenologie* et *Religionsgeschichte* continuent de faire deux, elles sont délibérément orientées vers une coopération toujours plus étroite.

§ 19. DEUX « DÉTERMINATIONS FONDAMENTALES » CONQUISES DE HAUTE LUTTE

Si les paragraphes précédents esquissaient un dialogue et même un rapprochement avec l'histoire des religions, le présent doit faire en sorte que la phénoménologie herméneutique retrouve tous ses droits. Détruire l'histoire des religions peut servir à lui donner à terme un nouveau souffle, mais pas au détriment de la *new-born* phénoménologie herméneutique de la religion. Cette dernière conserve la priorité systématique. Heidegger le réaffirme en montrant comment deux « déterminations fondamentales » (*Grundbestimmungen*) de la religiosité proto-chrétienne émergent au cœur même du démantèlement de la production *religionsgeschichtlich*.

1. Face à Gunkel

[78] En se demandant de nouveau comment utiliser le matériel *religionsgeschichtlich* récolté lors de la traversée de Ga, le philosophe indique que rien n'a encore vraiment commencé (GA60, 78). Si l'on a pu conférer une tournure phénoménologique à quelques-uns des éléments historico-religieux exposés par exemple par Bousset ou par J. Weiss à propos de Ga, il s'agissait pour le comprendre phénoménologique d'un simple échauffement. Ce dont ce comprendre se défend, c'est d'abord de développer une « explicitation » qui se contenterait de replacer cette Épître ou une autre dans une simple « connexion de type historique » (GA60, 78). Il est difficile d'adresser un tel reproche au commentaire de Bousset dans *SNT*, dont a vu qu'il a vraisemblablement constitué une source importante du chapitre précédent de notre cours. Certes, l'introduction de ce commentaire, comme toute exégèse classique, s'efforce de préciser le contexte et les enjeux purement historiques du propos. Où localiser la Galatie ? Qui étaient exactement les Galates ? Quels étaient les missionnaires judéo-chrétiens qui leur rendaient visite et contre lesquels Paul se dresse ? De même, les analyses des différentes péricopes tendent effectivement à réinscrire Ga dans un certain contexte historique, puisque Bousset s'attache à souligner l'éclectisme du vocabulaire paulinien, plus exactement ses sources juives et gnostiques. Toutefois, son but demeure de montrer la cohésion interne de l'Épître. Ainsi, le danger inhérent au geste qui se limiterait à replacer les textes pauliniens dans une simple connexion de type historique vise selon nous plus clairement Gunkel que Bousset.

Nous faisons référence au *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* du premier paru en 1903.¹¹ Ce livre n'est jamais cité, mais soulignons qu'au verso de la note 18 – datée de 1917–1918 – exhumée par T. Kisiel dans ses récents travaux d'archives,¹² Heidegger fait mention de la collection *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* fondée et dirigée par Gunkel et Bousset. Or, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* est précisément le volume qui inaugure cette collection. Notre hypothèse se précise à l'examen du contenu de l'ouvrage. Le leitmotiv de l'étude de Gunkel est le suivant : « L'affirmation que nous devons mettre à l'épreuve dans ce qui suit est que, dans certains des points les plus importants et des aspects les plus essentiels de son émergence et de sa formation, la religion néotestamentaire s'est tenue sous l'influence décisive de religions étrangères, et que cette influence fut transmise aux hommes du Nouveau Testament à travers le judaïsme », lui-même produit de la rencontre entre différentes religiosités anciennes.¹³ Gunkel connaît parfaitement bien les travaux des maîtres de l'exégèse vétérotestamentaire, en particulier ceux de Wellhausen. Il soutient néanmoins que ceux-ci ne considèrent qu'un nombre

¹¹ H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1903.

¹² T. Kisiel, « Notes for a Work on the 'Phenomenology of Religious Life' (1916–1919) », p. 320.

¹³ H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* [1903], p. 1.

restreint de sources orientales.¹⁴ C'est à toutes celles qui ont été négligées qu'il convient de prêter davantage attention en vertu d'une « conviction historique cardinale » qui est que « nous ne sommes pas en mesure de comprendre une personne, une époque, une idée indépendamment de sa préhistoire, et que nous ne pouvons donc parler d'une compréhension réelle et vivante que lorsque nous en connaissons l'émergence. Connaissance historique signifie connaissance à partir d'un contexte historique [*Geschichtliche Erkenntnis heisst Erkenntnis aus dem geschichtlichen Zusammenhang*] ».¹⁵

Pour Gunkel, c'est dans cette dernière proposition que réside la force de la méthode *religionsgeschichtlich* ; pour Heidegger, elle est au contraire l'aveu même de sa faiblesse. Gunkel se montre toutefois conscient du « danger » (*Gefahr*) de son approche.¹⁶ Il prend la peine de souligner qu'il est effectivement à craindre que l'investigation de la préhistoire du thème central provoque l'oubli de ce thème lui-même, et qu'elle conduise à se noyer dans les abysses d'enquêtes qui concernent des sujets matériellement et temporellement assez éloignés de l'apparition historique de la religion néotestamentaire.¹⁷ Ce n'est pas sans raison que Wellhausen a reproché à Gunkel d'être trop « chaotique » et que Harnack l'a prévenu de ne pas accorder trop de valeur aux « arabesques » des différentes religions anciennes.¹⁸ Gunkel réplique que s'il s'attache si fort à connaître le passé multiforme du christianisme primitif, c'est dans l'unique espoir de mieux saisir son présent.¹⁹ D'après lui, il y a plus à craindre de la dogmatisation du travail *religionsgeschichtlich*.²⁰ Sur ce point, Heidegger le suit volontiers. Reste qu'on ne se protège pas d'un grand danger en niant un plus petit. La critique heideggérienne peut se résumer dans l'idée suivante : la RGS ne parvient pas à expliciter le « sens propre » du NT car elle passe à côté du caractère « décisif » de la « détermination fondamentale de la religiosité proto-chrétienne » (GA60, 78). Cette critique est-elle justifiée ? À lire Gunkel, on peut d'abord en douter, puisque celui-ci signifie que, de la même manière que le judaïsme tardif contient des éléments qui ne se trouvent pas dans l'AT et « n'y sont nulle part préparés », le NT recèle une matière inédite qui, outre qu'elle ne se trouve ni dans l'AT ni dans le judaïsme tardif, les contredit parfois clairement.²¹

Si l'on s'en tient à ce constat, force est de reconnaître que Gunkel accrédite l'idée que le christianisme primitif n'est pas ou pas seulement la résultante des judaïsmes qui l'ont précédé, mais se présente en partie comme une religiosité autonome. Pourtant, ledit constat ne délivre pas l'essentiel quant aux hypothèses de Gunkel. Il faut encore considérer comment ce dernier *interprète* l'autonomie en

¹⁴ Sur le différend entre Gunkel et Wellhausen, cf. F. Bovon, « Hermann Gunkel, historien de la religion et exégète des genres littéraires », in F. Bovon et G. Rouiller (éds.), *Exegesis*, pp. 88–89.

¹⁵ H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* [1903], p. 11.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 10 et p. 13.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 11–12.

²⁰ *Ibid.*, p. 14.

²¹ *Ibid.*, p. 37.

question. Porté par un historicisme chronique, Gunkel s'attache à démontrer que la « foulditude de nouvelle matière » qui se rencontre dans le christianisme primitif n'est pas le fait de sa propre création et de sa propre détermination, mais celui de la synthèse de « religions étrangères ». ²² Par où le choc des conclusions : celle de Gunkel, selon qui le « *christianisme est une religion syncrétique* », ²³ s'oppose à celle de Heidegger, pour lequel, au plus profond d'elle-même et par-delà ou en deçà des influences historiques, la religiosité proto-chrétienne dépend principalement d'elle-même (GA60, 78). Gunkel ne conçoit d'indépendance du proto-christianisme que dans les termes spéculatifs de la conception hégélienne de l'histoire (des religions) approuvée et développée par Otto Pfeleiderer. ²⁴ L'*Urchristentum* est le produit nécessaire de l'Esprit religieux, qui a synthétisé les apports de l'Orient et de l'Occident. En ce sens, le succès de la nouvelle foi chrétienne relève d'une « nécessité historique ». ²⁵ Pour Heidegger, cette idée de nécessité, pour autant qu'elle connote un sens causal et non existentiel, barre l'accès à la détermination fondamentale de la religiosité proto-chrétienne. Il est impératif d'en retrouver le chemin en sortant des voies tracées par l'historicisme primaire. La conceptualisation phénoménologique de l'historique devrait y aider en dévoilant comment Paul est Paul, et non le symbole d'une *Aufhebung* où sa conscience propre se trouverait absorbée et relevée au sein d'une Conscience supérieure.

2. Face à Otto

^[79] Avant de réorienter l'analyse vers la saisie phénoménologique de la détermination fondamentale de la religiosité proto-chrétienne, Heidegger s'autorise encore une remarque critique quant à la méthode *religionsgeschichtlich*. Elle est cette fois adressée à la branche philosophique de la RGS, qui a pris l'habitude de construire son argumentation sur le couple d'opposés « rationnel et irrationnel » et pense ainsi se ménager un accès direct à la religiosité comme telle (GA60, 79). Il est bien sûr question de Rudolf Otto, dont il a déjà été question dans ce travail.

Le sujet même était abordé dès 1918 dans les notes pour une recension de *Das Heilige* (GA60, 333). ²⁶ Les termes « rationnel » et « irrationnel », posés l'un en face de l'autre, ne disent encore rien de la religiosité (GA60, 79). Si le « concept d'irrationnel doit être déterminé à partir du concept de rationnel », c'est parce que, du point de vue historique, la multiplicité des significations de la raison conditionne la multiplicité des significations de l'irrationnel (GA60, 79). Le problème demeure que l'histoire des religions n'a pas tiré au clair le concept de rationnel avec lequel

²² *Ibid.*, p. 95.

²³ *Ibid.*

²⁴ Gunkel cite O. Pfeleiderer dans le texte : *Das Urchristentum, sein Schriften und Lehren*, Bd. I, Berlin, Reimer, 1902, p. vii.

²⁵ H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* [1903], p. 96.

²⁶ Pour un commentaire, cf. notre *PR&HT*, pp. 556–562.

elle travaille. En croyant plus judicieux de le maintenir dans une « indéterminité notoire », elle s'éloigne de la religiosité en général et de la religiosité proto-chrétienne en particulier (GA60, 79). C'est la raison pour laquelle il faut combattre la greffe de l'irrationnel sur le rationnel (GA60, 333) dans toutes les micro-analyses de sources religieuses et s'affranchir du couple rationnel/irrationnel dans la macro-analyse philosophique du vécu proto-chrétien. Aussi les distinctions terminologiques et conceptuelles exposées dans le premier chapitre de *Das Heilige* sont-elles renvoyées à une autre époque, et ce quand bien même elles résultent d'un raisonnement cohérent.

Ce n'est pas parce qu'elle a trouvé au cours de l'histoire les moyens de s'exprimer rationnellement que la religion est rationnelle en son fond.²⁷ À l'évidence, les « prédicats rationnels » qu'on a coutume d'utiliser en abondance pour parler de la religion n'ont qu'un rapport très dérivé avec « l'idée de la divinité ». ²⁸ Otto est bien inspiré de tenter une contre-histoire conceptuelle de l'expérience de Dieu afin de prouver qu'elle transcende tout type de discours rationnel. Mais prendre l'idée d'irrationnel pour décrire l'envers de l'expérience religieuse n'en demeure pas moins un choix contestable. L'irrationnel ne pouvant se définir en dehors de son rapport au rationnel, sa caractérisation de la religion devait nécessairement céder du terrain aux prédicats rationnels dont elle entendait pourtant se démarquer. Le prédicat crucial qu'est par exemple le sacré acquiert une partie de son sens dans sa mise en opposition – forcément rationnelle – avec le profane. Il en résulte inmanquablement une perte de singularité.

Conscient de ce problème, Otto s'est porté sur le *numineux*.²⁹ Il croyait là tenir un concept qui n'avait pas son équivalent dans la sphère rationnelle, ce qui était effectivement le cas. Cependant, il a vite réalisé qu'en procédant ainsi, il butait sur un problème de compréhensibilité. Comment s'exprimer à propos du numineux s'il est aussi indicible qu'on a coutume de le penser ? C'est ainsi qu'Otto en est venu à faire du numineux une « catégorie interprétative et axiologique »³⁰ et à brader son projet de départ : mettre en lumière ce qui, dans l'expérience religieuse, ne relève en rien de la raison. Le « numineux » devient alors le « sacré, moins le moment éthique et rationnel » (GA60, 333). Cette réflexion éclaire celle du cours du WS 1920/1921 : « Selon son sens fondamental, le comprendre phénoménologique tombe totalement en dehors de cette opposition entre rationnel et irrationnel, qui n'a qu'un droit très limité – à supposer seulement qu'elle en ait un. Tout ce qui est dit de ce qu'il reste et qui doit demeurer dans toutes les religions, se réduit à un jeu esthétique avec des choses incomprises » (GA60, 79). Heidegger accuse Otto de n'avoir écrit qu'une simple variation sur un thème windelbandien : prenez le sacré, enlevez-lui son moment éthique et son moment rationnel,³¹ et il ne reste plus que son moment esthétique, notoirement flou et d'un intérêt très limité pour la philosophie de la reli-

²⁷ R. Otto, *Das Heilige*, Breslau, Trewendt u. Garnier, 1917, p. 2.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, chap. II, *passim*.

³⁰ *Ibid.*, p. 5.

³¹ *Ibid.*

gion. Conclure de manière toute friesienne³² que le sentiment du beau, voire du sublime, est en définitive et par défaut le seul relais vers la compréhension du sacré est pour Heidegger l'aveu d'un échec.

3. Face à Bultmann

[79] S'ils se trouvent encore à bonne distance du comprendre phénoménologique, les travaux exégétiques de la RGS sont indispensables et indépassables lorsqu'il s'agit de pure recherche historique. Heidegger le concède en faisant retour sur son analyse de Ga, accréditant notre constat selon lequel sa traversée du texte paulinien était littéralement guidée par la *Religionsgeschichte*. Cette approche primaire a attiré l'attention sur la « vocation apostolique de Paul » ou encore « l'admonestation des communautés » (GA60, 79). Toutefois, ces phénomènes n'ont été qu'approchés. Il s'est d'abord agi d'en prendre connaissance dans une relative indifférence (GA60, 79) ; première étape nécessaire afin de rencontrer l'Épître en d'autres circonstances que celles offertes par l'exégèse classique et la théologie dogmatique. Cette étape doit néanmoins être suivie d'un autre pas en direction de la compréhension du précepte de l'approche historico-critique, afin de libérer pour de bon l'interprétation de toute insouciance méthodologique et de livrer enfin une nouvelle explication du texte paulinien (GA60, 79). En d'autres termes, il est temps de passer cette prise de connaissance initiale au crible de la « destruction » (GA60, 79).

Avant d'aller plus loin, rappelons ce dont nous avons pris connaissance en parcourant Ga, à savoir que « Paul distille un enseignement ou une doctrine [*Lehre*] et adresse des admonestations [*Vermahnungen*], exactement comme les prédicateurs itinérants stoïciens et cyniques de l'époque. Rien de particulier ne réside dans sa manière de présenter les choses » (GA60, 79). Dans ces lignes, Heidegger ne fait ni plus ni moins que rappeler les thèses centrales de nombreux membres de la RGS, au premier rang desquels P. Wendland, E. Norden, J. Weiss et le jeune Bultmann. Plus loin, nous aurons à revenir en détail sur les trois premiers. Pour le moment, portons notre attention sur le travail de Bultmann opportunément intitulé *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (1910).³³ Pour Bultmann, le trait commun entre le discours paulinien et celui de prédicateurs stoïciens et cyniques réside avant tout dans l'usage d'un genre littéraire spécifique, le « genre de la diatribe » (*Gattung der Diatribe*).³⁴ L'analyse se propose donc d'établir une série de comparaisons afin d'obtenir l'« image du style de la prédication paulinienne » la plus juste qui soit.³⁵ Le résultat de l'enquête est simple et à première vue sans éclat :

³² Cf. J. F. Fries, *Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik*, Heidelberg, Winter, 1832.

³³ R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910.

³⁴ *Ibid.*, p. 3.

³⁵ *Ibid.*, pp. 3–4. Bultmann ne néglige pas que le style en question ne peut s'expliquer entièrement à partir de la composante grecque du discours paulinien et que, dans l'idéal, son étude devrait être

«La prédication de Paul ressortit en partie à des formes expressives semblables à celles de la prédication cynique-stoïcienne des philosophes populaires, au premier rang desquelles la diatribe». ³⁶ Bultmann s'avance toutefois davantage en affirmant que le style paulinien se rend «dépendant» de la diatribe de type cynique-stoïcienne. ³⁷ Paul pratique le style de la diatribe car il lui est presque naturel, mais également car il a en vue un objectif bien précis : se faire entendre et comprendre des communautés auxquelles il s'adresse.

Bultmann suggère également que la parenté entre les formes expressives pauliniennes et cyniques-stoïciennes pointe, à l'insu de l'Apôtre, vers une «parenté spirituelle» (*Verwandschaft im Geist*). ³⁸ Ce constat appelle une question capitale : la proximité entre les styles ne doit-elle pas inciter à chercher des ressemblances voire des identités entre les idées elles-mêmes ³⁹ ? Pour Bultmann, on peut répondre par l'affirmative en ce qui concerne les thèmes de la liberté et de la servitude. Toutefois, il ne s'avance pas plus loin sur le terrain interprétatif. C'est là que réside une première insuffisance méthodologique, déjà rencontrée chez ses homologues. Peut-on pointer de façon purement formelle ou technique une parenté stylistique et sa résonance dans la pensée sans prendre la peine de développer ? Le caractère inachevé du travail *religionsgeschichtlich* limite sa contribution au renouveau des études pauliniennes. Ses analyses souffrent d'un réel *déficit de réflexion*. Ce dernier a d'abord trait à l'exercice sur lequel il fonde littéralement son enquête, autrement dit l'« analogie » (*Analogie*). ⁴⁰ Cet exercice est certes complété par quelques essais d'explicitation, mais ceux-ci servent davantage à cerner le « genre » (*Gattung*) concerné qu'à comprendre Paul lui-même et la manière dont il s'est compris. ⁴¹ Il est d'ailleurs symptomatique que Bultmann termine son étude en expliquant que ses recherches sur le style diatribique de la prédication paulinienne permettent de revoir l'ensemble des questions touchant à l'authenticité des Épîtres. ⁴² Il faut dire que ce Bultmann-là n'a encore rencontré ni Barth, ni Heidegger.

Malgré tout, si, comme nous le croyons, c'est bien l'étude de Bultmann qu'elle concerne, la glose heideggérienne tend à en escamoter certains aspects réellement neufs et possiblement féconds. C'est le cas de l'idée suivant laquelle l'analogie stylistique ne remet pas forcément en cause l'originalité foncière des Épîtres de Paul. Ces dernières s'inscrivent dans une « situation » qui, par exemple, est incomparable à celle de Sénèque. ⁴³ Il y a chez Paul un jeu entre l'écrit et l'oral dont les paramètres ne sont pas identiques à ceux qu'on observe chez les cyniques et les stoïciens de l'époque. Cela vaut notamment, précise Bultmann, pour l'« admonesta-

complétée par une analyse similaire de la composante juive ou judaïque du discours concerné.

³⁶ *Ibid.*, p. 107.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 109.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 107.

⁴¹ *Ibid.*, p. 5.

⁴² *Ibid.*, p. 109.

⁴³ *Ibid.*, p. 3.

tion»⁴⁴ ; soit l'exemple choisi par Heidegger. Sénèque et Paul font tous deux usage de la diatribe, mais ils s'y rapportent différemment : le premier exécute une performance artistique, tandis que le second livre une performance strictement religieuse.⁴⁵

Prenons un autre exemple avec le dernier chapitre du livre de Bultmann consacré au « ton » (*Ton*) ainsi qu'à la *Stimmung* des Épîtres pauliniennes. L'exégète y élabore des pensées pertinentes à propos des déterminations fondamentales de la religiosité paulinienne, objets de l'enquête heideggérienne dans ce paragraphe. Par exemple, il explique que les Épîtres ne donnent pas à lire de « calmes discussions » mais un discours articulé sur les actions d'« exhorter », de « conjurer » ou bien encore de « consoler ». ⁴⁶ Et il précise :

« Certes, des parties doctrinales viennent parfois interrompre les séquences d'admonestation. Toutefois, comme c'est le cas dans la diatribe, la doctrine est au service de l'exhortation pratique [...] Comme dans la diatribe, la vivacité se révèle dans la construction de la phrase, dans les questions et les impératifs, dans les discours et les contre-discours, dans les objections et les rejets. Mais pourtant, d'un certain point de vue, une différence est visible : la bigarrure et l'alternance de la diatribe ne se vérifient pas chez Paul. La vitalité passe chez lui moins par la fluidité facile que par la passion tempétueuse [...] Paul parle toujours dans la plus grande tension ». ⁴⁷

C'est avant tout dans la *Stimmung* des Épîtres pauliniennes que Bultmann relève des différences importantes entre la diatribe de l'Apôtre et celles de prédicateurs itinérants. Des différences qui le conduisent à souligner avec force la singulière intensité du discours de l'Apôtre en comparaison de la relative légèreté de celui de ses contemporains cyniques et stoïciens. Qu'il n'en tire pas toutes les conséquences est un fait, mais on ne saurait lui reprocher d'en rester partout à une analyse superficielle de ce que nommons *textualité*, soit la *phénoménalité propre du NT*. Ce qui est important, c'est ce que les comparaisons effectuées par Bultmann rendent possible *par contraste*. Comment mesurer l'originalité du discours religieux de Paul si l'on ne dispose d'aucun point de comparaison ? N'est-ce pas justement sur fond du discours profane que l'absolue singularité de sa prédication religieuse peut apparaître au grand jour ?

4. Un exemple avec Ac 17, 17 sq.

Heidegger l'aurait sans doute accordé. Ce qui ne l'empêche pas de se vouloir plus subtil que la *Religionsgeschichte*, plus rigoureux que Bultmann. C'est ainsi qu'il projette de questionner le discours paulinien sur le modèle du récit développé en Ac 17, 17 sq. à propos de la prédication de Paul à Athènes (GA60, 79). Ce récit n'est

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 103–104.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 104.

pas choisi au hasard. Premièrement, le philosophe opte pour le passage où Paul s'exprime au milieu d'une foule de prédicateurs grecs de tous bords philosophiques. Il est question d'épicuriens et de stoïciens, mais on sait qu'il se trouvait dans les parages également des cyniques et des académiciens. Deuxièmement, il est remarquable que ce passage soit passé sous silence par Bultmann comme par Wendland, Norden et J. Weiss. Il y a donc à nouveau une volonté souterraine de souligner une lacune dans la *Religionsgeschichte*. Comment les historiens de la religion, généralement si prompts à relever les détails, ont-ils pu négliger ce passage des Ac où éclate l'incompréhension de la population grecque vis-à-vis de la prédication paulinienne et, par là même, l'absolue singularité de cette dernière ? Que les prédicateurs grecs, à l'écoute du mot « résurrection des morts », éclatent de rire ou s'exclament « Nous t'entendrons là-dessus une autre fois » (vv. 32–33), c'est la preuve que le langage paulinien était profondément différent du leur – ajoutons qu'au v. 20, ses détracteurs parlent d'« étrangetés » (ξενίζοντα), dont ils ne parviennent pas à saisir la nature. Bultmann a certes indiqué que l'ironie et l'humour propres à la diatribe grecque étaient absents de la prédication paulinienne. Il n'a cependant pas saisi la signification de cette absence, c'est-à-dire son caractère *constitutif* de la religiosité proto-chrétienne, ancrée dans la *gravité*.

Pour bien cerner la situation décrite par Ac 17, 17 *sq.*, Heidegger suggère qu'il faut tenter une sorte de simulation et se mettre soi-même à la place des prédicateurs grecs écoutant Paul parler devant l'Aréopage (GA60, 79). Ce n'est pas là, bien sûr, une invitation à se moquer de lui, mais un appel à se laisser envahir par l'*étonnement* et le *scepticisme* qu'ont pu ressentir ses auditeurs sur le vif de l'énonciation. En se disposant ainsi, Heidegger estime qu'on devrait vite reconnaître que l'« évidence » des parallèles entre Paul et les prédicateurs cynico-stoïciens n'est peut-être pas si évidente et que, chez lui, la « connexion entre vocation, proclamation, doctrine et admonestation possède un sens motivé, qui appartient au sens même de la religiosité » (GA60, 79). Ces différents *thèmes* néotestamentaires ne sont pas liés par une simple connexion historico-objective mais par une *connexion historico-accomplissante*. Pour en exhiber la structure, le philosophe se propose alors d'examiner le « phénomène religieux » de la proclamation (*Verkündigung*) selon « l'ensemble de ses directions de sens phénoménologiques » (GA60, 79). Ce qui revient à décortiquer les connexions originelles de sens entre vocation, proclamation, doctrine et admonestation ; non pas seulement d'après leur agencement dans l'histoire littéraire ou l'histoire des genres, mais d'après leur articulation spontanée dans l'histoire du soi apostolique.

Dans la fin du paragraphe, Heidegger s'emploie à montrer que les « déterminations fondamentales » de la religiosité proto-chrétienne qui apparaissent progressivement ne sont en rien des « propositions » dont on devrait « démontrer la validité a posteriori » (GA60, 80). Qu'est-ce que cela signifie ? Qu'il ne nous incombe nullement de chercher à les vérifier à travers de quelconques données positives, plus exactement historico-objectives. Est-ce à dire que nous devrions les tenir inversement pour des propositions valides a priori ? Pas davantage. Car elles ne peuvent être vraies indépendamment de l'expérience concrète que Paul nous en présente. Comprenons que le philosophe opère dans l'interstice entre a priori et a

posteriori, c'est-à-dire au cœur même de l'effectuation du langage paulinien. La religiosité proto-chrétienne n'est pas une idée préexistante à toute expérience vécue, indépendante de toute existence. Mais elle n'est pas non plus de l'ordre du simple fait objectif, constatable, s'insérant dans une causalité historique où les *facta* se succèdent et se confirment les uns les autres.

Cette réflexion est condensée dans la première des deux déterminations fondamentales que Heidegger est en mesure de formuler à partir des résultats acquis : « 1. La religiosité proto-chrétienne se tient dans l'expérience proto-chrétienne de la vie et elle est elle-même une telle expérience » (GA60, 80). Cette première détermination fondamentale en appelle une autre qui, en réalité, lui rétrocede son fondement : « 2. L'expérience de la vie facticielle est historique. La religiosité chrétienne vit la temporalité comme telle (transitif) » (GA60, 80). La dimension historique de la vie facticielle dans sa déclinaison proto-chrétienne n'est certes pas à lire sous le signe de l'objectivité mais sous celui de l'historique *per se*. La religiosité propre au christianisme primitif est ce qu'elle est en tant qu'elle vit le temps comme tel : elle le traverse et le constitue, elle est le temps dans sa transitivité, c'est-à-dire dans son accomplissement même. Nous aurons l'occasion d'examiner ces deux philosophèmes à la lumière du texte paulinien. En attendant, notons avec Heidegger que ces déterminations fondamentales sont d'abord « hypothétiques » (GA60, 80). Autrement dit, elles conduisent à se poser de nouvelles *questions*, comme celle de savoir ce que la rencontre du sens de la religiosité chrétienne par le biais de ces deux déterminations entraîne sur le plan méthodique. La structure de cette question n'est pas à négliger : ce sont les déterminations fondamentales de la religiosité proto-chrétienne qui influencent la méthode et non l'inverse. Pour gloser une formule de T. Kisiel, disons qu'elles sont des indications formelles concrètes qui contribuent à définir la méthode la plus adéquate à leur traitement analytique.⁴⁸

§ 20. LE PHÉNOMÈNE DE LA PROCLAMATION

1. Tracé de la proclamation et proclamation comme trace

De la structure triadique de la Lebenswelt paulinienne

^[80] Puisque la religiosité chrétienne *est* la vie facticielle, la formalisation phénoménologique du discours paulinien n'est en rien une façon d'extraire une structure ontologique d'un schème ontique. Quand la religiosité se fonde dans la vie facticielle, elle partage son être, à tel point qu'il n'y a plus qu'un seul plan ontologique. L'analyse s'en trouve pour ainsi dire facilitée. Elle ne risque pas la division, la dispersion ou même la bipolarité, car elle se concentre sur un phénomène intégral, qui n'est pas à couches ontologiques multiples mais à directions variables de sens. D'après Heidegger, l'unité phénoménale de la religiosité trouve sa meilleure

⁴⁸T. Kisiel, *Genesis*, p. 178.

illustration dans le phénomène de la « proclamation » (GA60, 80). Le phénomène de la *Verkündigung* doit son rôle axial à la charge de vie sans commune mesure qui est la sienne. En lui se donne la « relation vivante immédiate du monde propre de Paul au monde ambiant ainsi qu'au monde commun des communautés » (GA60, 80). Traduction : le *soi* forme le cœur de la manifestation et de l'expression de la vie, et donc le point où elle est capable d'atteindre l'apogée de son intensité.

À ce sujet, notons d'abord que notre penseur prend soin de replacer le monde propre de Paul dans le cadre de la « vie des premières communautés » (GA58, 61). Paul ne fut pas seul au monde mais en contact avec des personnes aux mondes propres différents, des mondes auxquels il s'est heurté ou avec lesquels il est entré en résonance. L'Apôtre a dû se relier à d'autres et d'autres ont dû se relier à lui afin de permettre la compréhension de sa proclamation. En clair, Paul a partagé avec certains de ses disciples et de ses interlocuteurs un monde commun, une *Mitwelt*.

Remarquons ensuite que le monde propre de Paul, constitué avec, par, dans et contre d'autres mondes propres, s'est efforcé de transmettre une conduite fondamentale radicalement nouvelle vis-à-vis du monde contemporain. Heidegger le dit dans les *Grundprobleme* en évoquant l'intimation à la négation du monde ainsi qu'à la pratique de l'ascèse (GA58, 61). Paradoxalement, l'appel de l'Apôtre à une posture fondamentale de ce genre correspond bien à une façon de se tenir dans le monde, plus exactement dans le monde ambiant, c'est-à-dire l'*Umwelt*.

La mise au jour de la structure triadique de la *Lebenswelt* proto-chrétienne et de sa centration sur le monde du soi paulinien à l'aune du phénomène de la proclamation demande encore à être considérée « d'un point de vue purement formel » (GA60, 80). Répétons que cela ne revient pas à tirer de la proclamation paulinienne une infrastructure que la formalisation déposséderait de sa religiosité, mais à démontrer comment le motif religieux lui-même se manifeste dans tous les aspects de la proclamation et comment il exerce sa domination. Ce qui n'est possible qu'à la faveur de nouvelles « questions » : « Qui proclame ? Comment la proclamation s'accomplit ?, Qu'est-ce qui est proclamé ?, etc. » (GA60, 80). Heidegger y reviendra dans l'annexe au § 20. Pour l'instant, il se contente de livrer une orientation générale quant à leur traitement : un simple *retour* sur la compréhension primordiale de la proclamation suffit à faire apparaître que l'intensité de ce phénomène n'est jamais plus claire que dans son « comment », c'est-à-dire dans le mode d'accomplissement de la proclamation au sein de la vie même du chrétien (GA60, 80).

Le *Wie* ne réfère pas seulement au mode de donation ou à l'origine, mais également – et peut-être plus décisivement – à la manière dont la vie vit couramment le phénomène (GA60, 80). Là où le soi vit et vibre avec, par et dans la proclamation et s'identifie à sa mobilité fondamentale, nous trouvons le comment de son accomplissement, autrement dit la signifiante propre à l'*Existenz* de l'Apôtre (GA60, 80). Ce n'est donc pas tout de s'interroger sur la teneur de la vie facticielle de Paul, sur ce qui la vise et sur ce qu'elle vise. Il faut encore savoir comment elle s'atteste concrètement au travers de ce que Paul définit comme l'existence chrétienne, plus exactement comme *son* existence chrétienne. La vie chrétienne ne devient *existence* chrétienne que prise en vue dans l'accomplissement des possibilités expérientielles

qu'elle porte en elle, inscrites à même sa facticité, et qu'elle actualise avec plus ou moins de succès – ou d'authenticité.

Du caractère épistolaire de la proclamation

^[80] La mise en question de la proclamation s'assimile donc à une façon de retrouver sa dimension concrète : l'interrogation quant au « comment de son accomplissement » se meut en plein cœur de la *praxis* religieuse (GA60, 80). Toutefois, l'affaire est compliquée par le fait que la *Lebenswelt* de Paul ne nous est plus directement accessible. Le christianisme primitif est une période révolue de l'histoire. Dès lors, comment se frayer un chemin jusqu'au présent vivant de l'Apôtre et de ses congénères ? Il ne nous reste que les écrits de Paul et des contemporains de son apostolat. Eux seuls peuvent nous donner de comprendre comment l'accomplissement de la proclamation fut vécu par les proto-chrétiens et quel en fut le sens :

« Nous interrogeons donc le comment de la proclamation de Paul. Pour répondre à cette interrogation, nous sommes dans une position relativement avantageuse, dans la mesure où, tout compte fait, nous avons le comment de la proclamation à disposition dans les Épîtres pauliniennes. Le caractère épistolaire apparaît maintenant soudainement en tant que phénomène dans le cadre de la problématique du comment de la proclamation » (GA60, 80–81).

Ne faudrait-il pas s'étonner ici que l'unique moyen d'accéder à la *Lebenswelt* de Paul ainsi qu'au phénomène matriciel de la proclamation – le détour par les Épîtres de l'Apôtre – soit en apparence présenté comme *a-problématique*. Le philosophe ne devrait-il pas s'inquiéter que les écrits pauliniens, documents authentiques et réellement anciens s'il en est, soient néanmoins des témoignages relatant les expériences vécues de Paul avec le nécessaire écart qu'implique le passage d'une proclamation orale à une proclamation écrite ?

Les « incroyants » feront valoir un oubli ou, pire, une indifférence. Les autres feront le pari que Heidegger n'a pas sous-estimé le phénomène de l'Écriture. Ils formuleront à ce titre l'hypothèse suivant laquelle, sans jamais la thématiser ni la développer, le philosophe a envisagé, en complément à son herméneutique des vécus religieux, une phénoménologie de la *différance* scripturaire, c'est-à-dire de cet écart irréductible entre l'envoi de l'appel et la profération du rappel constituant les deux faces du kérygme chrétien. L'intérêt pour le caractère épistolaire des écrits de Paul illustrerait donc l'attachement de Heidegger à ce que nous avons nommé textualité. Et s'il fallait étayer cette thèse autrement, nous dirions que cette attachement se justifie *historiquement* par sa triple fréquentation de l'Écriture, de la tradition herméneutique classique et de l'exégèse biblique libérale-protestante représentée principalement par la RGS. Reste désormais à savoir ce que cet attachement traduit *systématiquement*, en particulier dans le cas qui nous occupe.

Partons d'une réflexion sur la notion de trace. L'urgence intérieure et extérieure de l'annonce de la bonne nouvelle – correspondant à l'impérieux besoin de marquer l'*Umwelt* de sa *Selbstwelt* et de gagner ainsi la *Mitwelt* – a conduit Paul à écrire son vécu. Il s'est donc agi de déposer le sens de son expérience dans plusieurs docu-

ments originels. Ce ne sont pas seulement le sens de la teneur et le sens référentiel qui ont été consignés dans ces *Urkunde*, mais encore le sens d'accomplissement lui-même; en sorte que nous pouvons aujourd'hui, à partir d'eux, retrouver l'articulation de sa *Lebenswelt*. Paul a donc laissé une *trace* de son expérience. Il ne l'a pas laissée pour la postérité, convaincu qu'il était de l'avènement prochain du Royaume de Dieu, mais pour transformer le présent vivant de ses contemporains. Aujourd'hui, il est évident que nous n'interprétons plus cette trace dans le sens qui était le sien à l'origine. Il est toujours possible de retrouver ce sens, à condition toutefois de considérer les documents originels légués par Paul, non d'après ce qu'ils ont apporté à la morale ou à la métaphysique, mais pour ce qu'ils ont accompli en leur temps pour la compréhension de la proclamation.

Ricœur a fort bien expliqué comment la trace croisait deux systèmes de rapports : celui de l'effet et celui du signe. La trace peut être interprétée aussi bien comme effet d'une cause qui l'a produite que comme signe doté d'une signifiante propre.⁴⁹ Plus encore : « La trace est un effet-signe [...] : d'une part, suivre une trace, c'est raisonner par causalité le long de la chaîne des opérations constitutives de l'action de passer par là ; d'autre part, remonter de la marque à la chose marquante, c'est isoler, parmi toutes les chaînes causales possibles, celles qui, en outre, véhiculent la signifiante propre à la relation du vestige au passage ».⁵⁰ Tandis que Ricœur envisage de garder sous les yeux ces deux systèmes de rapports qu'il considère comme indissociables, Heidegger se fait un devoir de les séparer et de se concentrer sur la signifiante propre à la trace que représentent les Épîtres pauliniennes. Ces dernières étant tenues par lui pour des documents *originels* et non pour de simples actes, il n'est pas surprenant que le signe prime ici sur l'effet. La causalité, si elle n'est pas à négliger, est avant tout l'affaire des historiens des religions. Comme ces derniers ont minoré le problème de la signifiante, Heidegger croit bon de reprendre les choses en main là même où ils les ont abandonnées.

Dans *Temps et récit*, Ricœur écrit : « Ce que *signifie* la trace est un problème non d'historien-savant mais d'historien-philosophe ».⁵¹ Il maintient pourtant que la tâche de l'historien-philosophe *englobe* celle de l'historien-savant. Heidegger ne dit pas autre chose. À ceci près qu'il refuse d'accréditer l'idée selon laquelle l'étude de l'effet pourrait en certains cas dire quelque chose de plus essentiel à propos de la trace que l'étude du signe. Il n'y a pas d'effet qui ne soit suspendu à un signe. C'est ce qu'il a voulu montrer contre le structuralisme précoce d'une certaine science historique pour laquelle les chaînes causales avaient fini par devenir plus importantes que les éléments qu'elles permettaient de relier.

En élevant maintenant le caractère épistolaire de la proclamation au rang de phénomène (GA60, 80–81), Heidegger reconnaît l'importance des travaux pionniers de la RGS. Bien qu'ils soient loin d'avoir épuisé la signifiante du phénomène en question, ils constituent des germes d'indications formelles. Ils pointent vers un sens sans encore s'en être saisi. L'approche de la phénoménalité des Épîtres commence

⁴⁹ Cf. P. Ricœur, *Temps et récit*, t. III, *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, pp. 176–177.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 177.

⁵¹ *Ibid.*, p. 183.

donc par la considération *religionsgeschichtlich*, qui donne une première description brute du phénomène qu'il va s'agir de démanteler afin de revenir de la manifestation à l'essence de la manifestation. Avant toute chose, il est impératif de commencer par *se laisser donner* le phénomène. J. Weiss remarque par exemple que le « biographe de Paul est dans une position tout à fait avantageuse dans la mesure où il possède avec les lettres de l'Apôtre des écrits infiniment riches documentant son essence la plus intime ». ⁵² Les Épîtres ne sont pas de simples objets historiques témoignant d'une époque et permettant de l'éclairer objectivement, mais des témoignages où l'Apôtre, loin de soigner son image, se donne instamment et solennellement, sous la pression de l'imminence d'un événement destiné à changer le monde à jamais.

Si J. Weiss pratique une approche du phénomène épistolaire encore trop historique ou trop historiciste, il n'aura pas échappé à Heidegger qu'il opère de lui-même une certaine déconstruction de la *Wirkungsgeschichte* des lettres pauliniennes. D'après lui, il y a entre le vrai Paul des Épîtres et nous des obstacles herméneutiques de taille. Non pas d'abord celui de la langue, mais déjà celui de la *représentation* de son propos à telle et telle époque, selon les idéologies et les épistémologies en vigueur. ⁵³ Or, pour J. Weiss, le seul moyen de ne pas retomber dans les erreurs du passé est de prendre en compte la « forme rédactionnelle » (*schriftstellerische Form*) de l'objet à étudier. ⁵⁴ Pour l'historien de la religion, il s'agit d'abord d'un moyen de ressaisir les visions du monde qui ont transitées par Paul et qui ont été transformées par et dans sa personnalité. ⁵⁵ Mais ce n'est pas tout. De même que l'étude du Paul écrivain permet de repérer les différentes inspirations de ses styles littéraires, elle rend visible par contraste ce qu'il y a d'unique dans sa production. Partant des travaux de Wilamowitz-Moellendorff, J. Weiss définit ainsi la caractéristique la « plus essentielle et la plus décisive » du discours paulinien comme son « immédiateté » : l'urgence et la gravité conjuguées qui ressortent de la transcription de son expérience intérieure font du style épistolaire de Paul une production littéraire unique. ⁵⁶

Contrairement à notre philosophe, J. Weiss refuse de majorer cette donnée, puisqu'objectivement, le point de vue historique tend à montrer que la liberté de Paul dans l'écriture connaît un certain nombre de limites. D'après lui, les Épîtres peuvent être analysées comme l'entrelacement de l'expression d'un « sentiment » (*Sichfühlen*) tout à fait personnel *et* d'un discours conscient d'être destiné à la publicité. ⁵⁷ De fait, il juge que les motifs des lettres pauliniennes sont mêlés : ils relèvent d'une part du partage d'une authentique expérience intérieure, d'autre part d'une stratégie discursive visant à retenir l'attention des communautés. Plus important : l'historien des religions soutient qu'il est vain de chercher à séparer ces motifs. Ce

⁵² J. Weiss, *Das Urchristentum* [1917], p. 303.

⁵³ *Ibid.*, p. 303.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 303–304.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 304.

n'est pas l'avis de Heidegger, qui maintient pour sa part qu'une discrimination est possible et même nécessaire. C'est parce qu'il ne dispose pas de la bonne méthodologie que J. Weiss se croit tenu par la pure forme des écrits pauliniens. Heidegger fait le pari herméneutique que l'entrelacs des motifs précités ne condamne en rien l'interprète à diluer constamment la spécificité du discours paulinien, à savoir la transcription d'une expérience intérieure aussi profonde qu'unique, dans les formes littéraires qui enrobent ce discours. Autrement dit, la présentation classique de l'enveloppe ne doit pas nous dispenser de l'ouvrir pour lire le message qu'elle contient.

Pour en revenir au phénomène épistolaire en propre, remarquons que Heidegger semble partir du constat de Deissmann selon lequel la désorganisation à la fois interne et externe des lettres de Paul est un argument qui milite en faveur des limites de toute épistolographie.⁵⁸ Dès lors, l'aspect de l'interprétation des Épîtres le plus fécond n'est pas ou plus l'étude toujours plus précise de la rhétorique paulinienne mais, à l'inverse, celle des transcriptions des modes d'accomplissement de la proclamation. Il ne s'agit pas d'une retraite dans le biblicisme ou même seulement dans la théologie et l'exégèse confessantes. Nous sommes plutôt en présence d'une entreprise de dé-rhétorisation encore authentiquement historique et extrêmement consciente de ce qu'elle accomplit sur le plan méthodologique : une remontée de l'épistolographie à l'*épistologie* qui la sous-tend, soit de la difficile cohérence des motifs externes de la rédaction des Épîtres à l'extrême cohésion de ses motifs internes. Nous y reviendrons.

2. Autour de l'histoire littéraire

¹⁸¹ Dans la seconde partie du § 20, Heidegger fait retour sur ce que l'histoire des religions a accompli pour la compréhension des Épîtres pauliniennes, tout en soulignant une nouvelle fois les limites qui sont les siennes. Il faut rendre hommage à la « théologie, particulièrement à la théologie protestante qui, influencée par le développement des sciences historiques de l'esprit au XIX^e siècle, a produit des travaux historico-stylistiques sur les formes littéraires du Nouveau Testament » (GA60, 81). Nous avons déjà dit quelques mots des sciences historiques de l'esprit en question et du chemin par lequel la théologie protestante en est venue à s'y intéresser. L'esprit critique hérité de l'*Aufklärung*, la redécouverte du sens positif de l'histoire pour le religieux chez Schleiermacher, et la synthèse de ces deux moments dans l'avènement du *Kulturprotestantismus* et sa méthode historico-critique : tels sont les principaux repères de l'historicisation progressive de la théologie libérale.

Heidegger reviendra plus loin sur la période importante qui a vu s'imposer les vues de l'École de Tübingen. Pour l'instant, il focalise sur un type spécifique de productions issues de cette rencontre entre théologie et sciences historiques de l'esprit. Dans le domaine exégétique, celle-ci a provoqué l'avènement d'une nou-

⁵⁸A. Deissmann, *Paulus* [1911], p. 11.

velle méthode, qui s'est presque aussitôt doublée d'un concept : l'histoire littéraire (*Literaturgeschichte*) des textes testamentaires. Il semblerait que l'expression soit utilisée pour la première fois par l'orientaliste Herrmann Hupfeld dans un ouvrage intitulé *Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung* paru en 1844.⁵⁹ Selon ce travail, l'histoire littéraire se construit à partir de la triade *origine*, *collecte* et *histoire* de la réception, de la propagation et du traitement des écrits concernés. La tâche qui est la sienne exige l'« investigation et la présentation critiques des contextes internes » et des « processus de développement » des manifestations textuelles.⁶⁰ Si Hupfeld ne s'interdit aucunement de recourir à des textes plus anciens que le NT pour l'expliquer selon la triade précitée, il maintient que ce genre de recours n'est qu'instrumental. Fixer des unités littéraires était ainsi plus important que relever des parallèles, cette dernière tâche ne pouvant intervenir dans la compréhension du NT proprement dite. Eduard Reuss va donner une définition moins stricte de la *Literaturgeschichte*. Son mérite à partir de la seconde édition de sa grande synthèse *Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments* (1853) est d'alléger le poids de la dogmatique sur l'histoire littéraire.⁶¹ Il en résulte une réappréciation des connexions entre différents genres littéraires ainsi qu'un geste consistant à leur attribuer une valeur explicative propre. Toutefois, chez Hupfeld comme chez Reuss, on demeure encore dans le domaine de ce qu'il est convenu d'appeler la « science introductive » ou, plus simplement, l'« introduction au NT » (*Einleitungswissenschaft*).

Vers la fin du siècle, les progrès des sciences de l'esprit commandent de dépasser ce que Hupfeld nommait le « pragmatisme historique »⁶² au profit d'une approche plus ouverte mais toujours aussi critique selon laquelle la littérature déborde les limites du canon. C'est ce que signifie par exemple le fondateur de la RGS, Albert Eichhorn, dans la troisième de ses thèses d'habilitation soutenues en 1886 : « L'introduction au Nouveau Testament doit être l'histoire de la littérature protochrétienne » (*Die Ntl. Einleitung muss urchristliche Literaturgeschichte sein*).⁶³ À partir de cette thèse se déploie la quasi-totalité des travaux de la RGS dans le domaine de l'histoire littéraire des écrits du christianisme primitif. Rappelons ici l'importance d'une étude précoce de Bousset que nous n'avions pas encore mentionnée, « Zur Methodologie der Wissenschaft vom Neuen Testament » (1899), dans laquelle le théologien milite pour l'élargissement de la *Literaturgeschichte* à l'extérieur des frontières du canon, autrement dit pour l'ouverture à la littérature

⁵⁹ Cf. H. Hupfeld, *Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung*, Marburg, Elwert, 1844.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 19. Nous soulignons.

⁶¹ Cf. E. Reuss, *Geschichte der Heiligen Schrift Schriften Neuen Testaments*, Halle, Schwetschke, 1842, ²1853.

⁶² H. Hupfeld, *Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung* [1844], p. 19.

⁶³ Cette thèse est citée dans l'opuscule de H. Gressmann consacré au fondateur de la RGS : *Albert Eichhorn und die Religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914, p. 8.

proto-chrétienne péri- ou para-testamentaire.⁶⁴ Dans le même esprit, il n'est pas inutile de citer la recension de la première édition de l'*Einleitung in das Neue Testament* de Jülicher rédigée par Wrede.⁶⁵ Wrede s'accorde avec Jülicher pour définir l'introduction au NT comme le « prolongement de l'histoire, plus exactement de la science historico-littéraire du Nouveau Testament ». ⁶⁶ Néanmoins, il souhaite que l'expression déjà dépassée d'« histoire littéraire du NT » (*neutestamentliche Literaturgeschichte*) soit définitivement abandonnée au profit de celle d'« histoire littéraire du christianisme primitif » (*urchristliche Literaturgeschichte*).⁶⁷

Nous voyons ainsi comment la science néotestamentaire glisse lentement mais sûrement vers l'histoire des religions à travers la redéfinition de la notion même de littérature religieuse, mais également de celle d'histoire. Cette dernière devient plus sensible à la question des genres et des formes littéraires et surtout à leur enracinement dans un certain *Sitz im Leben*, c'est-à-dire dans une *Umwelt*. Pour Heidegger, cette mutation de la méthode historico-critique et de ses objets de recherches est assurément une avancée par rapport aux travaux des pionniers de l'histoire littéraire cités plus haut. C'est donc avec un certain espoir qu'il note le passage d'une théologie exégétique à une véritable exégèse historique qui s'opère en particulier avec l'avènement de la RGS (GA60, 81). Il est tout de même remarquable qu'il puisse déclarer à propos de l'exégèse moderne : « on peut attendre avec un grand intérêt ses futures recherches » (*Weitere Untersuchungen darf man mit Gespanntheit erwarten*)(GA60, 81)! Cette déclaration est pourtant suivie par un « mais », car dans la confrontation de Heidegger avec l'histoire de la philosophie et de la théologie, il y a toujours un « mais ».

Plusieurs critiques de l'approche *religionsgeschichtlich* ont déjà été formulées. La présente s'y rapporte en même temps qu'elle se place sur un terrain nouveau, qui n'est autre que celui de l'histoire de la littérature proto-chrétienne. Il est d'abord rappelé que le « point de départ » de la RGS est « biaisé », aussi bien sous l'angle « scientifico-historique » que sous l'angle « phénoménologique » (GA60, 81). Dans la première perspective, on a vu que la démarche historiciste ne permettait pas de cerner la cohésion de *sens* des textes religieux mais conduisait à demeurer en surface, à l'endroit où le sens ne se donne que comme une signification objectivée, prise dans les rets de connexions matérielles. Telle partie de telle Épître est la reprise d'un thème gnostique, ou la refonte d'un mythe vétéro-testamentaire, ou bien encore la copie d'une structure argumentative empruntée au droit romain. Dans ce genre de discours, le sens des textes religieux n'est jamais pris dans son accom-

⁶⁴ Cf. W. Bousset, « Zur Methodologie der Wissenschaft vom Neuen Testament », *Theologische Rundschau*, 2, 1899, pp. 1–15 ; de Bousset, voir également « Das Religionsgeschichte und das Neue Testament », *Theologische Rundschau*, 6, 1904, pp. 265–277.

⁶⁵ Cf. A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen/Leipzig, Mohr, 1894. Cf. W. Wrede, « Rez. v. A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, 1894 », *Göttingische Gelehrten Anzeiger*, 158, 1896, pp. 513–531.

⁶⁶ A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament* [1894], p. 1.

⁶⁷ W. Wrede, « Rez. v. A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, 1894 » [1896], p. 529.

plissement. On se contente d'en effleurer le sens référentiel et le sens de la teneur dans une optique comparative qui cherche *the bigger picture*.

On voit par là comment la perspective scientifico-historique de la RGS est intimement liée à sa perspective «phénoménologique», par où il faut entendre son optique typologique (GA60, 81). Dans le domaine de l'histoire littéraire, cette perspective se traduit principalement par l'émergence de la *Gattungsgeschichte*, l'histoire des genres littéraires. Le meilleur exemple en est certainement le travail de Gunkel, qui s'efforce de classer les Psaumes selon qu'ils appartiennent aux genres de l'hymne, de la complainte, de la confiance, etc. Cette typologie est transposée dans le domaine des études néotestamentaires et proto-chrétiennes avec les travaux de Bousset, Wrede, Gressmann et, plus tard, de Reitzenstein, Bultmann, von Soden et Dibelius. En critiquant la phénoménologie de la littérature proto-chrétienne esquissée par ces auteurs, Heidegger ne leur reproche naturellement pas de méconnaître la doctrine philosophique fondée par Husserl, mais plutôt de ne pas avoir cerné avec davantage d'acuité ce qu'est un phénomène textuel et comment l'effeuiller jusqu'au centre vivant de sa manifestation.

Dans le cas de Paul, la phénoménalité du texte, son épistolarité, une modalité de sa textualité, n'a été envisagée que par le biais d'une généalogie formelle et comparative. Notre penseur soutient pour sa part que cette phénoménalité et les sens qui s'en dégagent ne sont jamais mieux saisis qu'à travers ce qui mérite le titre d'*archéologie existentielle de l'épistolarité*. Nous verrons comment celle-ci se décline concrètement dans l'analyse de 1 et 2 Th. Pour le moment, restons-en à la critique heideggérienne de l'histoire littéraire. Le défaut majeur de la RGS consiste à «aller vers les choses depuis l'extérieur» (GA60, 81). Dans le cas de la *Litaraturgeschichte*, cela revient à «classifier l'écriture néotestamentaire dans le cadre plus vaste de la littérature universelle» (GA60, 81). À en croire Heidegger, c'est de ce principe de classification que découle la quasi-totalité des analyses exégétiques de la RGS, et c'est précisément ce qui rend leur exploitation par la vraie *Religionsphänomenologie* problématique.

Prenons l'exemple de Deissmann qui, pour une fois, ne semble pas épargné par les critiques. Celui-ci s'est penché en particulier sur les comparaisons entre la littérature proto-chrétienne et les littératures étrangères rendues possibles par certaines découvertes archéologiques (inscriptions, papyrus, ostraca, etc.). De même, il a contribué aux débats de son temps sur les similitudes entre littérature proto-chrétienne et littérature grecque-hellénistique en appelant à distinguer plus strictement que l'exégèse courante entre Épître et Lettre.⁶⁸ L'*Epistel* est un écrit réellement littéraire en ceci qu'il se présente comme une leçon de morale destinée à être publiée et donc à toucher un maximum de monde. Par opposition, le *Brief* se présente comme un *medium* dont l'aspect littéraire est second et dont le contenu ne possède

⁶⁸ Cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten: d. Neue Testament und d. wiederentdeckten Texte d. hellenist-romem. Welt*, Tübingen, Mohr, 1908. Tous les textes pauliniens ou pseudo-pauliniens ainsi que 2 et 3 Jn seraient ainsi des «lettres», tandis que He, 1 et 2 P, Jc, 1 Jn et Ju seraient des «Épîtres». Notons que la distinction de Deissmann n'est plus vraiment d'actualité pour l'exégèse contemporaine après la découverte d'un panel fort large de types de lettre dans le monde gréco-romain.

pas de caractère particulièrement magistral. Il sert donc plus simplement à transmettre une information d'un correspondant à un autre et d'un endroit à un autre. On pourrait penser que la distinction effectuée par Deissmann fut d'une certaine valeur pour Heidegger, puisque ce dernier emploie le mot *Brief* pour parler des textes de Paul et celui de *Briefcharakter* pour désigner leur épistolarité.⁶⁹ Ce n'est pas incongru de l'avancer, mais encore faut-il interroger les préconcepts qui ont guidé Deissmann. Ce faisant, on s'aperçoit que si sa distinction entre Lettre et Épître est tout à fait pertinente, elle est sous-tendue par une conception de la *Literaturgeschichte* tendant à négliger la spécificité religieuse de la Lettre que Heidegger s'astreint à cerner. Deissmann s'efforce de mettre au jour l'influence réciproque de la forme textuelle et du contexte social ou sociétal.⁷⁰ Or, dans ce schéma, on ne va même pas de l'extérieur vers l'intérieur, mais de l'extérieur vers l'extérieur.

En bref, l'étude *literaturgeschichtlich* et plus largement *religionsgeschichtlich* demeure horizontale là où Heidegger voudrait la voir prendre un tournant vertical. Ce tournant ne devrait pas s'opérer dans le sens d'un strict biblicisme, mais dans celui d'une reconnaissance de la transcendance – pour ne pas dire du caractère transcendantal – de l'expérience vécue de l'Apôtre. Si donc notre penseur critique cette méthode qui consiste « à aller vers les choses depuis l'extérieur » (GA60, 81), c'est que lui-même entend, par opposition, *aller vers les choses depuis l'intérieur*. Cet argument doit être retraduit dans la langue de la phénoménologie herméneutique. Alors que la RGS et plus largement la théologie libérale allemande empruntent un chemin qui part de l'*Umwelt* en espérant remonter vers la *Selbstwelt* et se retrouvent la plupart du temps, comme en échec, à naviguer d'une *Umwelt* à une autre, Heidegger quant à lui entend partir de la *Selbstwelt* et y demeurer assez longtemps pour montrer que c'est bien elle qui, au moins dans le cas de Paul, donne un nouveau visage à l'*Umwelt*. L'objectif est donc de resituer le centre de gravité du *Sitz im Leben* des textes néotestamentaires.

En cela, l'entreprise heideggérienne se rapproche grandement de celle de Barth dans le *Römerbrief* de 1919. L'occasion nous est ici offerte de vérifier dans les textes cette proximité entre la phénoménologie herméneutique de Heidegger et la première théologie dialectique. Plusieurs commentateurs l'ont suggérée,⁷¹ mais ils ne l'ont jamais étayée pour la simple et bonne raison que, même lorsqu'ils ont lu Barth, ils n'ont pas déplié l'entière structure du cours heideggérien du WS

⁶⁹ Le lecteur aura remarqué que nous parlons pour notre part le plus souvent d'Épître. Ce n'est pas que nous n'accordons aucune valeur à la distinction de Deissmann et surtout à ce qu'elle a pu signifier pour Heidegger ; mais il nous a semblé plus simple d'harmoniser les occurrences dans ce sens. En français, « lettre » fait très littéraire, et va presque jusqu'à recouvrir le caractère de ce que Deissmann appelle « épître ». Inversement, ce que Deissmann et Heidegger appellent « Brief » nous semble mieux traduit – dans l'esprit – par ce que le français appelle « Épître ».

⁷⁰ Cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten* [1908], p. 66.

⁷¹ Par ex. J. A. Barash, *Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, pp. 137–140 (trad. fr., pp. 180–184) ; C. R. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, pp. 199–202.

1920/1921. En effet, négliger l'*Auseinandersetzung* profonde et complexe de Heidegger avec la branche exégétique de la théologie libérale hypothèque grandement les chances de comprendre le rapport qu'il peut y avoir entre le premier *Römerbrief* et la *Religionsphänomenologie*.

Voici ce qu'écrivit Barth dans la préface de l'édition de 1919 :

« Paul a parlé à ses contemporains comme un fils de son temps. Mais bien plus importante que cette vérité est cette autre vérité selon laquelle il a parlé en tant que prophète et Apôtre du royaume de Dieu à tous les hommes de tous les temps [...] La méthode historico-critique de la recherche biblique a son droit : elle renvoie à la préparation de la compréhension, qui jamais n'est superflue. Mais si je devais choisir entre elle et l'ancienne doctrine de l'inspiration, je me déciderais pour cette dernière : elle a le droit le plus important car elle renvoie au travail du comprendre lui-même, sans lequel toute préparation est sans valeur. Je suis content de ne pas avoir à choisir entre les deux [...] ».⁷²

Il subsiste évidemment des différences irréductibles entre le jeune Barth et le jeune Heidegger. L'exégèse du premier est confessante, celle du second est strictement philosophique – même si, nous le découvrons au fur et à mesure, elle comporte d'authentiques accents théologiques. De même, Barth dit vouloir « voir à travers et par-delà l'historique dans l'esprit de la Bible »,⁷³ tandis que Heidegger voudrait tout simplement qu'on voit le déploiement de l'historique, le seul et unique, dans le texte néotestamentaire. Enfin, si le théologien croit être fidèle au mode de la Révélation en l'expliquant par l'aplomb d'une pure transcendance, Heidegger, dans son étude de la *Selbstwelt* paulinienne, conduit la majorité de ses analyses sur le plan de l'immanence.⁷⁴

Néanmoins, il est plutôt clair que les deux penseurs se rapportent de façon assez similaire à la méthode historico-critique – ils sont pour une utilisation *réglée* et non exclusive – et que cette nouvelle attitude s'enracine dans une volonté commune de s'attacher au comprendre qui se saisit de l'essentiel, à savoir le phénomène de la proclamation. Aussi ce détour par Barth ne nous éloigne-t-il pas de la question de la *Literaturgeschichte*. Au contraire, chemin faisant, nous avons introduit aux motifs de l'argument heideggérien consigné dans la fin du § 20. Cet argument, dont nous avons donné et expliqué plus haut la première partie théorique, se voit confirmé dans une remarque pratique : « même si les formes du Nouveau Testament n'étaient en rien différentes de la littérature contemporaine, il se pourrait pourtant qu'on puisse légitimement procéder autrement » que par le remplacement de la littérature néotestamentaire dans le cadre plus vaste de la littérature universelle (*Weltliteratur*) (GA60, 81). Et Heidegger d'ajouter : « L'analyse du caractère épistolaire requiert de ne partir que de la situation paulinienne et du comment de la motivation nécessaire

⁷² K. Barth, *Der Römerbrief*, Bern, Bäschlin, 1919, reprint Zürich, EVZ, 1963, premier alinéa du *Vorwort*, s. p.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Redisons que ce plan n'exclut en rien l'intervention d'une transcendance. Il s'agit plus simplement de montrer comment la transcendance est intériorisée par Paul. Ici réside également l'explication de cette différence : Heidegger s'occupe de Paul pour Paul, tandis que Barth lit Paul pour Paul et « pour tous les hommes de tous les temps », comme il est dit dans le passage cité du *Vorwort* du premier *Römerbrief*.

de sa communication [*Mitteilung*]. La teneur de ce qui est proclamé et son caractère matériel et conceptuel sont à analyser à partir du phénomène fondamental de la proclamation » (GA60, 81). En résumé : la *Literaturgeschichte* du proto-christianisme ne dispense en rien de penser la *Selbstwelt* de Paul. Au contraire, bien comprise, elle nous y incite fortement.

Pour finir, soulignons que, peut-être et même sûrement sous l'impulsion de Heidegger lui-même, l'histoire littéraire a évolué entre son épanouissement au sein de la RGS et son raffinement⁷⁵ par et dans la théologie dialectique. La meilleure façon de s'en rendre compte est de comparer d'un coup d'œil l'article « *Literaturgeschichte* » dans la première édition de la *RGG* et l'article homonyme dans la seconde édition de la *RGG*. La première version, qui date de 1912, est l'œuvre de J. Weiss ; la seconde, qui date de 1929, est signée de Bultmann.⁷⁶ L'article de J. Weiss est des plus classiques. Il récapitule les éléments développés plus haut concernant la conception de l'histoire littéraire qui circule dans la RGS. L'accent est mis sur la *provenance orale* de la littérature néotestamentaire, mais surtout sur la nécessité de compléter l'étude cruciale des modèles judaïques et grecs par celle d'autres modèles moins connus dont parlent Gunkel et Bousset. J. Weiss entérine l'idée suivant laquelle il n'y a d'authentique histoire littéraire que du proto-christianisme et non pas seulement des textes canoniques.

Le principal problème de l'article – dont Heidegger prit sans doute connaissance, puisqu'on sait qu'il utilisait la première édition de la *RGG* pour préparer ses cours⁷⁷ –, c'est que la littérature y est considérée comme une somme de matériaux.⁷⁸ J. Weiss pense en effet l'histoire de la littérature comme une discipline essentiellement formelle opérant à partir d'un certain matériel qu'il s'agit de trier avant de se prononcer quant à sa validité ou son invalidité. Dans une telle configuration, on ne voit pas bien comment l'histoire littéraire pourrait rendre service à la phénoménologie herméneutique : ses opérations tendent à sous-estimer les relations vivantes qui se nouent à l'intérieur des textes ou entre eux au profit d'une analyse désincarnée et parfois idéologique de ce que la perspective historique présente peut nous dire de leur passé. Ce constat serait certainement à nuancer, mais il a le mérite de souligner

⁷⁵ Ce terme emprunté au vocabulaire chimique n'est pas élégant mais dit bien le processus dont il s'agit ici.

⁷⁶ Cf. J. Weiss, « *Literaturgeschichte* », in *RGG*¹ [1912], col. 2175–2215 ; et R. Bultmann, « *Literaturgeschichte* », in *RGG*² [1929], col. 1675–1682. En réalité, dans cette seconde édition, Bultmann est chargée des sections « 1. Methodologisch und wissenschaftsgeschichtlich » (1675–1677) et « 3. Literaturgeschichte des Neuen Testaments » (1679–1680) ; la section « 2. Literaturgeschichte des Alten Testaments » (1677–1679) est laissée à Gunkel.

⁷⁷ Cf. GA60, p. 329. Heidegger se réfère à l'article « Glaube » de la *RGG*¹, plus exactement aux sections « 3. Dogmatisch » (col. 1426–1437) et « 4. Glaube und Geschichte » (col. 1447–1456) rédigées par Troeltsch, mais aussi à la section « Im AT » (col. 1425–1426) qu'on doit à Gunkel. Voir également GA63, p. 111, où Heidegger cite l'article « Fleisch und Geist », dont nous aurons à reparler.

⁷⁸ J. Weiss, « *Literaturgeschichte* », in *RGG*¹ [1912], col. 2175. Cf. également J. Weiss, *Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1909, p. 35 (à l'origine une conférence prononcée en 1908).

l'un des principaux obstacles à l'assimilation de l'histoire littéraire telle que J. Weiss et la RGS la conçoivent.

Si l'on prend maintenant la contribution de Bultmann dans la seconde édition de la *RGG*, il apparaît que le ton et la méthode ont changé. Bultmann est à l'origine apparenté à la même École que J. Weiss. Mais à l'époque où il rédige cette nouvelle version de l'article «*Literaturgeschichte*» (1929), il s'est déjà libéré des vues systématiques de la RGS pour adopter celles de la théologie dialectique de Barth. Certes, il n'a pas tout abandonné de ses racines et, comme le jeune Heidegger, il croit toujours en l'utilité d'une histoire littéraire du christianisme primitif. Ainsi commence-t-il par souligner que, de manière générale, la tâche de l'histoire littéraire consiste à poser de manière «*critique*» la question du moment et conditions d'émergence (*Entstehungszeit und Entstehungsbedingungen*) des documents dits littéraires.⁷⁹ En cherchant l'identité du rédacteur, la date et le lieu de rédaction, etc., elle vise à confirmer, infirmer et corriger les informations données par les textes eux-mêmes puis par la tradition. En ce sens, l'histoire littéraire est considérée par Bultmann comme une «*science auxiliaire*» (*Hilfswissenschaft*) pour la recherche historique en général, qui s'emploie à reconstituer l'«*image d'ensemble d'une époque ou d'une communauté*». ⁸⁰ Cependant, elle permet aussi de montrer comment la littérature influence cette image d'ensemble au moins autant qu'elle est influencée par le *Zeitgeist*.

Dans cette optique, Bultmann peut alors souligner que l'histoire de la littérature s'attache aux «*formes*» dans lesquelles non pas seulement le «*Was*», mais avant tout le «*Wie*» de la littérature dans sa forme orale acquiert sa «*signification*». ⁸¹ Ici déjà, la proximité avec Heidegger est manifeste. Plus loin, Bultmann écrit encore que l'«*histoire de la littérature doit présenter l'histoire des genres dans leur relation à la vie*» et reconduire ainsi chaque manifestation textuelle à la «*personnalité de l'écrivain*». ⁸² Ce programme est ensuite appliqué au NT, et Bultmann s'exprime alors comme Heidegger: «*Il est clair que, dans les communautés proto-chrétiennes, la littérature n'était pas consciemment cultivée mais passait pour l'expression auto-évidente de la vie, et qu'elle avait son fondement dans le culte et dans la mission, dans la vie communautaire et la parénèse*». ⁸³ Et le marbourgeois de remarquer que si beaucoup de formes proto-chrétiennes empruntent à des formes plus anciennes, l'une, au moins, est absolument nouvelle: la «*forme du kérygme chrétien*». ⁸⁴ De la saisie des formes générales de la culture à celle de la forme radicale de la proclamation, ou comment s'élever du paradigme *religionsgeschichtlich* au paradigme théologique bartho-heideggerien!

⁷⁹ R. Bultmann, «*Literaturgeschichte*», in *RGG*² [1929], col. 1676.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, col. 1681.

⁸⁴ *Ibid.*, col. 1682.

§ 21. LES PRÉCONCEPTIONS DE LA CONSIDÉRATION

1. *Grandeurs et misères de l'École de Tübingen*

^[81] Les difficultés manifestes de la *Literaturgeschichte* à saisir le phénomène de la proclamation justifient le projet heideggérien de dévoiler les « préconceptions » de l'histoire des religions, de les déconstruire et de les remplacer par d'autres *Vorgriffe* de type phénoménologique (GA60, 81). Ce que décrit Heidegger, c'est en fait l'infiltration insidieuse des préconcepts de la méthode historico-critique dans toutes les façons, y compris les plus superficielles et les plus techniques, de s'approcher du texte néotestamentaire et notamment des Épîtres pauliniennes. Qu'il s'agisse de la « critique des sources », des « détails d'appréciation des textes », des « conjectures » ou des « questions d'authenticité », rien n'échappe à la contamination (GA60, 81). Dès lors, une certaine confusion est créée : l'inessentiel devient essentiel et vice versa. Dans ce chaos exégétique, la phénoménologie herméneutique est appelée à retrouver un *sens* aux choses mêmes.

Retrouver un sens aux choses, c'est d'abord retrouver les choses. Comment considérer que celles-ci ont été perdues par la méthode historico-critique alors même que la théologie qui lui a donné naissance est saluée par beaucoup pour avoir, dans l'esprit de la Réforme, effectué un retour aux textes mêmes ? Comment accuser la méthode historico-critique d'avoir desservi la compréhension de ces textes alors même que le croisement des dimensions historique et critique de la théologie libérale est incontestablement tourné vers le développement d'un comprendre à la fois plus tranchant et plus humble ?

Si, pour la théologie libérale et sa méthode historico-critique, l'historicisation va de pair avec une fondation philosophique de cette entreprise, on ne saurait négliger que les repères pris dans l'idéalisme allemand, en particulier chez Fichte, Schelling, Schleiermacher et Hegel, ne devraient eux-mêmes manquer de faire l'objet d'une critique préalable. Or, de Strauss à Troeltsch, c'est loin d'être toujours le cas. Les critères et les visions du monde empruntés par la méthode historico-critique aux grandes figures philosophiques post-kantiennes sont trop souvent restés impensés. Le plus souvent, il s'est agi de conférer un sens à ce qui, par et dans la seule exégèse historico-critique, présentait l'une ou l'autre aporie. Il suffit de penser à la façon dont Baur s'est appuyé sur les *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* de Hegel afin de justifier la cohérence interne d'une histoire du dogme en apparence anarchique. L'exemple de Baur n'est pas choisi au hasard. Heidegger lui-même s'y réfère en tentant d'illustrer le problème des préconcepts de la théologie libérale par la façon dont les tenants de la méthode historico-critique traitent des « questions d'authenticité » (*Echtheitsfragen*) en lien aux textes pauliniens (GA60, 80). Notre philosophe évoque ainsi le cas de la « première Épître aux Thessaloniens qui, sous l'influence persistante de Hegel sur l'École de Tübingen, a été déclarée inauthentique » (GA60, 81).

Puisque le chapitre suivant du cours consacré à 1 Th ne s'attarde pas sur cette question – alors même qu'elle fera l'objet d'une discussion capitale au début du

chapitre consacré à 2 Th –, il n'est pas inutile d'en dire un premier mot dès ici. Il s'agit uniquement de montrer, à l'aune de l'exemple choisi par Heidegger lui-même, comment le traitement des questions d'authenticité dans l'École de Tübingen participe pleinement de ce débat quant à la qualité des préconcepts guidant la lecture des textes pauliniens. Limitons-nous ici au cas de Baur, l'instigateur, en commençant par noter avec Christophe Senft que

« parmi les savants du XIX^e siècle qui ont réfléchi aux présupposés et à la méthode de l'exégèse du Nouveau Testament, le plus important est assurément F. C. Baur. Nul n'a poussé aussi loin ni embrassé comme lui la totalité du problème. Il est un classique de la recherche méthodologique : les perspectives ont certes changé, d'autres aspects sont apparus ; mais jusque dans les erreurs qu'il a commises, il reste un stimulant partenaire de discussion et un maître dont on ne cesse d'apprendre ». ⁸⁵

Cette entrée en matière nous enseigne deux choses. Premièrement, Baur ne fut pas seulement un exégète appliquant aveuglément la méthode historico-critique aux textes du christianisme primitif, mais un authentique méthodologue. Il y a là un premier démenti de ce qu'affirme Heidegger par ailleurs, à savoir que les préconcepts de l'École de Tübingen ne sont pas, pour ainsi dire, auto-examinés. Deuxièmement, ce démenti confirme que Baur est bien l'interlocuteur privilégié de Heidegger, lequel semble vouloir montrer que l'une des formes les plus abouties de réflexion sur les présupposés de la méthode historico-critique n'accomplit pratiquement rien qui puisse servir la phénoménologie herméneutique. Au contraire, elle tendrait plutôt à creuser sa propre tombe. Il ne suffit pas de faire preuve de méthode pour approcher de façon méthodiquement correcte les textes pauliniens. La nature de la méthode employée est loin d'être indifférente. Cela se vérifie dans le cas de Baur.

Le principal reproche du philosophe à l'endroit du théologien est inscrit en toutes lettres dans le cours : c'est le fait de ployer trop souvent sous le poids de l'hégélianisme (GA60, 81). Baur adhérerait aux thèses hégéliennes sur la marche de l'histoire. Il voyait cette dernière comme le développement de l'Esprit rendant progressivement les événements passés à leur rationalité. Les aventures du dogme étaient interprétées comme auto-productions de la conscience objective, tandis que la foi et la théologie étaient comprises comme les actions de la conscience subjective leur correspondant. Si Baur parle souvent de l'histoire comme *Geschichte der Bewusstseins*, c'est donc toujours dans l'optique hégélienne du devenir de l'Esprit, de l'auto-dévoilement de la vérité synthétique du christianisme. L'hégélianisme de Baur condamne-il l'ensemble de son œuvre ? Pas forcément. Si Heidegger parle de l'« influence persistante de Hegel sur l'École de Tübingen » (GA60, 81), c'est qu'il juge que la pensée de Baur ne s'identifie pas purement et simplement à celle de Hegel et qu'elle gagnerait à s'en dégager afin de cultiver ses intuitions propres. Certes, la philosophie de Hegel lui a permis de pénétrer l'histoire d'une façon encore jamais entrevue par la théologie. Grâce à elle, « Baur a pu, plus utilement et profondément que beaucoup d'autres en apparence moins compromis, réfléchir sur

⁸⁵ C. Senft, « Ferdinand Christian Baur, apport méthodologique et interprétation de Lc 15, 11–32 », in F. Bovon & G. Rouiller (éds.), *Exegesis*, p. 56.

les conditions et les règles de la recherche historique et exégétique». ⁸⁶ Mais elle a aussi pénétré tous les aspects de ses recherches, à tel point que l'hégélianisme de Baur intervient «aussi bien comme hypothèse de travail que comme outil d'analyse». ⁸⁷ Lire Paul selon les principes de la philosophie hégélienne? Quelle que soit l'époque, cette option entraîne «de nombreuses erreurs, tant sur le plan de la dogmatique que sur le plan strictement historique». ⁸⁸

Pour illustrer sa remarque, Heidegger relève donc le traitement réservé à 1 Th par l'École de Tübingen. Comme il le rappelle, Baur déclare ce texte «inauthentique» en raison d'un «contenu dogmatique trop mince en comparaison des autres Épîtres pauliniennes» (GA60, 81). Le philosophe se fait l'écho du septième chapitre de la deuxième partie du *Paulus* :

«Dans toute la collection des lettres pauliniennes, il n'y en a aucune qui soit plus inférieure à toutes les autres en regard du génie et de l'importance que 1 Thessaloniens; à l'exception du passage 4, 13–18, il ne se rencontre pas une seule fois quelque idée dogmatique significative, comme c'est le cas dans Éphésiens, Colossiens, Philipiens et même dans la petite lettre à Philémon; tout le contenu de 1 Thessaloniens consiste en des instructions, des exhortations et des vœux par trop généraux, lesquels ne sont, dans les autres Épîtres, qu'accessoire; ce qui ailleurs est secondaire devient ici principal [...] L'insignifiance du contenu, le défaut de tout intérêt ciblé et de tout motif déterminé sont déjà en soi des critères qui parlent contre l'origine paulinienne de la lettre. Mais cet aspect négatif n'est pas le seul à se démarquer; en la considérant de près, on s'aperçoit que la lettre trahit une non-autonomie qui ne se rencontre dans aucune autre lettre attribuée à Paul». ⁸⁹

L'hégélianisme de Baur le conduit à soutenir que, là il n'y a pas de dogme, c'est-à-dire pas de conscience objective à l'œuvre, il n'y a pas non plus d'authenticité. D'après lui, seule la présence du dogme corrobore celle de la conscience subjective de Paul. L'entreprise phénoménologico-herméneutique s'emploie précisément à démontrer le contraire. La parole et l'écriture de Paul ne devaient *pas* entraîner *nécessairement* l'apparition d'un dogme pour s'auto-certifier et s'auto-sécuriser. La temporalité eschatologique de la situation dans laquelle l'Apôtre proclame prouve à elle seule que ce qui était attendu n'était pas un *développement* mais une *rupture*. Il y a donc quelque chose d'absurde à supposer que seule la mention de la doctrine de la justification garantit l'authenticité d'une Épître. C'est à l'inverse la force et la spécificité de la proclamation paulinienne de ne pas requérir une confirmation objective de ce qu'elle énonce – un point lié aux prérogatives de la foi, comme nous allons bientôt le vérifier. Notons enfin que si Heidegger souligne comment des préconcepts obscurs peuvent «infiltrer les aspects les plus minuscules de la recherche historique, et même jusqu'à l'édition des sources» (GA60, 81–82), c'est que les questions ayant trait à l'authenticité rejaillissent sur la conduite de l'exégèse pure.

Déclarer 1 Th inauthentique ou Ga authentique sur la base des critères décrits plus haut, c'est se permettre d'analyser globalement le NT selon un schème hégé-

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 66.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁸⁹ F. C. Baur, *Der Apostel Jesu Christi: sein Leben, seine Briefe und sein Lehre; ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums*, E. Zeller (Hg.), Leipzig, Fues, ²1866–1867, pp. 92–93.

lien, mais c'est surtout accréditer cette interprétation de la relation entre foi et histoire donnée par Hegel, selon laquelle la «foi est la "conscience" qui se saisit elle-même par un processus dialectique immanent, et l'histoire – en l'occurrence l'histoire néotestamentaire – le miroir dans lequel elle se regarde pour déchiffrer son propre devenir». ⁹⁰ Par là, un «aspect essentiel du Nouveau Testament, son caractère kérygmaticque, est ainsi éclipsé». ⁹¹ On comprend mieux désormais l'intérêt de remettre en question les thèses de Baur quant à l'inauthenticité de 1 Th. S'ajoute à cela qu'elles seront en grande partie assimilées par les disciples plus ou moins lointains de Baur dans le champ de la recherche historico-critique. En effet, l'historicisation de la théologie s'est poursuivie jusqu'à prendre, dans la RGS, des proportions outrancières. Et dans cette affaire, le caractère kérygmaticque du NT, loin d'être remis en avant, a continué de s'effacer de l'horizon exégétique. ⁹² Si donc, autour de 1920, le préconcept est si prégnant et par là si difficile à détruire – que ce soit pour Heidegger ou pour Barth –, c'est parce qu'il est installé depuis près d'un siècle, et qu'on l'a laissé se répandre dans les nouvelles approches nées directement ou indirectement de l'École de Tübingen.

2. *Le comprendre à l'épreuve de l'examen préconceptuel*

^{182]} Le cas de l'hégélianisme de l'École de Tübingen conduit Heidegger à revenir sur le procès de la compréhension phénoménologico-herméneutique. Au départ, il y a cette évidence : le phénoménologue entre en contact avec les textes pauliniens d'une certaine manière. Tout d'abord, à l'instar de la théologie libérale, il y voit du «matériel historique» (GA60, 82). D'un certain point de vue, il s'agit bien d'une collection de lettres héritées du passé, témoignant d'une époque révolue. Les textes de Paul sont d'abord des «sources» historiques, au sens relativement neutre que l'historien Ernst Bernheim – cité par Heidegger – donne à ce terme : «Les sources sont les *résultats* d'action humaines, des résultats qui, soit déterminent des faits historiques dans l'optique de leur connaissance et de leur *vérification*, soit permettent de qualifier leur existence, leur émergence et autres rapports». ⁹³ Mais cette définition doit être reconduite à ses «motifs authentiques» (GA58, 47). Le rôle éminent d'une source n'est pas de se contenter d'être une source et de nourrir les bavardages, mais de livrer un témoignage sur une expérience vécue. Pourtant, la source parle rarement d'elle-même : ce sont plus souvent les hommes qui la font parler.

⁹⁰C. Senft, «Ferdinand Christian Baur», in F. Bovon & G. Rouiller (éds.), *Exegesis*, p. 62, n. 1.

⁹¹*Ibid.*

⁹²Y compris dans l'«eschatologie conséquente», où, grâce ou à cause de la conscience historique, ce caractère est renvoyé au passé révolu et se voit dénié la possibilité de nous interpeller en restant tel qu'il est.

⁹³E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, Duncker & Humblot, ⁵⁻⁶1908, p. 252. C'est Heidegger qui souligne (GA58, p. 47).

C'est ici que la « considération du préconcept » (*Vorgriffsbetrachtung*) entre en jeu. Elle va montrer que les Épîtres pauliniennes sont, en tant que sources, un réservoir de vécus qui ne s'approchent pas comme de simples objets (GA60, 82). Pour autant, elle ne saurait se substituer à l'exégèse. Astreinte au plan méthodologique, elle est vouée à entrer en débat critique avec les présupposés du comprendre historico-objectif (GA60, 82). À ce titre, elle n'a pas encore réellement à faire aux choses mêmes, ici aux textes pauliniens, mais plutôt à la façon que nous avons de nous y rapporter, au commerce que nous entretenons avec eux et plus exactement encore à la *relation* à travers laquelle nous les visons en première puis en seconde intention.

C'est parce que Heidegger ne veut pas réduire l'analyse phénoménologico-herméneutique des Épîtres à de pures considérations méthodologico-techniques qu'il prend soin de distinguer le se-référent au texte de l'interpréter (GA60, 82). Certes, ces deux aspects sont interdépendants, mais ils demeurent deux moments distincts du comprendre. Le premier est à dominante théorique ou réflexive, le second fait plus résolument signe vers la pratique herméneutique. Le premier temps consiste donc à séparer ce qui a été mal assemblé afin de le réassembler de façon adéquate. Qu'est-ce à dire ? Dans le comprendre historico-objectif, le chercheur n'est pas à proprement parler coupé de son objet. Par exemple, le théologien historicisant n'est pas littéralement déconnecté des textes ou de la religion. Il entretient avec eux une certaine relation (*Bezug*). Mais c'est justement le type de relation qu'on trouve dans ce cas que conteste Heidegger. Il apparaît en effet que la relation du théologien historicisant à son objet est telle que « l'observateur n'est, lui, pas intégré au questionnement » ni « remis en question » (GA60, 82).

Si l'on ne peut guère reprocher au *Kulturprotestantismus* de faire de l'histoire le lieu de la théologie, on peut lui objecter que sa méthode, la méthode *historico-critique*, n'honore pas autant la critique qu'elle honore l'histoire. Cette critique ne doit pas seulement porter sur les objets de la théologie ; elle doit plus fondamentalement se retourner contre le théologien *in personam*. Le comprendre est un processus humain, profondément enraciné dans l'être même de celui qui comprend, au point qu'il pourrait presque être dit *affectif*. Par conséquent, il revient à celui qui prétend interpréter l'Écriture de commencer par se remettre lui-même en question, au sens d'une mise en question de son propre soi. Et ce, bien sûr, sans craindre d'ébranler ses *convictions*, qu'on parle de croyances religieuses, de principes philosophiques ou de certitudes quant à son être propre. Je dois, dit Augustin, « devenir une question pour moi-même », au point de parvenir à « vivre mon soi de manière vivante, car n'est que sur ce fond d'expérience, celui de l'ultime et de la plus plénière expérience de son propre soi que s'échafaude le connaître » (GA58, 62). À termes, l'objectif est de s'élever à cette forme particulièrement élaborée de comprendre qu'est le comprendre phénoménologique, un comprendre « déterminé à partir de l'accomplissement de l'observateur » (GA60, 82) ; forme supérieure et peut-être même suprême d'un comprendre qui se comprend lui-même en vue de mieux comprendre ce qu'il comprend. Heidegger s'efforce de déplier ce raisonnement et, ce faisant, est amené à distinguer entre deux aspects :

1) «*Premièrement*, le comprendre phénoménologique ne consiste pas en une intro-projection de ce qui est à comprendre – et qui, en fin de compte, n’a rien d’un objet – sur le contexte matériel» (GA60, 82). Le comprendre historico-objectif se livre, lui, à une telle projection. La description est juste en ce que la théologie historique suspend la compréhension de la proclamation à l’établissement de l’origine exacte des Épîtres pauliniennes et de leur contexte d’émergence. Cela revient bien à projeter au sein de sa propre discipline l’objet à comprendre sur le contexte matériel, c’est-à-dire à objectiver cet objet de manière à l’identifier en fonction des postulats de la science privilégiée. Par contraste, le comprendre phénoménologique fuit ce genre de processus qui objective l’objet tout en le gardant sous la main. La raison en est qu’il s’efforce de ne plus considérer l’objet comme un objet. En effet, il n’a plus besoin de sécuriser l’objet de sa recherche en le définissant comme objet, car il a tiré au clair le préconcept au moyen duquel il l’approche. Ainsi, le comprendre phénoménologique rompt le cercle qui, dans notre cas, enferme les Épîtres pauliniennes dans un va-et-vient entre Histoire et objet de l’Histoire, la première déterminant le second, qui reflète à son tour sa prétendue cohérence. La compréhension des écrits de Paul ne dépend en aucun cas d’une «Idée» qui aurait présidé au développement de la religiosité et dont il faudrait appréhender les nouvelles expressions à l’ère de la science historique.

2) «*Deuxièmement*, le comprendre phénoménologique ne possède *aucune* tendance à déterminer ultimement un tel domaine mais est au contraire soumis à la situation historique – dans la mesure où, pour le comprendre phénoménologique, la préconception est encore plus décisive que pour le comprendre historico-objectif» (GA60, 82). Entendons que le comprendre phénoménologique ne prétend pas se prononcer sur les questions touchant à la matérialité des sources. La «critique du contenu» (*Sachkritik*) ne lui est pas indifférente, mais il ne saurait se *fonder* sur ses hypothèses. La question de la valeur des textes testamentaires à titre de documents historiques n’est pas la préoccupation première du comprendre phénoménologique, car elle ne dit rien d’essentiel sur la situation des acteurs telle qu’elle est rapportée par tel ou tel récit. Lorsque Heidegger écrit que le comprendre phénoménologique est *soumis à la situation historique*, il ne signifie donc pas qu’il s’appuie sur les résultats de la *Sachkritik* précitée, mais qu’il s’origine dans l’historicité de la situation narrative elle-même.

L’important n’est pas de replacer Paul dans l’histoire du développement du christianisme, mais de replacer le développement du christianisme dans l’histoire de Paul. Développer une telle «approche» n’est pas donné à «n’importe quel sujet qui considère n’importe quel phénomène» (GA60, 82). Ne pas se laisser dicter ses préconcepts mais les édicter soi-même ne va pas de soi : il est plus facile de se faire conduire par les schèmes existants, quitte à les moduler lorsqu’ils ne donnent pas entière satisfaction. Par ailleurs, il est des manifestations qui résistent farouchement à la saisie pré-conceptuelle qui se déploie en leur direction. Dans ce cas, la difficulté est démultipliée et le préconcept peine à établir une relation avec son objet. Cela condamne-t-il pour autant toute possibilité de s’y référer? Heureusement non. Établissons plutôt qu’avec ce genre de phénomène qu’illustre la proclamation paulinienne, c’est au chercheur qu’il revient de redoubler d’effort et d’attention. En

1919, Heidegger lançait déjà « un “bas-les-pattes” à celui qui, ayant pénétré sur le terrain religieux, ne se sentirait point sur un sol authentique » (GA60, 305). Il avance désormais que la mise en place du préconcept adéquat dépend en grande partie d'une certaine « familiarité » ou d'une certaine « intimité avec le phénomène » (GA60, 82). Si l'on en croit les *Grundprobleme*, la familiarité ou l'intimité avec le phénomène se construit, se travaille, s'entretient et se développe (GA58, 185). Elle est le centre d'une démarche qui exige simultanément de se mettre en chemin, de partir sur les traces de la vie religieuse, de bâtir une relation spéciale avec elle, et de ressentir les effets de cet amour ou de cette passion qui circule entre le chercheur et son objet. Si cet amour est pré-donné dans la vie, s'il précède le comprendre phénoménologique et se transmet à lui lors de leur premier rapport, ou si, à l'inverse, c'est le comprendre phénoménologique qui l'engendre, apportant un supplément de passion dans la relation, cela reste une inconnue.

Qu'est-ce que cette passion qui motive le comprendre phénoménologique porte à accomplir ? La réponse est pour le moins inattendue : *l'amour nous pousse à procéder méthodiquement*. Mais comment ? Il faut, dit Heidegger, poser la détermination fondamentale de l'objet – le christianisme primitif – « de manière purement formelle » ; ce qui revient à attribuer « intentionnellement aux concepts une certaine labilité afin de ne sécuriser leur détermination qu'au cours de l'examen phénoménologique » (GA60, 82). Pourquoi attribuer de la labilité (*Labilität*) aux concepts ? Pour la même raison qu'on est censé laisser l'amant ou l'ami libre d'être ce qu'il veut être et de se montrer à nous tel qu'il est vraiment et non tel qu'on voudrait qu'il soit. Il s'agit donc pour ces concepts de regagner la mobilité qu'ils ont perdue dans le comprendre historico-objectif. Mais c'est également et conséquemment pour se mettre au niveau des phénomènes religieux eux-mêmes, fondamentalement instables, ou plutôt mouvants, fluctuants. En 1919, Heidegger établissait déjà la nécessité de « s'immerger dans la labilité des faits et de la connaissance des faits [...] jusqu'à ce que leur donation ne puisse plus être mésinterprétée » (GA56/57, 58). Il en est toujours question en 1920, désormais en lien plus direct avec la religion.

Les concepts devenus aussi labiles que les phénomènes, il devient enfin possible de parler de relation et non plus seulement de rapport. Un certain équilibre se fait jour, qui n'existait pas dans le comprendre historico-objectif, et qui permet de sécuriser les déterminations de la religiosité proto-chrétienne dans l'accomplissement même du comprendre phénoménologique (GA60, 82). Il n'y a de sécurisation légitime que dans l'accomplissement et par le sens d'accomplissement. Aucune sécurisation a priori ou a posteriori n'est admise, au risque d'entraîner une déconnexion immédiate d'avec l'objet. *Mettre en phase* le comprendre phénoménologique et la vie religieuse proto-chrétienne, tel est donc l'enjeu du propos heideggérien.

Lorsqu'on a procédé à la position formelle de la religiosité chrétienne par le biais de la réattribution aux concepts de leur labilité originelle, on retrouve les deux thèses énoncées dans le § 19 sous une forme légèrement différente : « 1. La religiosité proto-chrétienne est dans l'expérience de la vie facticielle. Corollaire : elle est véritablement cette expérience de la vie facticielle elle-même », et « 2. L'expérience de la vie facticielle est historique. Corollaire : l'expérience chrétienne vit le temps lui-même (où “vivre” est compris comme *verbum transitivum*) » (GA60, 82). On voit

au premier coup d'œil ce que la formalisation a changé. D'abord, la religiosité proto-chrétienne est replacée dans le contexte de sa facticité pure, libérée d'éventuelles déterminations qui ne seraient pas authentiques, comme celles qu'a parfois cherché à lui imposer une certaine théologie en jouant la carte de l'objectivation de certaines de ses dimensions. Ensuite, ce n'est plus la religiosité chrétienne qui vit la temporalité, mais l'expérience chrétienne de la vie qui vit le temps dans sa transitivité, qui l'habite et le constitue. Là encore, le but n'est pas d'abandonner la religiosité mais de revenir à son noyau expérientiel, contre certaines approches théologiques qui lui prêtent des déterminations qui ne se sont pas originellement les siennes. Heidegger dit bien qu'il ne s'agit pas de « "prouver" » ces thèses ; elles doivent au contraire « s'éprouver dans l'expérience phénoménologique elle-même » (GA60, 82–83).

3. Synthèse

^{183]} La fin du § 21 se présente simultanément comme une récapitulation et un ajustement du *scopus* herméneutique. Les déterminations fondamentales de la religiosité proto-chrétienne qui ont été dégagées auparavant indiquent que la « proclamation apostolique » est bien un phénomène principal susceptible de compréhension (GA60, 83).

Que ce phénomène se prête – non sans quelques résistances – à la compréhension phénoménologique n'implique pas que la partie soit gagnée d'avance. Pour schématiser, disons que la religiosité chrétienne se présente comme une cible. La proclamation en est le cœur. Ce cœur est entouré de plusieurs cercles concentriques qui représentent autant de catégories phénoménales qui, si elles s'originent dans la proclamation, sont de plus en plus dérivées au fur et à mesure qu'elles s'en éloignent. Pour le comprendre phénoménologique, la première difficulté est de viser juste, c'est-à-dire de viser au centre. Mais une seconde se rajoute : la cible en question est mobile. Elle n'est pas figée, mais en mouvement. C'est tout un monde qui bouge au rythme de la proclamation, dont les déplacements créent autant de secousses dans l'ensemble de cet univers. Conséquence : la tâche du comprendre phénoménologique est d'autant plus compliquée qu'il lui est demandé de saisir le phénomène de la proclamation sur le vif, c'est-à-dire par et dans son « accomplissement » (GA60, 83).

Cette difficulté conduit Heidegger à énoncer que l'expression « proclamation apostolique » est peut-être « une caractéristique [encore] trop large du phénomène » que le comprendre phénoménologique doit viser (GA60, 83). En effet, dans *apostolische Verkündigung* résonnent bien des choses qui ne sont pas forcément rattachées à la situation de Paul ou qui ne s'y rapportent que lointainement. On a vu par exemple que le terme *Verkündigung* traduit aussi bien la prédication que la proclamation. La première est certes la conséquence de la seconde ; mais force est de constater qu'elle pousse le comprendre dans la voie historico-objective étant donné qu'elle invite presque systématiquement à comparer des *styles* de prédication. C'est

le cas chez le jeune Bultmann, qui s'est appliqué à relever les parallèles entre le discours paulinien et la diatribe cynico-stoïcienne.

Quelle est donc la meilleure façon de cerner le sens de la proclamation apostolique ? Est-ce d'en parler le moins possible ? C'est en tout cas de ne pas en parler à tort et à travers et ne négliger, ni la multiplicité de sens inscrite dans un même graphème, ni les autres graphèmes qui la signifient. Pas de phénoménologie négative, donc, qui consisterait à ne dire de la proclamation que ce qu'elle n'est pas ; mais une phénoménologie positive, qui se charge d'en parler plus *concrètement*, en pistant l'ensemble de ses traces, des plus flagrantes aux plus discrètes.

Heidegger réitère alors l'idée selon laquelle l'épistolarité, soit le mode d'expression du témoignage paulinien quant à sa situation et à celle du christianisme primitif, est une chance et un guide sûr (GA60, 83). Rappelons cependant qu'elle ne l'est qu'à respecter la déconstruction de l'approche historico-objective du caractère épistolaire comme simple interrogation critique sur la constitution du canon et sur le rôle qu'ont pu jouer d'autres littératures religieuses et philosophiques dans celle-ci. Il faut éviter à tout prix « d'isoler le caractère épistolaire » de la situation qui lui a donné naissance et empêcher que ne soient « importées dans le problème les questions ayant trait au style littéraire » (GA60, 83). La position de Heidegger est plutôt subtile. Comment tenir ensemble ce mot d'ordre et l'affirmation selon laquelle la phénoménologie profite de ce que les « Épîtres pauliniennes présentent en tant que sources un caractère bien plus immédiat que les Évangiles composés ultérieurement » (GA60, 83) ? Ne faut-il pas établir la date de rédaction tardive des Évangiles pour renforcer le caractère supérieur des Épîtres pauliniennes en termes d'intensité vécue ? Heidegger répondrait que cela n'est pas absolument nécessaire. Mais dans ce cas, pourquoi prendre la peine de souligner cette donnée historico-critique et, plus encore, de s'appuyer plus ou moins discrètement sur elle ? Reconnaissons à nouveau, peut-être contre Heidegger, que la méthode historico-critique ouvre des chemins que la phénoménologie herméneutique seule ne serait probablement pas en mesure de repérer.

Certes, la saisie phénoménologico-herméneutique de la question de la religiosité proto-chrétienne marque une inversion des priorités : l'analyse littéraire devient seconde ou « secondaire » par rapport à l'étude de la situation (GA60, 83). Mais ce renversement stratégique n'est techniquement possible qu'en tant que la théologie libérale protestante a préalablement *découvert* qu'il y avait une situation *proprement* paulinienne. Si cette découverte repose initialement sur l'approche du *Was* et non pas directement sur celle du *Wie*, elle demeure la condition historique de possibilité d'une phénoménologie herméneutique de la proclamation apostolique-paulinienne dans son comment. Pour comprendre que le « style épistolaire lui-même est l'expression du rédacteur et de sa situation » (GA60, 83), il faut avoir vu que le rédacteur possède son propre style, qui se distingue des autres, ce qui n'est possible que par la connaissance de l'histoire et de la littérature proto-chrétiennes. Cela n'enlève rien à l'originalité de la démarche phénoménologico-herméneutique. Loin de s'en tenir aux résultats de l'exégèse libérale, Heidegger sait s'en servir comme d'un tremplin et n'hésite pas à les contester radicalement lorsqu'il le faut.

Tentons d'en faire la démonstration. Soit le cas de la « classification schématique des Épîtres » pauliniennes (GA60, 83). Heidegger entend se débarrasser de cette façon d'approcher les textes pauliniens, car la question de la véracité y a manifestement pris le pas sur l'étude de la situation. Avec un peu de bon sens, tout le monde reconnaîtra que, si elles sont parfois matériellement liées les unes aux autres, les Épîtres de Paul constituent chacune un texte spécifique. Faut-il pour autant se servir de ce constat pour les cataloguer selon leur degré d'authenticité, leur mode de composition, leur date de rédaction, etc. ? En opérant ainsi, ne prend-on pas le risque de perdre de vue le caractère concret de ce qu'elles relatent et de ce qu'elles énoncent ? Gardons-nous de privilégier l'histoire des effets (*Wirkungsgeschichte*) au détriment des effets de l'histoire (*Geschichtswirkung*) ou, plus simplement, de l'efficience (*Wirkung*) elle-même.

Heidegger prend un dernier exemple qui, visiblement, est encore une référence voilée aux travaux de Baur. Certes, Rm et Ga sont « beaucoup plus riches en contenu dogmatique que 1 Thessaloniens » (GA60, 83). Mais ce n'est pas une raison pour se désintéresser de cette dernière et encore moins pour prétendre qu'elle brouille le *Paulus-Bild*. Pour Baur, on l'a vu, le critère d'authenticité se résume à la présence de la doctrine de la justification ; ce qui le conduit à ne conserver que Rm, Ga, 1 et 2 Co. Heidegger ne dit pas que cette présence est à négliger. La doctrine de la justification est une composante essentielle de la proclamation paulinienne. Cependant, on ne saurait faire reposer l'exégèse sur un critère dont les motivations originelles ne sont pas de comprendre Paul mais de corriger une tradition. De fait, l'introduction de Baur à son étude des Épîtres dites « authentiques » se présente essentiellement comme un exposé d'histoire du dogme.⁹⁴ Le théologien y discute abondamment de la formation du canon chez les Pères de l'Église, mais nulle part n'est évoquée la situation de Paul. C'est l'état de choses que Heidegger s'apprête justement à corriger.

§ 22. L'EXPLICATION (EN) ELLE-MÊME : ÉTAPES ET OBSTACLES

Le dernier paragraphe du chapitre est l'occasion d'approfondir ce qui était amorcé dans le précédent, à savoir une analyse minutieuse du protocole que le phénoménologue est censé suivre dans le traitement des phénomènes religieux tels qu'ils se rencontrent dans les textes pauliniens. Ici toutefois, Heidegger déplace sensiblement le curseur de la phase strictement préparatoire de l'explication à l'explication (en) elle-même, et ce bien que les écueils qui jalonnent la seconde l'oblige à faire régulièrement retour sur la première – étant entendu qu'il s'agit là de toute façon des deux faces d'une même pièce.

⁹⁴F. C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi* [1866–1867], pp. 275–279.

1. *Enracinement, élévation, restriction*

^[83] Pour commencer, il convient de se mettre au clair quant au « matériel » en fonction duquel s'accomplit l'explication phénoménologique (GA60, 83). Cette notion de *Material* doit enfin se voir attribuer un « sens méthodique précis » qui se laisse entendre dans la proposition suivante : l'explication phénoménologique se développe à partir d'un « matériel vécu » (*Erlebnismaterial*) et non d'un « matériel conceptuel » (*Begriffsmaterial*) (GA60, 83). Cette différence s'éclaire à la lumière d'un avertissement lancé dans une note de 1917 : « le matériel historico-dogmatique et le matériel proto-chrétien doivent être différenciés et analysés phénoménologiquement » (GA60, 323). À partir d'ici, deux démarches successives s'imposent à l'explication phénoménologique.

1) La première est la suivante : « En tant que le phénomène fondamental est l'expérience de la vie facticielle, derechef historique, la première chose consiste à déterminer le contexte du phénomène de façon historico-objective, pré-phénoménologiquement, comme situation historique, cependant à partir de motifs déjà phénoménologiques » (GA60, 83–84). On a vu que les déterminations fondamentales de la religiosité proto-chrétiennes ne se donnent pas d'emblée à l'examen comme phénoménologiques mais comme *historiques*. Il est impératif de respecter la primauté de ce mode de donation. Aussi la première approche du contexte – et non, donc, du phénomène – doit-elle être pour ainsi dire *pré-phénoménologique*. Qu'est-ce à dire ? Qu'elle doit s'efforcer de délimiter la situation historique sans détruire ni indiquer formellement quoi que ce soit. *Grosso modo*, cela revient à partir de l'examen *religionsgeschichtlich*. À une différence près cependant : si la situation doit être initialement déterminée selon ses paramètres historico-objectifs, la méthode, elle, ne doit pas être entraînée selon des intérêts identiques. La nature historico-objective de la situation saisie au premier regard *n'implique en aucun cas* l'instauration d'une explication de nature historico-objective. Il ne doit pas y avoir en la matière de rapport de cause à effet, car on a vu qu'une fois le comprendre historico-objectif installé, il devient très difficile d'en sortir. Si l'on parvient à s'approcher dans un premier temps de la situation de Paul selon ses paramètres historico-objectifs tout en motivant cette approche primordiale dans la raison phénoménologique, alors il devient possible de tirer le meilleur du matériel *religionsgeschichtlich* sans se laisser influencer par le type d'explication qui lui correspond. L'objectivité de la situation ne doit pas être prétexte à son objectivation. On pourrait aller jusqu'à dire que le comprendre objectivant ne respecte pas l'objectivité de la situation historique puisqu'en définitive, il cède à la tentation de réécrire cette situation selon des motifs qui lui sont propres et n'appartiennent donc plus à la situation. Ainsi Baur, qui concentre ses efforts sur les Épîtres à fort contenu dogmatique. C'est négliger le rapport de l'explication au matériel puisqu'on soumet arbitrairement celui-ci à celle-là.

2) A contrario, Heidegger entend reconquérir « l'accomplissement de la situation historique du phénomène » (GA60, 84). C'est précisément là qu'on en vient à déborder son objectivité. Comment faire concrètement pour retrouver cet accomplissement ? Cinq étapes sont décrites succinctement :

a) Première étape : « caractériser la multiplicité de ce qui peut se rencontrer dans la situation – en l'occurrence de telle manière que rien ne soit encore décidé à propos de sa cohésion authentique (en bref : articulation de la multiplicité situationnelle) » (GA60, 84). Comme dans la variation, l'objectif est de multiplier les perspectives afin de repérer les différentes dimensions qui s'entrelacent dans la situation pour lui donner le visage qu'on lui connaît. À ce stade, on ne se prononce pas encore sur la cohésion de ces dimensions ; on se contente de pointer leur connexion. On tente d'isoler les premières pièces du puzzle.

b) Deuxième étape : « découvrir la “situation accentuante” » (GA60, 84). Il est demandé de trouver par exemple comment, dans l'articulation des trois visages de la *Lebenswelt* paulinienne, la *Selbstwelt* prend l'ascendant sur l'*Umwelt* et la *Mitwelt*. La diversité situationnelle constatée indique qu'il y a au sein même de la macro-situation différentes micro-situations qui se rapportent les unes aux autres et s'influencent. Au phénoménologue la tâche de retrouver celle qui donne le ton, c'est-à-dire celle qui imprime à l'expérience de la vie facticielle sa tendance la plus propre. S'esquisse alors le motif dominant du puzzle.

c) Troisième étape : « dégager le sens primaire ou “archontique” (dominant) de la situation accentuante » (GA60, 84). Est inaugurée la pénétration dans le *sens* de la situation. On a retrouvé des fragments de situation et on les a disposés de telle manière que ce n'est plus seulement un puzzle qu'on a sous les yeux, mais l'image qu'il reproduit.

d) Quatrième étape : dépasser le sens archontique de la situation pour « accéder à la cohésion du phénomène » (GA60, 84). Le phénomène étant ce qui est en tant que sens, c'est une façon d'interpréter la situation à l'aune de ce qui l'accroche et lui confère sa cohésion, c'est-à-dire la vie du soi. On trouve confirmation de cette lecture dans les *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, où l'accession à la cohésion du phénomène signifie la mise en lumière du sens d'être du « je suis » et de sa fonction motrice et unificatrice pour la situation (GA9, 10). Il apparaît alors qu'au cœur de l'image précitée se trouve une personne qui anime littéralement le tableau.

e) Cinquième et dernière étape : reparcourir le chemin accompli sous le signe du comprendre appropriant (GA60, 84). À ce stade, il n'est plus question de dévisager l'objet, de s'en tenir au constat de sa présence et de scruter la situation avec minutie. Jusque-là, nous étions encore dans un « comprendre intermédiaire », entre le pré-comprendre et le comprendre. Désormais, le *Verstehen selbst* doit s'activer.

Les cinq étapes détaillées dessinent un parcours schématique. Des précautions méthodiques sont à respecter pour obtenir les résultats escomptés. Le comprendre phénoménologique doit fonctionner à plein, mais il doit surtout fonctionner intelligemment. À ce titre, il a tout intérêt à s'imposer deux « restrictions » majeures.

1) La *première* : « Le comportement fondamental de l'expérience personnelle de la vie de l'examineur (phénoménologue) doit être mis hors-circuit » (GA60, 84). On trouve ici un écho aux avertissements lancés dans le chapitre sur l'indication formelle. Insistons toutefois sur le fait que l'*Ausschaltung* commandée par Heidegger n'a qu'un lien très limité aux *Ausschaltungen* mises en œuvre par Husserl dans les §§ 56 à 62 des *Ideen I*. Husserl fait en sorte que « tombent sous le coup de la mise hors circuit toutes les sciences de la nature et de l'esprit, avec l'ensemble

des connaissances qu'elles ont accumulées, en tant précisément que ces sciences requièrent l'attitude naturelle» (*Ideen I*, 108). Comme on le sait, l'objectif est de faire ressortir le moi pur, invariable et nécessaire. L'herméneutique heideggérienne s'installe et travaille quant à elle dans le « moi historique » (GA60, 336). On conviendra que c'est autre chose. La mise hors circuit du comportement du phénoménologue à laquelle aspire Heidegger s'apparente ainsi à un déplacement du paradigme husserlien. Une autre interprétation de cette *Ausschaltung* consiste à en souligner l'aspect libérateur : « sa fonction positive est de délimiter la sphère du compréhensible » (GA58, 250). Restriction rime avec libération. La restriction ne se donne pas comme une limite mais comme l'expression de la rigueur méthodique. Ainsi, la mise hors circuit ne s'opère pas selon un « diktat méthodique » unilatéral, mais se présente comme le « combat » continu de l'« accomplissement du philosophe contre sa propre ruine facticielle » (GA61, 153). Dans cet esprit, remarquons que le rôle premier du propos heideggérien n'est pas d'enjoindre le phénoménologue de la religion à lutter contre ses propres croyances religieuses. Bien sûr, celles-ci ne sauraient interférer de façon indue dans l'analyse. Mais à y regarder de près, elles ne s'avèrent pas plus dangereuses que les tendances du philosophe à objectiver et à totaliser la moindre chose qui se montre dans son horizon.

2) Le risque majeur provient donc du philosophe en tant qu'il se sait placé à l'extérieur de la vie religieuse et tenté de lui imposer des interprétations sur la base de déterminations qui ne seraient pas tirées de la vie facticielle religieuse elle-même, mais d'un comportement aux visées scientifiques. Ce risque sera d'autant mieux jugulé qu'on respectera une *seconde* précaution : « La considération vise les phénomènes historiques, mais n'implique pas encore ce qui est décisif. On peut remarquer que l'explication s'aiguise toujours plus d'étape en étape, devient toujours plus individuelle, se rapproche toujours plus de la facticité historique proprement dite. Cette série d'étapes ne devient compréhensible que si l'on se libère de la théorie des régions – [libération] inconditionnelle » (GA60, 84). Comme on le voit, cette précaution est elle-même double.

a) Le phénoménologue est d'abord invité à se tenir constamment au plus près de l'historicité de la situation. Faire mémoire de l'historicité est un parfait antidote aux excès de théorétisme. Viser l'historique, qui fuit par essence toute saisie, crée une difficulté salutaire, en l'occurrence une espèce de contretemps, qui empêche de se prononcer trop tôt et trop simplement quant aux éléments décisifs que la considération cherche à mettre au jour. En d'autres termes, la prise en compte de l'historicité nous renvoie ainsi continuellement et simultanément à la finitude du comprendre ainsi qu'à l'infinité de la tâche qui est la sienne.

b) Le phénoménologue est ensuite incité à se libérer de toute « théorie des régions » (*Regionentheorie*). Cette fois, il en va de la sauvegarde de ce qui est décisif, ou qui devrait se révéler tel au fur et à mesure que le comprendre progresse sur des bases assurées : l'aiguïsement du monde chrétien de la vie sur le monde propre de ses acteurs (GA58, 59–61). Or, pour être à même de voir et de comprendre cet aiguïsement, la notion de monde doit triompher de celle de région. Car en effet, le monde n'est clairement visible et compréhensible qu'en tant que tout con-

séquent ou complexe phénoménal. La théorie des régions doit être abolie car elle n'est qu'un signe, un vestige d'une théorie du comprendre prisonnière d'une ontologie de la nature. Or, la vie religieuse n'a rien de naturelle en ce sens.

Délivrée d'une conception de la vie facticielle religieuse comme région, le comprendre se penche plus sûrement sur la situation historique du christianisme primitif à partir de motifs authentiques et réinterprète les paramètres historico-objectifs de cette situation à l'aune du projet existentiel qui la motive originellement. C'est toute la difficulté que d'honorer les accentuations historico-objectives de l'histoire des religions sans en reprendre le schéma interprétatif. L'étape cruciale de cette délicate séparation est ce moment où il devient indispensable d'accomplir le « revirement » qui transforme la « connexion événementielle historico-objective en une situation *originellement* historique » (GA60, 84). Cette réorientation est nécessaire. Elle marque une avancée dans les « "étapes" authentiques du comprendre pur », elle conduit vers une « forme de saisie des vécus selon leur pertinence phénoménologique » (GA58, 138). Toutefois, cette percée rencontre trois grandes « difficultés » qu'il reste à détailler (GA60, 84).

2. Langage, empathie, explication

^[85] A) La première difficulté réside dans le « langage » au travers duquel le tournant précité peut et doit être exprimé (GA60, 85). Ce n'est pas la première fois que nous croisons la question du langage sur notre route. Le langage est à double tranchant : il est susceptible de nous perdre comme de nous sauver. En tant que moyen d'expression du comprendre et de clarification de la situation, sa maîtrise est une préoccupation majeure de la phénoménologie herméneutique. L'enjeu premier : suspendre toute logique prédicative à une logique interrogative, préparer le passage de l'étude de la signification, essentiellement historico-objective, de la situation, à l'étude de sa signifiance, fondamentalement herméneutique. C'est que le « langage de la considération matérielle n'est pas originel » mais théorique et dérivé (GA60, 85). Il a donc à subir une certaine décontamination afin qu'émerge la « conceptualité plus originelle » qui sourd au fond de l'expérience de la vie facticielle (GA60, 85). Puisqu'il est incontestable que la conceptualité matérielle dérive de la conceptualité originelle, le retour de la première à la seconde s'impose. On est toutefois en droit de se demander si un tel retour suffit. En effet, si la conceptualité originelle dont parle Heidegger est au fondement de la conceptualité matérielle qu'il cherche à détruire, ne doit-on pas soupçonner un vice au sein même de cette conceptualité originelle et s'abstenir d'y faire retour ? En réalité, la « conceptualité originelle » (*ursprüngliche Begrifflichkeit*) est bien lésée par une imperfection. Toutefois, celle-ci n'est pas imputable au langage lui-même mais à l'usage ruinant que nous tendons à en faire. L'argument peut sembler trivial, mais il a le mérite de montrer à quel point l'impératif d'une réduction du langage objectivant correspond à celui d'une destruction des concepts théorétiques profondément ancrés dans notre compréhension du monde et de nous-mêmes. Le risque, dit Heidegger, c'est « de se contenter

de reprendre des concepts évidents » là où on est en droit d'attendre du phénoménologue, non qu'il fasse *tabula rasa* de tous les concepts à sa disposition, mais qu'il les utilise avec la conscience de leur formation, de leur *Bildung* (GA60, 85).

D'ailleurs, le problème n'est pas seulement celui des systèmes contemporains, puisqu'il apparaît que la « question des concepts philosophiques n'a plus été posée depuis Socrate » (GA60, 85). Comprenons que le rôle de la « dialectique » dans la formation des concepts philosophiques a été perdu de vue ou bien, ce qui revient au même, a été gravement déformé (GA60, 85). Par paresse intellectuelle, et peut-être aussi par faiblesse existentielle, il fut décidé de laisser ces concepts se construire et se déterminer eux-mêmes, sans qu'il soit nécessaire de lutter pour leur caractérisation authentique. Or, il y a « originarité » et « non-originité » du « dialectique », c'est-à-dire de la force entraînant du processus de *Begriffsbildung* (GA60, 85). Ce qui fait pencher la balance d'un côté ou de l'autre, c'est l'effort déployé afin que les concepts que nous formons et employons ne deviennent jamais des créations incontrôlables, détachées des êtres que nous sommes et de leurs aspirations à la compréhension (GA58, 138). Heidegger prend l'exemple de l'habitude qu'ont pris certains philosophes de « définir la vie comme "irrationnelle" » (GA60, 85). Il objecte que cette définition est entièrement erronée, non car la vie n'aurait absolument rien à voir avec une telle définition, mais car ceux qui l'attestent ne sont « pas au clair quant au sens de l'irrationalité » (GA60, 85). La raison en est qu'ils n'ont jamais « accompli la connexion de sens indiquée » par cette définition (GA60, 85).

L'attitude que j'adopte vis-à-vis des phénomènes et l'expérience que j'en fais déterminent les concepts que je forme pour m'y rattacher. C'est donc peu dire qu'il est vital que les concepts que j'emploie afin d'exprimer le sens du phénomène – sa *ratio essendi* – fassent état de la connexion d'accomplissement (*Vollzugszusammenhang*) à travers laquelle je me relie à lui et le comprends effectivement (GA60, 85). La formation des concepts philosophiques n'est pas seulement l'affaire des concepts, qui se développeraient, se modifieraient et s'influenceraient les uns les autres dans un huis clos dialectique dont le philosophe ne ferait que récolter les fruits. Elle tient à l'inverse dans la mise en lumière de cette relation vivante que nous entretenons avec les concepts ; relation dont la thématisation appelle cette diaherméneutique qui renverse le comprendre historico-objectif en même temps qu'elle fait venir le phénomène à l'expression (GA58, 262–263).

B) Passer de la dimension historico-objective à la dimension proprement historique de la situation engendre une seconde difficulté. Celle-ci ressortit à la problématique de l'*Einfühlung* ou « empathie » (GA60, 85). Le danger de l'*Einfühlung* résonne dans sa traduction française. C'est celui du *pathos*, d'une affection poussant à abolir l'écart pourtant crucial devant demeurer entre la situation et son explication-interprétation. Philosophes et théologiens pensent qu'ils ne se protègent jamais mieux des dangers de l'*Einfühlung* qu'en l'intégrant dans une épistémologie, au titre d'étape primitive de la prise de connaissance – étape devant être affirmée, niée puis dépassée dans une série d'opérations logiques toujours plus complexes et plus pures. Cette attitude ne résout pourtant rien en tant que le « motif du problème de l'empathie n'a absolument rien d'épistémologique » (GA60, 85). Le contexte de la phénoménologie de la religion invite à développer une approche absolument non-

cognitive de l'*Einführung*. L'empathie n'est pas un phénomène psychologique qui se manifesterait lors d'une prise de connaissance. «L'empathie», dit Heidegger, «advient dans l'expérience de la vie facticielle», elle est le fait de cette vie facticielle dans son être même (GA60, 85). Or, cet être est *Mitsein*, être auprès des choses, être avec les choses du monde. L'empathie est partie intégrante de notre être-au-monde. Toutefois, ce constat ne résout pas la question de savoir comment traiter cette *Einführung* originelle. N'avons-nous d'autre choix que de la subir? Cette épreuve est sans conteste inévitable. Mais nous dispense-t-elle d'en poursuivre la structure interne dans l'espoir de favoriser la compréhension? Certainement pas. D'après les *Grundprobleme*, l'empathie peut se définir comme un «co-accomplissement» (*Mit-vollzug*) donné dans la signifiante de tout acte vivant spécifique (GA58, 197). Qu'est-ce à dire? Premièrement que la présence de l'empathie entraîne invariablement celle d'une «signifiante» (*Bedeutsamkeit*) correspondante. Deuxièmement que cette signifiante se distingue par son *Mit-Charakter* (GA58, 197). Se référer au caractère *sympathique* (GA58, 143) de l'empathie va servir à mieux cerner l'aiguïssement de l'expérience de la vie facticielle sur la pierre du soi. Comment exactement? En faisant du «caractère d'avec» (*Mit-Charakter*) le critère de discrimination entre l'étranger et le propre, l'autre et le soi dans l'expérience même du comprendre (GA58, 198). La saisie phénoménologico-herméneutique de l'empathie vient renforcer notre capacité de discernement. Grâce à elle, nous devrions être capables de faire la part des choses, de voir ce qui, au sein de l'expérience paulinienne, relève de sa propre compréhension, de la nôtre, ou d'une compréhension commune. Plus fondamentalement, elle nous amène à reconnaître que ce que nous touchons dans le vécu paulinien est essentiellement le *sens* de ce vécu dans son *comment*.

En définitive, on peut se demander si l'*Einführung* maîtrisée à laquelle appelle Heidegger ne rejoint pas en partie celle revendiquée par Gunkel dans sa thèse d'habilitation consacrée à Paul. L'introduction à la seconde édition déroule une ligne méthodologique ingénieuse pour suivre, décrire et expliquer l'*Erlebnis* extraordinaire de l'Esprit chez les proto-chrétiens et particulièrement chez Paul. Gunkel note que la compréhension de ce genre d'«expérience vécue immédiate» exige la capacité de faire par empathie l'expérience «des états internes des pneumaticiens, fût-ce de façon fort éloignée».⁹⁵ Cette proposition semble se conjuguer très mal avec la conception heideggérienne de l'empathie en tant qu'elle prône visiblement une répétition qui dépasse l'idée d'un être-avec permettant d'éclairer le sens de l'expérience dans son *comment*. Ne commettons cependant pas l'erreur de lire Gunkel littéralement, car l'empathie qu'il vise met un point d'honneur à «distinguer strictement l'*Erlebnis* du pneumaticien [...] de l'interprétation qu'elle reçoit».⁹⁶

On ne doute pas que cette distinction fut précieuse pour Heidegger. En tout cas, elle justifie l'introduction de la question de la tradition à cet endroit précis de sa réflexion: le problème de l'empathie, «phénomène originel-historique, ne peut être

⁹⁵ H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes* [1899], p. vii.

⁹⁶ *Ibid.*, p. ix.

résolu sans recourir au phénomène de la *tradition* en son sens originel » (GA60, 85). Or, l'interprétation de l'*Erlebnis* dont parle Gunkel est l'autre face de la Tradition ou la tradition en son sens dérivé, procédant de la Tradition en son sens originel ou proclamation. L'équivocité de la tradition doit ainsi être mise en avant pour montrer qu'il n'y a d'empathie légitime que pour la tradition instituante – restitution de l'expérience de la proclamation en son *Wie* – et non pour la tradition instituée – reconfiguration de l'expérience de la proclamation en son *Was*.

C) La prise en compte du phénomène de la tradition appelle enfin une reprise explicite de la question de l'« explication elle-même », sans quoi l'accomplissement de la compréhension risque de rejoindre trop facilement celui de l'interprétation au sens défini dans les dernières lignes (GA60, 86). Cette idée, Heidegger l'introduit en expliquant qu'« à travers l'achèvement de l'explication, l'expliqué ou l'explicité devient en apparence indépendant, délié de l'accomplissement » (GA60, 86). En cherchant à appréhender philosophiquement le phénomène de l'empathie, nous sommes tentés de détacher le résultat de l'explication de la manière dont elle est censée s'accomplir, c'est-à-dire conformément au sens de l'expérience vécue qui est explicitée. Il y a pourtant lieu de douter que la véritable indépendance de l'explication ne se mesurerait qu'à l'aune de sa capacité d'auto-fondation. Elle se juge aussi à la manière dont elle pose son propre accomplissement parallèlement à celui de l'expérience qu'elle explique. Autrement dit, l'explication n'a pas à se fondre dans l'expérience – sous peine de ne plus voir que son *Was* –, mais n'a pas non plus à s'en éloigner – au risque de perdre de vue le *Wie* de cette expérience comme le sien propre. Si elle agissait ainsi, elle deviendrait inévitablement une *abstraction* dangereuse, puisqu'elle finirait par isoler indûment une partie de l'expérience au détriment de son tout. Elle régionaliserait là où on attend d'elle qu'elle se délivre de toute ontologie formelle et matérielle afin de retrouver une ontologie fondamentale.

L'explication théorétique est une machine à abstraire, qui ne pose jamais la question du « passage du *fundamentum abstractionis* à l'abstraire » mais préfère ne retenir que le résultat, c'est-à-dire ce qui est abstrait, dans ce qu'il nous livre comme détermination soi-disant capitale (GA60, 86). À l'inverse, l'explication phénoménologico-herméneutique co-expérimente le passage précité et, pour ainsi dire, le retient (GA60, 86). C'est ainsi qu'elle redonne toute leur valeur aux « moments de sens » qui ne sont pas considérés dans l'explication théorétique et, quoiqu'elle soit incapable de tous les englober comme tels, compte toujours avec le fait qu'ils participent autant que les autres à la co-détermination de la direction de sens fondamentale de l'expérience (GA60, 86). L'impossibilité d'une explication intégrale du sens de l'expérience n'implique donc pas l'impossibilité d'une explication partant de l'intégralité de ce même sens.

SCRIPTA AD §§ 17–22

Les annexes au chapitre précisent un certain nombre de points abordés dans ce qui précède en même temps qu'elles ouvrent de nouvelles pistes de réflexion. Indiquons d'emblée qu'elles présentent une double particularité: 1) elles se composent de remarques assez décousues qui en font des pièces très difficiles à commenter ; 2) elles complètent avantageusement ce qui a été dit en ce qu'elles se positionnent plus clairement qu'auparavant aux portes des textes mêmes – ce qui sert aussi bien à préparer les analyses décisives des chapitres suivants.

I. «Dialectique» et «développement» dans la pensée paulinienne [Ad § 17]

^[128] La phénoménologie herméneutique de la religion doit s'imposer à terme comme la *nec plus ultra* de la philosophie de la religion. À ce titre, il lui incombe en particulier d'examiner l'«expérience religieuse – son sens et dans quelle mesure elle a des effets concrets», mais aussi comment elle est susceptible d'«explication» – «authentique» ou «conduite par un schème artificiel de mise en ordre», «dogmatique» ou «pré-dogmatique» (GA60, 128). Et cela qu'on parle d'auto-explication comme d'hétéro-explication de l'expérience religieuse. Pour s'y retrouver et ne pas risquer d'accorder plus de valeur à certaines de ses expressions au détriment d'autres, il convient d'abord de remarquer que «religiosité et religion grandissent au sein d'un monde ambiant de la vie facticielle, naissent du langage qui lui est propre» (GA60, 128). Ce langage se renouvelle, mais seulement de façon «limitée» (GA60, 128). Au lieu de s'attendre à des expressions toujours nouvelles et percutantes, il est donc préférable de considérer attentivement les structures du langage religieux existant. Pour le dire autrement, les «*structures explicatives*» doivent «être comprises dans l'orbe de la *destruction* et historiquement» (GA60, 129). Si le renouvellement du langage propre à l'expérience religieuse est limité, sa «fonction signifiante», elle, tend au contraire à s'accroître et à se diversifier toujours davantage (GA60, 128). Plutôt que d'innover constamment, le langage de l'expérience religieuse démontre à chaque occasion qui lui est donnée *comment faire sur le plan du sens du neuf avec de l'ancien*. Avant de revenir avec Heidegger sur cet argument à partir de la pensée paulinienne, finissons de détailler les implications méthodiques de l'explication en philosophie de la religion.

L'idée d'un renouvellement *limité* en étendue du langage propre à l'expérience et d'un renouvellement *illimité* de sa fonction signifiante n'est pleinement concevable qu'à faire porter l'explication sur les bons objets. Qu'est-ce à dire ? Principalement qu'il n'est pas de meilleur moyen d'approcher cette situation herméneutique «qu'en accentuant les expériences fondamentales et leurs préconceptions expérientielles», c'est-à-dire «*l'authentique dynamique de sens*» (GA60, 128). Or, ce genre d'approche est encore trop rare, pour ne pas dire inexistant. La philosophie de la

religion, à quelque époque qu'on la considère, s'est souvent déterminée à un extrême ou à un autre. Tantôt elle a cherché à tourner immédiatement cette dynamique en un système (Hegel) ; tantôt elle a violemment rejeté toute systématisation et indûment isolé les différents moments de cette dynamique, se retrouvant contrainte de reconstruire pour ces phénomènes esseulés des connexions artificielles afin de maintenir un discours cohérent. Le juste milieu consiste à partir de l'« attitude religieuse » , qui est le vrai métronome *méthodique* de l'explication de l'expérience religieuse (GA60, 129). Ici encore, l'adjectif « méthodique » n'est pas pris au sens « technique », mais au sens proprement philosophique, connotant la compréhension du phénomène lui-même dans son originarité (GA60, 129).

Heidegger demande en fait que le chercheur de sens se mette à l'écoute de l'expérience religieuse. L'explication n'est pas uniquement chargée d'une « tâche "descriptive" » (GA60, 129). Il ne lui est pas seulement demandé de dire ce qu'elle voit, mais encore de distinguer entre les multiples voix qui se font entendre dans les manifestations de l'expérience religieuse. Ce qui implique de les avoir toutes dépliées et déployées, c'est-à-dire d'en avoir donné une « *explication* » (GA60, 129). Où la particule « ex » est en outre pensée « conformément à l'attitude et au domaine » religieux et renvoie à l'« accomplissement préconceptuel le plus simple et le plus originel », seul apte à fournir la « *direction fondamentale* de l'explication » (GA60, 129). Il n'est donc pas question de sortir du champ religieux mais de se hisser à son niveau et de confirmer qu'on a l'intention de s'y ancrer fermement. Tout ceci participe de la mise en place du comprendre. C'est en quelque sorte de son armement qu'il s'agit. On repense l'ensemble des structures conceptuelles disponibles afin que le langage du monde de la vie facticielle nous devienne accessible. L'explication revient ainsi à trouver le moyen adéquat de se dire l'expérience religieuse avant de la comprendre philosophiquement. Quant au bénéfice de cette opération, Heidegger le caractérise ainsi : « Désormais, on peut – et en réalité *il doit en être ainsi* – prendre un intérêt *dans* l'explication et s'intéresser directement et absolument à elle » (GA60, 129). Il est à peine nécessaire de souligner que cet intérêt n'est pas celui d'un *homo religiosus* mais d'un *homo hermeneuticus*. En d'autres termes, l'*explicandum* contraint l'*explicans* à mieux se comprendre, c'est-à-dire mieux comprendre comment il comprend devant ce qu'il comprend.

Revenons maintenant sur l'idée selon laquelle, si le langage propre à l'expérience religieuse n'a qu'une possibilité limitée de se renouveler, ce même langage détient cependant des possibilités quasi-infinies de signifier à partir de ses éléments existants. Pour l'illustrer, Heidegger prend Paul à témoin. Si l'Apôtre écrit en grec, il pense en juif – devenu chrétien. Il s'ensuit que la « structure conceptuelle expérimente un remaniement de l'intérieur, tandis que le cadre du langage devenu déchéant, lui, ne fait que se consolider » (GA60, 128). Dit autrement, le mot comme tel demeure malgré son obsolescence mais s'articule désormais suivant une expérience du sens tout autre que celle qui la déterminait jusqu'ici. Il faut assurément y voir un « paradoxe », puisqu'alors même que Paul veut transmettre un sens inédit, il se sert régulièrement d'un langage qui renvoie à un sens existant qui n'est pas celui qu'il s'astreint à dévoiler (GA60, 128). Comment éclairer ce paradoxe ? Non par une imperfection du langage à proprement parler, nous l'avons dit, mais par une limite

qui lui est inhérente et qui le rend incommensurable à l'expérience vive – même si celle-ci n'honore pas toujours sa primauté. La solution n'est alors pas de « remodeler » ce paradoxe en sorte de le dépouiller de sa nature de paradoxe, par exemple en tentant, comme s'y emploie la « systématique » – à travers laquelle il est de fait « aboli » – de reconduire tel ou tel terme à son modèle ou son archétype, mais de se montrer attentif à la « dialectique » du discours paulinien traduisant le « développement » de Paul (GA60, 128). Développement qui est tout à la fois celui de Paul en tant qu'être religieux et celui du langage religieux par le truchement duquel il déploie un monde.

D'après Ferdinand Hahn,⁹⁷ tous les remaniements que connaît le langage – au sens large, donc – paulinien ne sont pas à confondre. Il y a d'abord des *adaptations et des modifications*, qui permettent de relier son propos aux données concrètes de l'environnement. Il y a ensuite des *transformations*, soit des évolutions de langage et de représentations permettant de fournir une nouvelle explication d'un même état de choses. Il y a encore des *prolongements*, qui consistent à proposer une présentation réflexive plus précise et plus tranchante de certains thèmes déjà opératoires dans les religiosités préexistantes. S'exerce à partir d'ici le premier remaniement conséquent, les thèmes concernés faisant l'objet d'une *reprise pensée* au travers de laquelle le langage religieux peut se départir d'une partie de sa signification courante pour en adopter une autre. Il y a enfin les véritables *développements*, qui qualifient les mouvements par lesquels le langage religieux crée un décalage à l'intérieur de lui-même. Ce décalage amène avec lui un surplus de sens répondant à une situation nouvelle, suscitée par l'expérience du kérygme dans son « comment » plus encore que dans son « quoi ».

En théologie classique, ces distinctions se laissent souvent réinscrire dans le cadre d'une alternative plus tranchante : partir de l'idée que les éléments développés dans les Épîtres tardives se trouvent déjà en puissance dans les Épîtres précoces *ou bien* présupposer que ce qui est absent des Épîtres les plus anciennes n'est pas encore venu à l'idée de l'Apôtre. La formulation est commode dans la perspective de l'étude génétique d'une pensée, mais dit-elle par ailleurs quelque chose de décisif à propos du langage religieux ? Rien n'est moins sûr. Car force est de constater qu'elle fait silence quant à la diachronie interne du langage de l'expérience religieuse en elle-même. Pour une majorité d'interprètes, c'est le premier terme de l'alternative précitée qui prend le dessus. Si Heidegger ne discute pas cette opinion, il estime que ses prédécesseurs n'en ont pas fourni une *explication* correcte. Ils se sont presque toujours contentés de la justifier par des analyses strictement philologiques ou par des éléments de supranaturalisme. Or, pour Heidegger, ces types d'explication ne peuvent être que seconds, dérivés d'un type plus originel, à savoir l'explication *situationnelle*, dont l'esprit tient en ces quelques lignes :

« Il est juste de parler du caractère *occasionnel, contextuel et contingent* de la théologie de Paul. Elle est une réflexion faite *hic et nunc* [...] Ainsi, le centre d'unité de la pensée théologique de Paul est [...] de nature formelle : il est à chercher dans la manière dont

⁹⁷ F. Hahn, « Gibt es eine Entwicklung in den Aussagen über die Rechtfertigung bei Paulus? », *Evangelische Theologie*, 53, 1993, pp. 342–366, ici pp. 342–343 et pp. 365–366.

l'Apôtre fait de la théologie, dont il relit et définit certains points nodaux de la foi chrétienne primitive [...] La théologie de Paul est toujours *herméneutique* : elle veut comprendre et faire comprendre les richesses cachées dans le premier crédo chrétien et mettre en évidence ses implications [...] C'est un travail d'*intuslegere* qu'il entreprend, aidé par la communication épistolaire et guidé surtout par un critère herméneutique bien précis, qui est le caractère décisif et définitif de l'action de Dieu en Christ, autrement dit la perspective de l'*eschaton* qui s'est fait connaître aux croyants : maintenant, le temps est arrivé à sa plénitude (Ga 4, 4)». ⁹⁸

Seul ce caractère herméneutique de la pensée paulinienne peut expliquer ce qu'on a appelé son *développement* ; un mot qui certes prête à confusion, mais qui est peut-être la moins mauvaise traduction de la manière dont Paul épouse les courbes de la temporalité trépidante et presque convulsive qui structure son existence d'être-devenu chrétien.

II. D'une compréhension primordiale de la religiosité proto-chrétienne et des ambiguïtés du recours à l'histoire [Ad §§ 18–19]

[¹²⁹] Le phénoménologue de la religion est confronté à la « prédication apostolique » de Paul et s'assigne la tâche de la « comprendre phénoménologiquement » (GA60, 129). Pour ce faire, il lui faut effectuer un geste à la fois méthodique et existentiel, qui revient à *décider de s'affronter à la religiosité proto-chrétienne le plus directement possible et à faire de ce face-à-face une affaire personnelle*. Tout commence par une opération de *reconnaissance*. Reconnaître implique d'abord de scruter ce qui apparaît à l'horizon. Reconnaître signifie ensuite se laisser interpellé par la manifestation vue ou entendue. Cette prise de contact, qui se situe en deçà de toute prise de connaissance, est ce qu'on peut appeler la *compréhension primordiale* de l'objet de la phénoménologie de la religion. Celle-ci n'a pas vocation à développer une compréhension intégrale de cet objet, encore moins à en proposer une compréhension finale. Elle ouvre la voie au comprendre, inaugure le long chemin de l'interprétation. À partir de là, il devient possible de s'orienter vers les « connexions de sens décisives de la vie chrétienne » (GA60, 129). Comment la prédication s'enracine-t-elle dans la proclamation ? En quel sens les éléments de doctrine viennent-ils soutenir et illustrer cette dernière ? À quel titre l'admonestation est-elle un type particulier de prédication se plaçant sur le terrain de l'affection ? En quoi les notions de prédication, de proclamation, de doctrine et d'admonestation trouvent-elles leur motivation originelle dans le phénomène de la vocation ? Autant de questions que la compréhension primordiale permet de *se* formuler, car elle a préalablement créé une certaine familiarité avec la toile phénoménale qui est la leur.

⁹⁸ G. Barbaglio, « Les lettres de Paul : contexte de création et modalité de communication de sa théologie », in A. Dettwiler et al. (éds.), *Paul, une théologie en construction*, p. 88 et p. 94.

Cette familiarité n'implique pas que la vie religieuse se livre à nous sans résistance et dans une parfaite clarté. Elle dit seulement qu'une communication avec la religiosité sur un mode phénoménologique est possible. La compréhension primordiale a quelque chose de « brut », qui ne traduit pourtant qu'une façon de prendre les questions à bras-le-corps, de retourner auprès des choses avec la ferme intention de leur prêter l'attention qu'elles méritent (GA60, 129). Puisqu'elle n'est pas une prise de connaissance mais une prise de contact, son rôle exclut de « morceler » la vie religieuse en différents éléments puis de les attribuer à différentes branches d'une philosophie de la religion (GA60, 129). Comme si l'on pouvait prendre le phénomène de la prédication et dire : cet aspect stylistique relève de l'esthétique, cet aspect dialectique de la logique, cet aspect pratique de l'éthique, et cet aspect doxique d'une doctrine de la foi.

Dans le même ordre d'idée, ce rôle exclut également de ramener systématiquement les différents éléments de la vie religieuse au connu, comme si l'on pouvait, sans préjudice aucun, « mettre hors circuit » ce qui, pour des raisons historiques, culturelles et cultuelles, « nous est aujourd'hui étranger » dans la religiosité proto-chrétienne et ce qui en constitue le cœur : la prédication-proclamation (GA60, 129). Ce serait la disloquer, rompre son unicité, laisser sa teneur de sens se disperser et se perdre. Ce genre de démarche est caractéristique d'une philosophie de la religion d'inspiration néo-kantienne qui panacherait les vues de Windelband et celles d'Otto contre lesquelles notre philosophe s'inscrit en faux. Rappelons à cet endroit la note de 1919 expliquant qu'une approche de la vie religieuse se voulant « authentique et méthodique » doit prendre garde à ne pas se laisser « tromper par l'analogie avec le théorétique et avec la constitution de l'objet de la connaissance » (GA60, 305).

Cette *analogie* est ce contre quoi Heidegger nous met à nouveau en garde comme ce à quoi il cherche une alternative crédible lorsqu'il répète qu'il faut s'interdire de faire de l'objet de la considération un « cas » particulier, un « avatar de la conscience religieuse en général » (GA60, 129). Faire du *Bewusstsein überhaupt* – « critère dont l'origine est totalement problématique » – le levier de l'interprétation de la religiosité proto-chrétienne, c'est à coup sûr déposséder cette dernière de tout ce qui la rend unique (GA60, 129). Alors en effet, cette religiosité n'est plus *être* mais empreinte d'un *devoir-être* dont la nécessité univoque est recherchée au sein d'un royaume de valeurs prétendument supra-temporelles. L'antidote réside dans la mise en avant – et ce dès ce que nous avons appelé la compréhension primordiale – de la dimension *historique* de la vie facticielle religieuse : « *La vie historique en tant que telle* ne se laisse pas démanteler en une multiplicité non-authentique de choses qui pourraient dès lors s'étudier exhaustivement ; et à vrai dire, le sens de notre objet particulier proteste contre cela » (GA60, 130). Non seulement l'historicité profonde, inamovible de la religiosité proto-chrétienne interdit de la traiter comme un assemblage de choses manipulables à souhait, mais le « sens » même de cette religiosité résiste à ce genre d'appréhension (GA60, 130). Il *proteste (protestiert)* en deux sens au moins : 1) courant : la religiosité proto-chrétienne dit tout haut qu'elle est un tout indivis et qu'on ne saurait toucher l'une de ses parties sans affecter le tout ; 2) ancien : elle exprime avec force la véracité de son existence, le fait qu'elle ne soit pas une image, une idée ou une représentation, mais bien une somme d'expériences

historiquement vécues. Cependant, il y a débat à propos de cette qualité historique. C'est une chose de se démarquer de la philosophie de la religion d'inspiration néo-kantienne et de ses interprétations idéalistes ; c'en est une autre de se ruer sur les méthodes de facture soi-disant historique.

« On » pourrait dire (GA60, 130) : 1) adoptons la méthode *religionsgeschichtlich*, qui se veut proche des phénomènes eux-mêmes, plus exactement des faits à partir desquels le christianisme primitif s'est constitué ; 2) grâce à cette méthode, intégrons l'objet de la philosophie de la religion, la religiosité proto-chrétienne, dans un « cadre historico-religieux général » englobant à la fois judaïsmes ancien et tardif, religions orientales, gnosés diverses et variées, mystères et philosophies hellénico-hellénistiques, rhétorique et droit romains, etc. ; 3) ainsi positionnés, nous éclairons l'objet au mieux. D'abord en le replaçant dans ses « contextes d'émergence » (GA60, 130) : le christianisme est d'une certaine manière une excroissance du judaïsme – Paul en est le meilleur exemple –, il est apparu en des lieux empreints de nombreux types de religiosités, il a dû d'emblée s'inscrire dans un contexte d'habitudes politiques, culturelles et culturelles complexes, etc. Ensuite en réévaluant à la lumière de cette constellation de contextes historiques les « motifs de son développement » (GA60, 130) : comment la communauté originelle s'est organisée, pourquoi la doctrine a pris telle direction, etc. Pour Heidegger, cela s'apparente néanmoins à une « interprétation d'ensemble des temps anciens » qui s'éloigne de la compréhension ciblée ou spéciale de l'*Urchristentum* (GA60, 130). C'est peu ou prou le reproche que Harnack adressait à Gunkel. En déclarant vouloir non pas seulement apprendre à connaître les grands traits de l'apparition historique du christianisme, mais en acquérir une image « totale », ⁹⁹ ce dernier rejoint les grands projets synthétisants et totalisants de son temps. Par là il se conforme à l'attitude scientifique au lieu d'être fidèle à la vie de ses objets. Ces derniers sont vus comme morts et enterrés ; ils sont du moins derrière nous, au sens où ils n'ont qu'un passé et pas d'avenir. Heidegger n'envisage pas *a contrario* de ressusciter le christianisme primitif. Il entend seulement *rejouer la scène au sein du processus du comprendre*.

Cette discussion est une nouvelle occasion de pointer comment l'histoire des religions, par son mélange des genres, ses insuffisances méthodiques et ses attitudes ambiguës, se rend responsable de « difficultés principielles » (GA60, 130), la première étant ce paradoxe consistant à se mettre dans les meilleures conditions qui soient pour dévoiler son objet et à en barrer l'accès par le même moyen : le recours à l'histoire. Puisque l'annexe est consacrée à Paul, examinons brièvement l'analyse gunkelienne de la christologie paulinienne pour en faire à nouveau la démonstration. Dans *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, ¹⁰⁰ elle part du constat suivant lequel les Épîtres témoignent d'un énorme « enthousiasme » de Paul pour le Christ. L'Apôtre identifie sa vie à la sienne ; il en fait le *nexus* absolu de sa « doctrine ». Dès lors, il convient de s'interroger. Comment expliquer cette concentration ? Est-elle le résultat d'une réflexion philosophique ou d'une spéculation ? Ce n'est pas l'avis de Gunkel, qui avance alors que si elle existait pour lui

⁹⁹ H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* [1903], p. 13.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 89–91. Les lignes suivantes renvoient toutes à ces pages de l'étude.

comme une réalité à ce point tangible, l'image que Paul avait du Christ devait être une image héritée ou du moins préparée par les religions précédentes. L'Apôtre aurait construit son « image du Christ » (*Christusbild*) à partir de différents modèles avant d'en faire la grille de lecture de la totalité des événements. Sous l'influence d'une certaine forme de psychologie des peuples, Gunkel nie ainsi que la christologie paulinienne soit la résultante d'une « expérience propre » (*Selbst-Erfahrung*). Pour le montrer, il s'évertue à trouver des « parallèles », terme-clé de sa méthodologie. Si quelque chose nous apparaît comme une création de Paul, c'est que nous n'en avons pas (encore) retrouvé l'origine. La possibilité d'une christologie inédite, édifiée à partir de ressources propres, n'est pas même envisagée. Certes, l'Apôtre a personnellement animé la synthèse des sources à laquelle il s'est livré. Mais les parallèles *religionsgeschichtlich* ne mentent pas : il fut inspiré de manière déterminante par des représentations qui n'étaient pas originellement les siennes. L'expérience vécue de Paul est donc personnelle au sens psychologique, mais elle ne peut l'être au sens historique. Gunkel travaille-t-il avec un authentique concept d'historique ? On est en droit d'en douter. Son comprendre objective tout ce qui se présente à lui, en sorte qu'il est toujours possible de revenir à des faits plus anciens fondant les faits nouveaux. Or, si l'on accepte cette manière de procéder, n'est-on pas voué à un *regressus ad infinitum* qui, en définitive, ne cesse de repousser le moment de la compréhension ?

Préoccupé par cette fuite en avant, Heidegger s'emploie à recentrer l'analyse. À défaut d'être claire sur l'orientation exacte qui doit être celle de la phénoménologie herméneutique, la « consigne » donnée a le mérite de préciser la direction qu'elle ne doit pas prendre, à savoir celle qui la conduit à développer un comprendre « à l'écart de l'objet » (GA60, 130). La RGS croit qu'en normalisant et en normant les faits rencontrés dans les textes religieux, elle s'en forme une compréhension juste, c'est-à-dire à bonne distance de l'objet en question. Mais n'a-t-elle jamais pensé que le critère dit « historique » qu'elle s'astreint à respecter n'est pas né de la compréhension primordiale s'effectuant dans la rencontre entre l'exégète et son texte, mais au contraire importé d'une sphère purement scientifique déterminée a priori (GA60, 130) ? Que l'exégète s'avance vers un texte avec ses précompréhensions n'est pas un problème rédhibitoire dans la mesure où des *Vorverständnisse* ne sont pas des filtres figés dans le marbre de la pensée mais des pré-structures qui vivent et vibrent avec leur objet. Qu'il fasse appel à des règles de compréhension en dehors de tout contact avec cet objet, voilà qui est douteux. Dans ce scénario, le cas historique n'est plus que prétexte à reconstituer un paysage, et la dimension historique d'un phénomène religieux matière à insérer le cas concerné dans un ensemble qui le dépasse et qui, partant, le dépouille de son être propre. L'analyse du phénomène de la *Verkündigung* en fournit un bon exemple. Les exégètes de la RGS préfèrent entendre résonner dans ce terme la prédication plutôt que la proclamation. C'est que la première option les place dans un champ historico-religieux universel, tandis que la seconde les forcerait à réinvestir le terrain théologique qu'ils tendent à désert. Or, ce qui importe avant tout, c'est l'être authentique de la proclamation, soit la dimension kérygmatique de la prédication. Tel est ce que Heidegger appelle le « point de départ déterminant de l'analyse » phénoménologique (GA60, 130). Par

conséquent, toute approche de type néo-hégélien considérant les phénomènes religieux proto-chrétiens *depuis le concept* ne peut être que «scientifiquement stérile, trompeuse et inhibante». ¹⁰¹ Il est donc impératif de tenir coûte que coûte cette ligne phénoménologico-herméneutique suivant laquelle la «vie facticielle n'appartient pas à une région, n'est pas non plus elle-même une région, pas même en tant qu'opposition à tout ce qui est régional; *il est à l'inverse crucial de s'efforcer de montrer l'objet en soi d'une manière déterminée et de l'élever au niveau de la compréhension phénoménologique explicite*» (GA60, 130). Faire de la vie facticielle proto-chrétienne une région, ce serait continuer de la réduire à n'être qu'une partie d'un dispositif qui la dépasse et sous lequel elle devrait venir se mettre en ordre une fois pour toutes. Ce serait aussi, dans un même ordre d'idées, prendre le risque de faire reposer la compréhension de la vie facticielle proto-chrétienne sur une ontologie générale ou formelle en soumettant la totalité de ce qui est à ce qui doit être.

III. Diptyque contre triptyque [Ad §§ 18–19]

¹³¹ Après s'en être pris aux approches néo-kantiennes et néo-hégéliennes de la religion, Heidegger finit par se retourner contre le troisième et dernier courant qu'il stigmatisait déjà en 1919, le néo-friesianisme, revendiqué notamment par Otto et Bousset. Contre ce qu'ont réalisé les philosophes de la religion néo-friesiens, Heidegger entend délivrer la compréhension de la vie religieuse de la vaine alternative entre la «saisie conceptuelle rationnelle» d'un tout et le «maintien irrationnel d'un droit indissoluble» (GA60, 131). L'une et l'autre démarche se font écho. Croire qu'il suffit d'intégrer la vie religieuse dans un concept rationnel pour la traiter philosophiquement ne vaut pas mieux que l'inverse, à savoir supposer que laisser être l'élément irrationnel dans la religion est la meilleure façon d'en parler philosophiquement. Dans les deux cas, on croit rendre justice à la vie religieuse: soit en pensant que la conceptualisation de cet objet n'est qu'un retour à sa rationalité originelle, soit en estimant qu'adapter l'argumentation à l'irrationalité de cet objet revient à lui conserver son intégrité. La présente critique est une redite de celle esquissée plus haut, mais également de celle développée dans la recension d'Otto en 1918 (GA60, 332–334). Le «droit irrationnel en question tirant le sens dominant de son irrationalité d'un concept de rationalité qui lui-même n'est pas clair», il n'est d'aucune valeur «d'un point de vue facticiel» (GA60, 131). Si seule compte cette distinction entre le rationnel et l'irrationnel, alors ne doit-on pas en déduire que le facticiel se retrouve sans lieu? Ne l'a-t-on pas, de fait, rayé du tableau de la situation herméneutique? Si Heidegger se donne tant de peine à déconstruire l'argumentation d'Otto, c'est qu'il lui faut regagner un terrain et des concepts cédés à une philosophie qui a tout mélangé.

¹⁰¹ Cf. T. Kisiel, «Notes for a Work on the 'Phenomenology of Religious Life' (1916–1919)», p. 318.

La phénoménologie herméneutique doit bien parler avec raison de ce qui, dans la religion, s'est constitué contre la raison ou du moins en dehors de son pré carré. Son objet n'est pas si différent de celui de la philosophie de la religion d'Otto. Néanmoins, il s'impose à elle d'en parler autrement, de travailler à déplacer et replacer les problèmes et plus encore à clarifier les significations des notions en jeu. Rappelons qu'Otto lui-même n'a pas proposé une méditation déstructurée à partir de la notion de sacré mais au contraire un essai d'explicitation de l'élément irrationnel dans l'idée de divin en lien avec l'élément rationnel en elle. Ainsi, dès son *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie* de 1909, il s'élevait contre l'« irrationalisme sentimental » (*Gefühlsirrationalismus*) au nom d'une « pensée rigoureuse » et « critique » de la religion.¹⁰² Cela suffit-il à mettre son entreprise à l'abri de toute dérive ? Probablement pas. Le problème est qu'il se livre à une analyse rationnelle de l'irrationalité de la religion au moyen d'un paradigme de rationalité dérivé de l'objet qu'elle a en vue.

Bien qu'il critique l'irrationalisme sentimental, Otto demeure profondément dépendant de l'*Abhängigkeitsgefühl* de Schleiermacher et de l'*Ahndung* de Fries. Pour cette raison, le biais par lequel il tente de se saisir du religieux se situe sur le plan de l'appréhension plutôt que sur celui de la compréhension. Pour sortir de l'impasse, Heidegger propose de substituer au diptyque rationnel-irrationnel le triptyque compréhensibilité-non-compréhensible-incompréhensibilité (*Verstehbarkeit-Nichtverstehbare-Unverstehbarkeit*) (GA60, 131). Le philosophe se montre-t-il par là véritablement plus clair que le théologien ? C'est discutable. Il a toutefois le mérite de réinscrire l'analyse dans un cadre *herméneutique*. L'idée directrice de cette approche est connue : il s'agit de l'existence d'une connexion originelle entre comprendre et religiosité. À partir de ce constat, Heidegger formule le mouvement argumentatif suivant : « C'est la spécificité du comprendre phénoménologique [*phänomenologischen Verstehens*] qu'il parvienne à comprendre [*verstehen*] le non-compréhensible [*das Nichtverstehbare*], précisément en tant qu'il le laisse être radicalement dans son incompréhensibilité [*Unverstehbarkeit*] » (GA60, 131). S'il peut donner l'impression de jouer sur les mots, notre penseur n'en reste pas moins très concret. Le propre du comprendre phénoménologique n'est pas de transformer son objet – comme Otto cherche à remodeler l'idée de divin à travers le soi-disant dialectique des catégories de l'irrationnel et du rationnel –, mais à restructurer le comprendre qui se forme à sa rencontre. Ainsi, le non-compréhensible, qui est lui-même source de compréhension, peut être compris si et seulement si l'est maintenu dans son incompréhensibilité originelle, qui fonde la possibilité de sa compréhension. Heidegger semble vouloir montrer comment la conceptualité phénoménologico-herméneutique est plus sensible que la conceptualité néo-friesienne à cette citation du piétiste Gerhard Tersteegen qu'Otto place en épitaphe d'un chapitre sur le « mystère » dans *Das Heilige* : « Un Dieu compris n'est pas un Dieu ». ¹⁰³

¹⁰² R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1909, p. 148.

¹⁰³ R. Otto, *Das Heilige* [1917], p. 28.

IV. Sécuriser l'insécurité [Ad §§ 18–19]

^[131] Depuis le § 17, le philosophe utilise le terme *Gegenstand* pour parler du foyer de la phénoménologie herméneutique de la religion. Ce faisant, il s'aligne sur les philosophies de la religion de son temps. Sans renier ce choix sémantique dans la mesure où la vie religieuse en général et la religiosité proto-chrétienne en particulier font bien l'*objet* d'analyses phénoménologico-herméneutiques, Heidegger entend préciser son propos.

Selon les distinctions opérées dans la première partie du cours, l'objet de l'authentique philosophie de la religion n'est pas seulement objet mais «*phénomène*» (GA60, 131). Rappelons que si tout phénomène est objet, tout objet n'est pas phénomène. Or, ici même, le comprendre phénoménologique n'est pas seulement chargé de s'assigner un objet. Il se voit en outre attribué la tâche de déterminer un phénomène spécifique et de découvrir le moyen de s'y ménager un accès originel. Cette tâche va plus loin que celle à laquelle se limitent les philosophies de la religion classiques, car elle appelle à considérer le phénomène en question dans sa mobilité intrinsèque et dans la multiplicité de ses directions du sens. Aussi devient-il vain de fixer le nom du phénomène une fois pour toutes. On l'appellera «religiosité chrétienne», «vie chrétienne», «religion chrétienne» ou autre, l'essentiel étant de remarquer qu'il «est déjà saisi dans le point de départ de l'explication selon sa direction de sens fondamentale» (GA60, 131).

Parce que le phénomène en question est l'aspect d'un monde qui, par extension accomplissante, est aussi bien celui du phénoménologue, cette rencontre a toujours déjà eu lieu. En elle se profile ce que nous avons qualifié plus haut de compréhension primordiale. Heidegger confirme en parlant des «connexions de sens qui viennent au comprendre dans le point de départ» lui-même, l'*Ansatz* étant la situation dans laquelle nous entrons en contact avec la vie religieuse – en tant que phénoménologue ou non (GA60, 131). Si ce comprendre primordial peut d'abord «apparaître loin du véritable comprendre philosophique», il est peut-être le plus tranchant de tous les comprendre possibles (GA60, 131). En effet, le point de départ n'est pas un système qu'il s'agirait de déployer une fois la vie religieuse prise comme objet, pas plus qu'un dispositif qu'il suffirait d'activer. Aux antipodes de tout cela, le point de départ n'est rien d'autre que la connexion de sens qui s'établit entre l'expérience vécue du philosophe et l'expérience vécue religieuse lorsqu'elles en viennent à s'interpeller. C'est parce que cette interpellation réciproque possède un caractère fondateur pour le comprendre phénoménologique qui s'ensuivra que Heidegger appelle à ce qu'elle soit «sécurisée toujours plus radicalement» (GA60, 131).

Le philosophe précise aussitôt que la sécurisation en question n'est pas celle qu'il a combattue dans le second chapitre de la première partie de son cours (GA60, 131). En effet, il n'est pas question d'une détermination dans le sens de la validité universelle scientifique et de la nécessité rationnelle, mais de la fondation du comprendre primordial par et dans sa motivation originelle, à savoir la «souciance» qui émane de l'interlocution précitée (GA60, 131). Autrement dit, il revient au phénoménologue de sécuriser l'insécurité elle-même, et non de rationaliser cette dernière

en la soumettant à des lois et des idées tirées de la critique de la culture (GA60, 333). Ainsi, la sécurisation de l'insécurité ne se présente pas comme une saisie théorétique d'objet, mais comme l'appropriation pré-théorétique d'un phénomène. Afin de garantir l'intégrité de ce processus, on prendra soin d'« accentuer les relations de sens » partout où cela est possible, c'est-à-dire de faire ressortir les connexions de sens fondamentales qui permettent au philosophe de se cramponner au phénomène (GA60, 131).

Une équivoque subsiste dans la mesure où Heidegger souligne que le phénomène devant faire l'objet d'une appropriation doit être explicité « de manière radicalement originelle », *c'est-à-dire* dans une « distance absolue » (GA60, 131). Comment comprendre cette distance après avoir entendu le philosophe louer la proximité expérientielle de la méthode et de son objet, du philosophe et de son phénomène ? Faut-il y voir la marque d'une compréhension plus développée, plus structurée et finalement plus philosophique faisant suite à la compréhension primordiale ? Il semblerait que oui. La compréhension primordiale est un point de départ. Elle est forcément suivie de plusieurs étapes qui complètent, accentuent et enrichissent le processus herméneutique.

La base expérientielle du comprendre est conservée mais traduite dans le langage philosophique avec toujours plus d'acuité. La « distance » en question n'est pas un *Wegverstehen*, un comprendre à l'écart de la chose ou de l'objet, mais l'indicateur de la progression de la compréhension du phénomène dans sa facticité (GA60, 131). Et si cette distance peut être dite « absolue », c'est parce que dans le meilleur des cas, la compréhension n'est plus tenue par la récurrente relativisation du comprendre historico-objectif (GA60, 131). Elle a trouvé le *chemin* de l'expérience de la vie religieuse ; chemin qui passe par l'appropriation formelle de l'*accomplissement* du vécu proto-chrétien. Mais n'allons donc pas croire que l'appropriation formelle éloignerait de la base. Elle n'est que le moyen du traitement *philosophique* de l'expérience *religieuse*. Aussi serait-il impropre d'affirmer que l'indication formelle dépasse ici la religiosité de l'expérience vers la formalité de la facticité.

Heidegger nie cela en énonçant le secret herméneutique de la compréhension : « *la religiosité chrétienne est dans l'expérience de la vie facticielle, elle est en fait cela même* » (GA60, 131). La compréhension philosophique de la vie religieuse n'a pas besoin de sortir du philosophe pour accéder à la vie religieuse ou de faire sortir la vie religieuse de son monde pour l'analyser dans sa facticité. La religiosité chrétienne loge au sein même de l'expérience facticielle et peut même être identifiée à elle. Cette idée est capitale. Elle réaffirme que la formalisation philosophique authentique n'entraîne pas la disparition de la religiosité, mais qu'elle sert au contraire à mettre en lumière la formalisation proprement religieuse qui, avant toute opération philosophique, fait de la religiosité le sens d'accomplissement de la vie croyante.

Cette réflexion peut et doit être illustrée « *à partir de la prédication apostolique* » (GA60, 131). Il va alors s'agir : 1) de cerner dans le cadre d'une compréhension primordiale le mode d'accomplissement de la prédication paulinienne et de « *replacer* la mission apostolique dans la *vie* du *monde ambiant* », et 2) d'« accentuer » dans le cadre d'une reprise compréhensive les « connexions de sens » les plus *déter-*

minantes de ce phénomène, en particulier sa dimension «*eschatologique*» (GA60, 132). Le caractère «absolument téléologique» du discours paulinien sur l'eschatologie devra nous ramener au vécu proto-chrétien de la temporalité et nous permettre de boucler l'interprétation *historico-philosophique* des Épîtres amorcée dans les travaux *historico-religieux* de la RGS qui, victime des préjugés décrits plus haut, s'est avérée incapable de la mener à son terme (GA60, 132).

VII. Des directions de sens du phénomène de la proclamation [Ad §§ 20–21]

[132] La notion de proclamation puise sa richesse dans le grec néotestamentaire «*εὐαγγέλιον*» (GA60, 132). Nul hasard si c'est dans les Épîtres pauliniennes qu'on rencontre le plus d'occurrences de ce terme. En outre, dans plus de la moitié d'entre elles, *εὐαγγέλιον* est utilisé sans relatif ni substantif; les interlocuteurs de Paul savent donc ce que l'Évangile est, ils en ont déjà une précompréhension. Les Épîtres ont toutefois la vertu de préciser cette *Vorverständnis*, voire d'en faire une *Verständnis* tout court. Mesurer ce que cela implique requiert non seulement de questionner notre précompréhension de la proclamation et de discuter des aspects doctrinaux de celle-ci, mais surtout d'exhiber sa *Stimmung* et la temporalité qui l'accompagne sous la plume de Paul. Aussi Heidegger est-il conduit à programmer l'étude de l'*εὐαγγέλιον* «*du point de vue de la teneur, de la relation et de l'accomplissement*» (GA60, 132), tâche qu'amorcent les questions suivantes :

1) «*Quand est-il proclamé?*» (GA60, 132). Ce n'est pas une date exacte sur un calendrier qui est recherchée, mais une époque permettant de cerner un *Zeitgeist*. Disons par exemple qu'il suffit de savoir que 1 Th a probablement été rédigée entre 50 et 52 pour rebondir aussitôt vers l'essentiel, c'est-à-dire la question de savoir quelle était en ce temps la «tendance» de l'Apôtre «*du point de vue monde ambiant*» (GA60, 132). Il ne s'agit pas tant de cerner l'environnement matériel qui était le sien, mais comment il a réussi à imposer sa *Selbstwelt* dans une *Umwelt* déjà imprégnée de multiples tendances. La question du *Wann* ne renvoie pas à ce que l'exégèse et l'histoire de la théologie appelle la chronologie absolue, mais bien à ce qu'on pourrait appeler, dans le cadre défini par notre enquête, une *kairologie absolue*.

2) «*Comment est-il proclamé?*» (GA60, 132). Dans l'exégèse, il est de coutume de voir la recherche du *Wie* comme une investigation des formes discursives de la prédication paulinienne. Or, une telle investigation en reste à la surface. Elle se contente trop souvent d'analyser le style paulinien en le replaçant dans une tradition plus large de modes oraux et écrits d'expression. Il est indispensable de revenir de la forme de la prédication à la formation de la proclamation. Le comment fait signe vers l'*accomplissement* de la proclamation. À ce titre, Heidegger met en avant sa dimension «apostolique» (GA60, 132). Paul lance un appel en direction des hommes; appel qu'il a préalablement reçu et qu'il a fait l'effort de s'approprier person-

nellement. Le *Wie* de la proclamation implique donc également la question de savoir comment Paul *a* la proclamation. C'est un point dont nous serons amenés à reparler.

3) «*Qu'est-ce qui est proclamé?*» (GA60, 132). Il ne s'agit pas de s'interroger sur le simple contenu de la proclamation mais sur sa teneur. Les perspectives classiques s'en tiennent au contenu, car elles ne considèrent pas la proclamation dans son accomplissement. Par là, elles y voient essentiellement une «doctrine» composite faisant signe vers une «sagesse mondaine», quand bien même Paul lui-même dit tout le contraire (GA60, 132). Force est de constater que les théologiens n'ont pas retenu la leçon de Rm 1, 19–22 et 1 Co 1, 18–25. Ils ont continué de privilégier le contenu de la doctrine, la sagesse du monde, au détriment de la *teneur* de la proclamation, la sagesse de Dieu, folie pour les hommes.

4) «*Qui proclame et en tant que quoi?*» (GA60, 132). On ne se demande pas tant à identifier l'origine absolue de la proclamation que comment elle transite et s'exprime à travers une personne particulière, un vécu singulier. Il convient de revenir à Paul lui-même, le nommer, étudier son personnage. *Qui* était-il? Saul de Tarse, juif converti, citoyen romain parlant le grec. Mais encore? Heidegger interroge l'identité de Paul *devenu* chrétien. Pour s'en faire une idée, il préconise de se demander *comment* l'Apôtre se présente lui-même. Il se présente certes à ses contemporains comme ce juif devenu chrétien mais, plus encore, comme *apôtre en Christ*.

Dans les questions citées (on pourrait en trouver d'autres), le pronom interrogatif est toujours fonction de la proclamation. Aucune des interrogations qu'il implique n'est à traiter en dehors du cadre de l'accomplissement de la proclamation. Heidegger y insiste fortement: «*proclamer* dans son authentique accentuation de sens, sa *tendance accomplissante* et son *envoi*» (GA60, 132). En soulignant la dimension émissive du proclamer, il pointe ce que la théologie appelle *Sendung Christi*, et qui se décompose selon le double mouvement de l'envoi du Christ par le Père, et de l'envoi des baptisés par le Christ (GA60, 132). Ce double mouvement est celui qui anime la proclamation paulinienne. Dès lors, il convient d'accentuer l'articulation du *Was* – ce qui est proclamé – au *Wie Worauf* – la provenance de la proclamation dans son comment (GA60, 132). Cette articulation a valeur *historique* au sens précis où elle éclaire comment l'on passe de Jésus à Christ ou de la croix à la résurrection en demeurant dans la même *situation historique*. L'objectif est encore et toujours de se rapprocher du phénomène de la proclamation *per se* et de mieux saisir comment il s'accomplit concrètement au travers de l'histoire de Paul, c'est-à-dire de l'ensemble de ses vécus. Et, par la méthode employée pour le réaliser, il est véritablement inédit.

Le rejet du supranaturalisme a conduit les théologies historiques à établir des coupes dans les textes bibliques: l'essentiel est devenu de réunir les conditions pour décider ce qui pouvait se voir attribuer une validité historique, une validité éthique, etc. Ce choix est bien celui de la théologie ou d'une théologie, et il n'engage donc qu'elle. Pour Heidegger, l'antisupranaturalisme ne devait pas nécessairement entraîner ces partitions. Il eût aussi bien pu s'accompagner d'une réflexion profonde sur ce qu'est *l'historique*, préalable à la question de savoir ce qui est historique – et

ce qui ne l'est pas. Certes, des portes sont restées ouvertes sur une *Heilsgeschichte* au sein de certaines théologies historiques. Les interprétations éthiques (Ritschl), éthico-historiques (Herrmann), eschatologiques (J. Weiss, Schweitzer) de la proclamation n'ont pas formellement interdit de penser une histoire plus profonde, plus tranchante que l'histoire objective. Mais le regard fut toujours orienté vers la question de l'*histoire du christianisme* plutôt que vers celle du *christianisme de l'histoire*. La pensée phénoménologico-herméneutique de l'historique met au jour « comment la vie facticielle » des hommes de l'époque a fait l'objet d'un véritable « renversement » par la proclamation dès lors que cette dernière fut appropriée (GA60, 132). Et il était « exigé » qu'elle le soit pour qu'advienne la « nouvelle articulation fondamentale de la vie », articulation « telle qu'elle demande d'elle-même que quiconque *bute* sur elle, s'explique personnellement avec elle » (GA60, 132). La réticence à se prêter à cette « *Aus-einander-setzung* » est le signe qu'il s'y joue quelque chose de décisif pour le soi et, par extension, pour le monde qu'il habite (GA60, 132).

VIII. De la Jesus-Paulus-Frage [Ad §§ 20–21]

[132] S'aventurant plus loin dans le chemin défriché, Heidegger propose de revenir de la considération sur la « *forme littéraire* » à celle du caractère *testamentaire* des écrits concernés (GA60, 132). Leur sens propre doit être rapatrié dans le giron de la « *théologie néotestamentaire* », à moins que ce ne soit l'inverse (GA60, 132). La partie est loin d'être gagnée, car il est somme toute demandé de l'exégèse – indifféremment théologique ou philosophique – qu'elle rompe avec des habitudes interprétatives au moins deux fois millénaires. Ceci dit, la phénoménologie herméneutique n'entend pas se substituer à la théologie biblique. Dans le cas de l'analyse heideggérienne, elle s'en démarque par exemple par la « restriction » qu'elle s'impose : à l'intérieur du NT, elle fait le choix de focaliser sur les Épîtres pauliniennes (GA60, 133). Ce choix ne s'explique pas tant par de simples questions d'authenticité – encore que Heidegger suggère à plusieurs endroits que l'ancienneté confère un supplément en la matière –, que par le fait qu'Épîtres pauliniennes et Évangiles ne font pas exactement référence aux mêmes situations – quand bien même les Apôtres se citent mutuellement et font allusion à des épisodes définis de l'histoire proto-chrétienne. Dès lors, toute analyse englobante, recherchant l'homogénéité interprétative où prévalent manifestement la multiplicité et la différence, est vouée à demeurer le discours d'une science positive et constructive. En s'auto-limitant, la phénoménologie herméneutique se distingue des autres sciences néotestamentaires de son temps. Elle vise profond – rendre, par l'élucidation de ses connexions de vie et de sens, sa cohésion au foyer du proto-christianisme – plutôt que large – prétendre retrouver la cohérence d'un tout qui n'a jamais existé en tant que tel.

Les effets de cette approche inédite se font sentir dans le traitement de « problèmes » très concrets, comme par exemple la « *Jesus-Paulus-Frage* » (GA60, 133). Bien que la RGS, quant à elle, refuse catégoriquement de l'aborder dans le but de justifier une vision « philosophique » homogène du christianisme primitif comme

c'est le cas chez Baur, elle reste malgré tout prisonnière des débats concernant les liens du disciple Paul au Jésus historique.¹⁰⁴ Le seul à tirer son épingle du jeu est peut-être Schweitzer. Sa démarche mérite d'être saluée pour deux raisons au moins. Premièrement : la clairvoyance de sa critique à l'adresse de l'École historico-critique – dont il est pourtant un pur produit – concernant son traitement par trop restrictif – entendons *dogmatique* – de la *Jesus-Paulus-Frage*. Deuxièmement : la recherche d'une articulation non plus doctrinale mais expérientielle entre le fondateur du christianisme et son bâtisseur. Deux aspects réunis dans les lignes suivantes :

« Que d'efforts et d'ingéniosité déploie la critique, dans le problème "Jésus et Paul" pour expliquer pourquoi Paul, au lieu d'établir sa doctrine sur la prédication de Jésus, la construit avec une si étrange indépendance, à côté de celle-ci. Elle tourne autour d'un problème qu'elle a rendu d'avance impossible, parce qu'elle n'en pose pas toutes les données. On s'égaré en constatant que Paul se montre indépendant vis-à-vis de Jésus, si l'on ne se représente pas, en même temps, tout ce qu'il a de commun avec lui. Il partage sa conception eschatologique du monde et l'attente eschatologique avec tout ce qui en découle. Seules diffèrent les époques respectives [...] Somme-nous vraiment devant l'alternative "Jésus ou Paul", ou bien faut-il dire "Jésus et Paul" ? En un certain sens, l'histoire de la foi chrétienne à travers les siècles est conditionnée par l'opposition entre l'Évangile de Paul et l'Évangile de Jésus. Comment la parole de Paul a-t-elle pu agir ainsi ? Paul ne peut répéter l'Évangile dans les *mêmes termes* que Jésus, et il n'y prétend pas. Non qu'il veuille l'abolir ; il veut le continuer dans le même esprit. Mais il annonce l'Évangile du Royaume de Dieu et de Jésus en tant que Messie à venir. L'*Evangelium Christi* s'épanouit en *Evangelium de Christo*. Les faits et les problèmes que rencontre la foi chrétienne après la mort de Jésus, font qu'il est impossible à Paul d'annoncer l'Évangile du Royaume dans les mêmes termes que Jésus ». ¹⁰⁵

Cette réflexion éclaire utilement le propos heideggérien, lequel suggère également la déconstruction de la formulation classique de la *Jesus-Paulus-Frage* et la reconstruction d'une nouvelle question au moyen d'une reprise explicitante de la thématique eschatologique.

Ce qui intéresse notre philosophe n'est pas de comparer l'Évangile de Jésus et l'Évangile de Paul, mais de comprendre en quoi l'Évangile de Paul est, selon le mot de Schweitzer, *Evangelium de Christo*. Cela exige de prendre au sérieux la situation historique des Épîtres et de se demander comment la « direction de la proclamation est motivée en elle conformément à l'accomplissement » (GA60, 133). Ne voir dans les textes pauliniens que des « écrits doctrinaux », c'est se condamner à dissoudre la *Jesus-Paulus-Frage* dans une mer de détails qui ne rendent pas justice à la singularité du message paulinien et de son langage (GA60, 133). Se concentrer sur l'aspect doctrinal, c'est déconnecter la proclamation de sa motivation existentielle en historicisant un message qui se présente comme une certitude eschatologique enracinée dans les *deux événements* – amenés à ne faire qu'un, à fusionner sur un certain plan – de la *mort* et de la *résurrection* du Christ. Car en effet, ces notions ne se donnent pas originellement comme les doctrines qu'elles vont devenir avec le temps, mais comme d'authentiques *Er-eignisse*, au sens où Heidegger explicite la

¹⁰⁴ J. Weiss, *Das Urchristentum* [1917], pp. 115–116.

¹⁰⁵ A. Schweitzer, *La mystique de l'Apôtre Paul* [1930], pp. 104–105 et p. 325.

formule *Es er-eignet sich* dans le KNS de 1919 : les vécus de la mort et de la résurrection sont des appropriations de Paul, pour autant qu'ils vivent de et dans son expérience propre (GA56/57, 75).

Le projet d'une dé-dogmatisation de la *Jesus-Paulus-Frage* procédant de cette discussion justifie rétrospectivement d'avoir commencé par une traversée de Ga (GA60, 133); cette Épître sacrifiée par Baur qui ne l'a pas honorée de sa critique afin d'en faire la caution de son interprétation dogmatique.¹⁰⁶ Le premier chapitre de la seconde partie du cours heideggérien est tout sauf un premier essai manqué. Il s'agissait de montrer comment les passages les plus dogmatiques peuvent être dé-dogmatisés une première fois en passant par le filtre de l'histoire des religions, avant d'être dé-dogmatisés une seconde fois en passant par le filtre de la phénoménologie herméneutique.

En définitive, l'essentiel de ce questionnement peut être résumé dans cette proposition à première vue énigmatique : « La proclamation est détournée vers ou bien enfermée dans le problème de l'ὁδός » (GA60, 133). Heidegger veut dire par là que les grands textes du NT – Évangiles, Actes, Épîtres pauliniennes notamment – ne parlent pas d'une seule voix au sujet de la « voie ». En conséquence de quoi, l'exégèse s'est centrée sur la question de savoir si Paul prolongeait celle de Jésus ou s'il traçait la sienne propre. Ce faisant, elle a suspendu l'analyse de la proclamation à la détermination de l'orthodoxie de son contenu, sans voir apparemment que Paul, lui, ne s'est jamais formulé le problème de l'ὁδός qu'en termes d'orthopraxie, comme en témoigne l'expression ὁδοῦς ἐν Χριστῷ en 1 Co 4, 17, prouvant que l'accomplissement de Paul est toujours la mesure de son Évangile.

VII. Compléments sur l'histoire littéraire [Ad §§ 20–21]

^[133] Dans la suite de cette annexe aux §§ 20–21, Heidegger revient sur la question de l'histoire littéraire afin d'illustrer qu'il ne suffit pas d'approcher les textes « historiquement » pour qu'ils nous livrent leurs secrets caverneux (GA60, 133). Nous avons vu que le philosophe ne proscrit pas l'usage de l'histoire littéraire. Il s'inscrit plutôt en faux contre l'idée selon laquelle ce qu'elle nous apprend d'important à propos des Épîtres pauliniennes consiste exclusivement en des données stylistiques concernant les littératures religieuses. Initialement, la phénoménologie herméneutique procède au même geste que l'histoire littéraire, mais elle lui donne un autre sens. Pour une discipline comme pour l'autre, il s'agit avant tout d'*accentuer la forme littéraire* (GA60, 133). Mais tandis que l'histoire littéraire s'appuie sur cette opération pour comparer et replacer les textes pauliniens dans le cadre d'une littérature culturelle et culturelle plus large, Heidegger s'en sert afin d'effectuer un « retour à l'accomplissement de la proclamation » (GA60, 133).

Cette différence d'usage se laisse reconduire à des tendances systématiques antinomiques. Pour le philosophe, l'histoire littéraire est à la limite de l'auto-

¹⁰⁶ J. Weiss, *Das Urchristentum* [1917], p. 115.

contradiction. Elle tend à *accentuer* la forme littéraire des Épîtres pauliniennes dans le seul but de *relativiser* historiquement sa spécificité. La démarche heideggérienne emprunte une direction opposée : elle *accentue* la forme littéraire des Épîtres pauliniennes afin d'*accentuer* historiquement sa spécificité. Les conséquences de cette idée ne se laissent pas observer sur le seul terrain théorique : la pratique exégétique s'en trouve profondément modifiée. On en a l'exemple concret avec la réévaluation de la notion éminemment *religionsgeschichtlich* de *Sitz im Leben* thématifiée par Gunkel. Comme on l'a dit, l'étude du *Sitz im Leben* fait écho à ce que la phénoménologie herméneutique nomme l'examen de l'*Umwelt*. Mais tandis que la première sert l'énumération des contextes qui voient naître et agir la proclamation, la seconde s'attache à retrouver dans les mondes ambiants les coordonnées de l'« accomplissement de la proclamation » paulinienne et de son sens (GA60, 133). Cet antagonisme est résumé dans une proposition lapidaire : « Que des motifs et des formes du monde ambiant soient repris ou réutilisés parle *pour l'originalité* du motif dominant et vivant de la proclamation en tant que motif chrétien » (GA60, 133). Par où l'on vérifie que l'analyse ne va pas de la *Selbstwelt* à l'*Umwelt*, mais revient de l'*Umwelt* à la *Selbstwelt*. Si l'on fait l'effort de considérer les choses *du point de vue de Paul et de ce qu'il accomplit*, on s'aperçoit vite que l'Apôtre n'avait aucune raison d'atténuer volontairement la radicalité de son message ou d'en diluer la spécificité en le mélangeant à des enseignements étrangers. Bien qu'il diffère de l'Évangile de Jésus, l'Évangile de Paul s'auto-pose comme un *Evangelium de Christo*. Il n'est pas au service des motifs qu'il reprend aux mondes ambiants, en sorte que l'objectif de la reprise en question est d'entrer en *communication* avec ses interlocuteurs, de leur faire ressentir à quel point l'*Evangelium de Christo* imprègne l'ensemble des motifs repris d'une signifiante inédite.

Le caractère originaire de la proclamation chrétienne remet les compteurs à zéro dans l'*Umwelt* : la christianité crée un nouvel élan qui s'empare progressivement d'elle et s'impose par sa richesse de sens uniquement. La vision heideggérienne de l'ascendance graduelle de la *Selbstwelt* de Paul sur les *Umwelte* dans lesquelles il inscrit son discours appelle une *lecture à rebours* des travaux de l'histoire littéraire. C'est du moins ce qu'on peut inférer de la mention, à cet endroit précis, d'une série de travaux en ce domaine, que notre philosophe invite à lire selon l'« explication originelle » qu'il a donnée, et non selon les seules grandes idées présidant à la systématique plutôt élémentaire des exégètes de la RGS (GA60, 133).

Heidegger fait plus particulièrement référence à trois études : *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (1913) d'Eduard Norden¹⁰⁷ ; l'article « Literaturgeschichte des Neuen Testaments » (1912) de J. Weiss dans la première édition de la *RGG*¹⁰⁸ ; *Die urchristliche Literaturformen* (1912) de Paul Wendland, œuvre publiée dans le cadre de la seconde et de la troisième édition du

¹⁰⁷ E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte der religiöser Rede*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1913.

¹⁰⁸ J. Weiss, « Literaturgeschichte », in *RGG*¹ [1912], col. 2175–2215.

Handbuch zum Neuen Testament dirigée par Hans Lietzmann.¹⁰⁹ Ce sont là trois études caractéristiques de l'histoire littéraire telle qu'elle se pratiquait couramment dans la RGS. Si Heidegger en avait sans aucun doute une connaissance de première main, il renvoie ici au compte rendu qu'en donne le jeune Bultmann dans la *Theologische Rundschau* en 1914.¹¹⁰

De manière générale, le philosophe ratifie le constat de Bultmann d'après lequel le développement de l'histoire littéraire vient bousculer l'état stagnant de la *neutestamentlichen Einleitungswissenschaft*.¹¹¹ Mais alors que le théologien salue cette nouvelle discipline qui analyse les textes néotestamentaires en tant que « grandeurs littéraires » (*literarischen Grössen*) en ce qu'il y voit le réveil tant attendu de l'exégèse,¹¹² Heidegger suggère pour sa part que la nouveauté ne fait pas tout. Si l'histoire littéraire se révèle être une fin en soi, ou bien si son projet se limite à conforter une conception quasi-positiviste du développement de la religiosité, alors son intérêt pour la phénoménologie herméneutique sera négligeable, voire inexistant. En dépit d'une incontestable admiration pour la nouvelle voie de recherche, Bultmann fait tout de même preuve d'esprit critique. Sa recension est partagée entre un sentiment de reconnaissance envers les travaux de ses maîtres et un certain scepticisme vis-à-vis des préconcepts de leur démarche. Dès lors, que le jeune Heidegger cite le jeune Bultmann n'est sans doute pas un hasard, tout comme leur entente future peut s'éclairer à la lumière de cette première discussion à sens unique autour de l'histoire littéraire, en un temps où les deux penseurs ne se connaissaient pas encore personnellement.

Pour revenir aux travaux analysés, Bultmann voit quelques percées conformes aux souhaits de Heidegger dans l'article de J. Weiss, lequel se penche sur les motivations psychologiques des modes scripturaires d'expression et tente d'examiner soigneusement la façon dont les « mots sont liés aux situations ».¹¹³ En ce qui concerne Paul, Bultmann s'arrête sur deux points communs entre Wendland et J. Weiss. D'un côté, ils contribuent, chacun dans leur style, à mettre en valeur le caractère épistolaire des textes pauliniens.¹¹⁴ D'un autre, ils passent alliance contre ce que Bultmann appelle l'« exagération dans l'accentuation de la dimension personnelle des Épîtres » qui définit selon eux l'approche de Deissmann.¹¹⁵ Sur ce point, Heidegger ne devait pas tergiverser. Face aux froides analyses comparatives, l'exacerbation du *pathos* personnel s'avère la moins mauvaise stratégie pour s'approcher au plus près de l'accomplissement de la proclamation paulinienne.

¹⁰⁹ P. Wendland, *Die urchristliche Literaturformen*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1912, dans le cadre H. Lietzmann *et al.* (Hg.), *Handbuch zum Neuen Testament*, Bd. I, T. III, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1912, pp. 191–357.

¹¹⁰ R. Bultmann, « Neues Testament. Einleitung II. [Literaturbericht zu: P. Wendland, J. Weiss, E. Norden] », *Theologische Rundschau*, 17, 1914, pp. 79–90.

¹¹¹ R. Bultmann, « Neues Testament. Einleitung II » [1914], p. 79.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 83 et p. 84.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 87.

¹¹⁵ *Ibid.*

Tournons-nous maintenant vers la seule remarque explicite de Heidegger dans le prolongement de la mention du compte-rendu de Bultmann : « Wendland. “Forme” – “Style” non comme relevant d’une typification esthétique, mais comme relevant du comment de l’explication, de la souciance, de l’appropriation du comprendre conforme à l’accomplissement – Décision ! » (GA60, 133). Si Heidegger ne s’est pas trompé en citant le nom de Wendland, alors il ne réfère plus directement au *Literaturbericht* de Bultmann, ce dernier n’évoquant ouvertement la question du style qu’en rapport à l’*Agnostos Theos* de Norden. *Die urchristlichen Literaturformen* y est bien abordé, mais sous un angle différent. Pour Bultmann, l’étude ressemble un peu trop à un ouvrage d’introduction au NT – quoique Wendland s’en défende dans la préface.¹¹⁶ Le point de vue du philologue y prédomine, au détriment du point de vue *religionsgeschichtlich*.¹¹⁷ L’aspect philologique se traduit entre autres par l’approfondissement de la polémique avec Deissmann évoquée auparavant. Car Deissmann ne fait pas qu’accentuer la tonalité personnelle des Épîtres : il va jusqu’à nier que les écrits pauliniens aient un caractère littéraire.¹¹⁸ Dans cette affaire, on devine que Heidegger se tient désormais à égale distance de Deissmann et de Wendland. Que Paul ait rédigé des *Briefe* et non des *Episteln* – ainsi que le postule Deissmann – ne disqualifie certes pas la question du « style » – ainsi que Wendland le postule, contre Deissmann. Mais, inversement, la question du style ne se réduit en aucune façon à sa portée esthétique. Or, c’est peu ou prou ce que dit Wendland, dans l’espoir que ce que Heidegger nomme une compréhension « typifiante » des textes pauliniens éclaire leur *Sitz im Leben* (GA60, 134).

Comme souvent dans les travaux de la RGS, l’analyse mêle des éléments d’explication plus ou moins authentiques. Chez Wendland, cela se vérifie dans sa problématisation de Ga. D’excellentes raisons le conduisent à bannir toute approche logique de l’Épître, ce texte n’étant pas de ceux qui présentent un programme détaillé et structuré. D’après lui, c’est dans les « expériences » de l’Apôtre qu’il convient de ressaisir l’enchaînement des thèmes et la richesse de leur *Stimmungen* ; ce qui mène à se demander pourquoi donc il s’applique à soutenir l’indépendance des *themata* (foi et loi, loi et liberté, etc.) vis-à-vis de la « situation ». ¹¹⁹ N’y a-t-il pas contradiction à déclarer que l’expérience et la stratégie doctrinale sont également prioritaires ?

Dans le cadre d’une considération très générale, la priorité de l’une n’empêche pas nécessairement la priorité de l’autre. Il faudrait cependant finir par décréter l’origine, c’est-à-dire *décider* de la dimension la plus authentique dans le discours paulinien (GA60, 133). Pour Heidegger, la réponse ne souffre aucun doute : c’est sa

¹¹⁶ P. Wendland, *Die urchristliche Literaturformen* [1912], p. 191.

¹¹⁷ R. Bultmann, « Neues Testament. Einleitung II » [1914], p. 81. Pour Bultmann, Wendland ne connaît pas assez bien les « formes » de l’AT. Ceci explique peut-être cela.

¹¹⁸ Cf. A. Deissmann, *Bibelstudien: Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums*, Marburg, Elwert, 1895, p. 189 sq. ; A. Deissmann, *Licht vom Osten* [1908], p. 100 ; A. Deissmann, *Paulus* [1911], p. 5 sq.

¹¹⁹ P. Wendland, *Die urchristliche Literaturformen* [1912], p. 283.

dimension expérientielle. En quoi se montre-t-elle plus originaire que sa dimension doctrinale ? À y regarder de près, c'est toujours elle qui *fait la différence*, qui se révèle *décisive* pour la détermination du propos et la position de la doctrine – et non l'inverse. Aussi doit-on s'élever contre Wendland lorsqu'il affirme que les « idées » que renferment les écrits pauliniens proviennent d'une « sphère qui n'est pas nécessairement donnée avec les conditions et les présuppositions de l'Épître ». ¹²⁰ Bien au contraire. Les sens que recouvrent ces idées dans tel ou tel texte subissent l'influence des expériences singulières au travers desquelles elles sont exposées. C'est la raison pour laquelle Heidegger s'astreint à redéfinir la notion même de « style littéraire » (GA60, 134). Désormais, elle ne correspondra plus à une somme d'artifices de langage empruntés à telle culture ou tel système de pensée, mais à un mode authentique d'expression de la « souciance » propre à Paul (GA60, 134). Prose, poésie, diatribe, dialectique, etc. ne sont pas autant de créations subtiles de la part d'un Apôtre génial libéré des conventions de l'atticisme et jouant avec les mots ou se jouant des mots. Paul maîtrise la langue, mais son langage n'est pas celui d'un orateur qui aurait tiré de « nouveaux sons de l'instrument que fut pour lui la langue grecque ». ¹²¹ Il est celui d'un *élu* mobilisant tous les moyens à sa disposition pour dire l'indicible, transcrire une expérience qui le plonge dans les plus grands tourments et qu'il se doit de partager, en réponse à l'appel qu'il a reçu.

Wendland finit par reconnaître que le « style de Paul est aussi original que sa personnalité », ¹²² créditant indirectement l'idée heideggérienne suivant laquelle, sans l'accomplissement de l'expérience fondamentale de Paul, c'est-à-dire sans son appropriation des événements, aucune des métamorphoses du langage étudiées n'eût pu être constatée (GA60, 134). Il conclut cependant sur une fausse note, rapprochant la personnalité de Paul de celle d'un « littérateur professionnel » qui, s'adressant à un large public, s'efforce de « sécuriser l'effet littéraire de ses écrits ». ¹²³ Conclusion tout simplement incroyable et inadmissible. Comme nous le vérifierons bientôt, Paul, c'est tout le contraire de la sécurisation, c'est la tribulation et l'appel à la décision.

VIII. Spranger et la possibilité d'une greffe herméneutique [Ad §§ 20–21]

¹³⁴ Il y a de quoi s'étonner que la RGS, qui se revendique comme un courant *théologique-exégétique* porté par et sur l'*histoire des textes*, prête en définitive si peu d'attention aux « problèmes de l'interprétation » (GA60, 134). Certes, elle

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*, p. 292.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*, p. 292. Cf. E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom vi. Jahrhundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance*, Bd. I, Berlin, Teubner, ²1909, p. 506 *sq.*, où Paul est qualifié de « classique de l'hellénisme ».

interprète les textes ; elle ne fait même que cela. Elle le fait en fonction d'une vision historique déterminée de la religion chrétienne et de son développement, mais sans aucune *théorie de l'interprétation* au sens propre. Il est pour le moins fâcheux que ses interprétations spéciales ne soient presque jamais précédées d'un précis de méthode stipulant clairement en quoi consiste son effort interprétatif, quels en sont les préconcepts, les possibilités, les limites, etc. Ce n'est pas que la RGS ait fait vœu de silence quant à ces points, mais elle est en un sens convaincue que son approche historicisante s'auto-justifie et englobe *ipso facto* la question de l'interprétation. Pourtant, il n'est pas illégitime de douter que la raison historique s'impose d'elle-même et résolve par avance les problèmes de l'interprétation.

Comprenons bien que Heidegger n'entend pas revenir à l'âge préhistorique de l'exégèse. Il n'envisage à aucun moment de remettre en cause le gain inestimable que représente l'introduction de l'histoire dans l'examen des textes religieux depuis Semler, Schleiermacher et l'École de Tübingen. Malgré tout, il va de soi que ce nouveau stade de l'interprétation fait émerger de nouveaux *problèmes* en même temps qu'il charge l'exégète de nouvelles *responsabilités*. La RGS s'en montre-t-elle pleinement consciente ? Si elle a offert aux études bibliques quelques concepts nouveaux et quelques réflexions neuves, elle n'a pas été capable de leur conférer une articulation à la hauteur de leurs opérativités et de leurs enjeux théologiques. Pour le dire autrement, elle a esquivé la tâche consistant à *penser la révolution historique de l'exégèse*. Comment remédier à cette « négligence des problèmes de l'herméneutique » dans l'approche des textes bibliques (GA60, 134) ? Un détour par Dilthey est-il souhaitable ? Il ne serait probablement pas de trop. Mais, pour ce même Dilthey, l'herméneutique résout plus de problèmes qu'elle n'en pose (GA60, 134). Or, ce n'est pourtant pas le devoir de cet art dont le propre est, au moins dans la perspective heideggérienne, de compliquer ce qui est trop simplement posé.

Heidegger évoque alors une étude d'Eduard Spranger parue en 1918, « Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie » (GA60, 134), à laquelle il se référait déjà en 1919 (GA60, 306).¹²⁴ Puisque nous avons développé ailleurs la place de Spranger dans la *Kulturphilosophie*, son rapport à Dilthey, Rickert et Troeltsch, ainsi que les grandes lignes de sa pensée de la religion,¹²⁵ concentrons-nous ici sur quelques aspects de sa théorie du comprendre en lien avec les remarques heideggériennes. Comme en 1919, la mention de Spranger est assez énigmatique. Notre philosophe le cite mais ne se livre à aucun commentaire. Difficile, donc, d'apprécier le rôle qui est le sien dans l'argumentation. Une lecture attentive de l'étude concernée laisse néanmoins à penser que Heidegger se rapporte plutôt positivement à sa philosophie. Certes, les formulations sont encore fortement théorétiques, et beaucoup d'analyses épousent les tendances philosophiques de l'époque sans prendre assez de recul.¹²⁶ Il n'en reste pas moins que

¹²⁴ E. Spranger, « Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie », in P. Barth et al. (Hg.), *Festschrift für Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag*, München, Beck, 1918, pp. 357–403.

¹²⁵ Cf. notre *PR&HT*, pp. 131–135.

¹²⁶ Dilthey, Rickert, Erdmann, Riehl, Stumpf, Münsterberg, Simmel, Wundt, Weber, Scheler.

Spranger problématise la notion de *Verstehen* de manière plutôt fine pour l'époque. Cela se vérifie dans la façon dont il éclaire le rapport de l'historien à ses sources, qui appelle à reconsidérer le mode sur lequel les historiens de la religion se relient aux littératures religieuses qu'ils étudient.

D'après Spranger, le geste consistant à sécuriser des sources à partir de la factualité brute se révèle insatisfaisant en tant qu'il laisse l'historien à la porte de son matériel. Si l'on envisage d'accéder à l'essentiel, c'est-à-dire aux composantes vécues des sources, il devient impératif d'inventer un geste différent.¹²⁷ Spranger prend l'exemple d'un récit historico-religieux consigné dans un texte-source. S'y confronter met selon lui trois types de comprendre en jeu.

1) Le premier est absolument basique. Il revient à reconnaître les mots et les associations de mots qui composent le récit et à leur conférer une signification immédiate. En cela, il ne présuppose qu'une seule chose : comprendre la langue du récit. Mais cela n'a encore rien à voir avec la compréhension de l'événement vécu consigné dans le texte.

2) Le second type de comprendre implique de reconduire les mots déchiffrés aux motifs psychiques de l'énoncé qui se tiennent derrière le contenu et le sens matériels directement accessibles. On peut ici commencer à se demander si le rédacteur se réfère à une réalité historique ou bien à un mythe. Se pose alors, entre autres, la question de la validité, qui n'est donc pas l'ultime.

3) Le troisième et dernier type de comprendre est celui que Spranger qualifie d'« authentique comprendre historique ».¹²⁸ Il se caractérise par une forme extrêmement subtile de *Deutung* qui met les *raisons* profondes et les *intentions* personnelles du récit au service d'une compréhension se présentant simultanément comme prolongement du récit et comme expression de l'interprétation propre de l'historien. N'y a-t-il pas conflit entre ces deux aspects ? Ce n'est pas l'avis de Spranger, pour qui ces piliers herméneutiques se justifient et se fortifient dans leur dimension auto-interprétative commune.¹²⁹

Prenons un exemple concret. Paul et Heidegger ont tous deux une connaissance partielle de la situation totale d'une part, et une connaissance totale de leur situation personnelle d'autre part. Paul, bien que voyageant et entretenant des contacts avec de nombreuses communautés, n'a pas de recul historique, au sens où il ne voit pas simultanément l'évolution de toutes les situations. En revanche, Paul, nonobstant les tribulations auxquelles il est sujet, semble savoir où il va, se connaître lui-même et se comprendre lui-même mieux qu'il ne peut comprendre ce qui n'est pas lui. De même, si Heidegger bénéficie d'une somme considérable d'études historico-religieuses éclairant la situation de Paul, il ne peut jamais les assimiler que par esquisses. En revanche, qu'il ne puisse embrasser toute la connaissance du patrimoine historico-religieux à sa disposition en 1920 ne signifie pas qu'il n'ait aucune prise sur sa propre compréhension de la situation de Paul à partir du matériel qu'il a lui-même sélectionné et accrédité. Au contraire, sa compréhension de Paul est la

¹²⁷ E. Spranger, « Zur Theorie des Verstehens... » [1918], p. 358.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 360.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 360–361.

seule compréhension qu'il puisse maîtriser pleinement. Si l'on rapporte cette proposition à la précédente, il appert que la compréhension heideggérienne de la façon dont Paul s'est compris lui-même est la seule et unique *Verständnis* à même d'approcher la vérité de la situation. Il n'est pas impératif de tout connaître de l'histoire du christianisme pour retrouver la structure du comprendre paulinien ; comme il n'est pas nécessaire de tout connaître des théories herméneutiques pour comprendre la structure fondamentale du comprendre en général. Il en résulte que l'interprétation heideggérienne de l'auto-interprétation paulinienne, quoique partielle et personnelle, est susceptible d'engendrer un type de compréhension dont l'interprétation *religionsgeschichtlich* de la littérature proto-chrétienne se voit privée. Ici, la qualité de la relation intérieure à soi prime sur la quantité de la relation extérieure à la chose.¹³⁰ En filigrane, c'est la question de l'empathie qui resurgit. Le § 23 s'en saisira à nouveau, et nous verrons alors comment prolonger cette discussion.

IX. Pièges du comparatisme et caractère décisif de la Stimmung ***[Ad §§ 20–21]***

^[134] Il ressort de l'approche philosophique des problèmes de l'interprétation que le « descellement des “concepts” et autre “contenus de représentations” » du christianisme primitif et leur « comparaison avec d'autres concepts et contenus de représentation anciens ou contemporains (grecs-hellénistiques, judaïques-israélites) est principalement trompeuse » (GA60, 134). L'érudition historique emporte trop souvent l'adhésion sans que la solidité herméneutique du propos n'ait été testée. En parlant de « concepts », Heidegger fait allusion aux grands thèmes dogmatiques que la *Religionsgeschichte* s'efforce de retrouver en différentes traditions afin d'estimer leur poids dans la formation du christianisme primitif (GA60, 134). J. Weiss analyse par exemple le concept-clé de la pensée paulinienne et de l'*Urchristentum* dans son ensemble qu'est la *foi*. On ne peut se dispenser d'en retracer l'histoire dans les religiosités préexistantes, dit-il, car il va de soi que Paul ne l'a pas inventé. Son concept de foi se présente comme une appropriation originale de la notion juive d'*emuna* mêlée de quelques représentations issues d'autres cultes et d'autres systèmes de pensée.¹³¹

J. Weiss ne nie pas que la *pistis* paulinienne reçoive une empreinte christologique, mais il tient le syncrétisme pour un facteur interprétatif aussi déterminant, sinon plus. Heidegger, lui, milite pour l'établissement d'un critère herméneutique *qualitatif*. Si Paul accorde plus d'importance à l'acte de croire par rapport à celui qui consiste à attribuer un objet à ce croire,¹³² alors l'aspect intellectuel du concept de foi

¹³⁰ *Ibid.*, p. 361.

¹³¹ J. Weiss, *Das Urchristentum* [1917], pp. 322–326.

¹³² *Ibid.*, p. 324.

qu'il hérite de multiples sources est relégué au second plan. En toute logique, on devrait en conclure que l'examen de la *Selbsterfahrung* dit à propos de la *pistis* quelque chose de plus essentiel que les comparaisons historico-religieuses.

Certes, selon les concepts interrogés, le degré d'influence des cultes et religions autres est plus ou moins élevé. Mais en aucun cas il ne saurait avoir le dernier mot.¹³³ Quelle que soit la prégnance de concepts extérieurs ou étrangers dans la pensée paulinienne, celle-ci conserve sa spécificité pour la raison suffisante qu'elle résulte d'une expérience propre. Si sa richesse culturelle et cultuelle dépend de ces alter-concepts, son intensité vécue, elle, ne repose que sur sa propre conceptualité originelle.

Ce qui vaut des « concepts » vaut aussi bien des « contenus de représentation » ou « contenu représentationnels » (GA60, 134). L'usage heideggérien du terme *Vorstellungsinhalt* renvoie incontestablement au lien complexe d'une partie de la RGS à la psychologie rationnelle de l'époque. Selon cette dernière, on distingue l'acte psychique, le plus souvent représentation ou jugement, de son contenu, ce par quoi la représentation ou le jugement se rapporte à un objet particulier. Ce schéma est explicitement ou implicitement reconnu par nombre d'historiens des religions. Il leur permet d'expliquer comment certains concepts religieux peuvent recevoir un nouveau contenu tout en gardant la même forme. Le changement de *Vorstellungsinhalt* d'une période à une autre ou d'un personnage à un autre permettrait d'expliquer la transition du *sens usuel* – généralement abstrait – au *sens occasionnel* – généralement concret. Par exemple, Bousset se sert de cette idée afin de comparer représentation populaire et représentation paulinienne de la notion d'Esprit (*Geist*).¹³⁴

Que l'histoire des religions épouse particulièrement bien certains traits de la psychologie rationnelle ne doit pas surprendre : les deux disciplines ont flirté plus d'une fois au XIX^e siècle. Au-delà des problèmes méthodologiques qu'elle pose, cette alliance repose sur un présupposé douteux selon lequel l'« expérimenter chrétien aurait affaire à des concepts et des contenus de représentations » (GA60, 134).

Voyons bien que si concepts et contenus de représentation jouent un rôle dans la religion, c'est d'une part en tant que notions explicatives rétro-projetées sur les Écritures, d'autre part en tant qu'ils traduisent les formes dérivées de l'expérimenter chrétien. Reprenons l'exemple de la foi. Du point de vue de l'histoire des religions, la foi est certes un concept qui se décline de manières variables selon son *Sitz im Leben*. Dans le christianisme primitif, la *pistis* renvoie simultanément au concept de confiance ainsi qu'à celui de fidélité. De même, l'acte de croire, qu'il s'apparente conceptuellement à un acte de confiance ou de fidélité, peut recevoir différents contenus de représentation. On peut croire à ceci ou en cela, en Jésus-Messie, à la résurrection, etc. Remarquons toutefois que les paramètres que représentent les *Begriffe* et les *Vorstellungsinhalte* sont toujours fonction de la structure expérientielle du

¹³³ Autre exemple : si J. Weiss (*Das Urchristentum* [1917], p. 326.) pointe à raison la double origine judaïque et romaine de cet autre concept paulinien qu'est la *justification*, on ne peut en conclure – comme il le fait – qu'ici, la force de ses expériences n'a pas permis à l'Apôtre de se libérer des terminologies usuelles et qu'il reste foncièrement dépendant de formes anciennes.

¹³⁴ W. Bousset, *Kyrios Christos* [1913], pp. 126–129.

croire. En deçà de l'acte et de la représentation, il y a le noyau de la religiosité chrétienne vécue, un croire inaltérable¹³⁵ qui s'offre comme un concept originel autoréférentiel, qui n'a donc pas d'autre objet que lui-même.

Face au règne des approches conceptuelles et représentationnelles du phénomène religieux, des mesures s'imposent. Heidegger en propose une première, aussi subtile que tranchante :

«Les "expressions" sont toujours à prendre comme des "nœuds" de relations, de connexions de sens. Nous ne devons pas adopter l'attitude qui consiste à trouver les choses disposées les unes à côté des autres et à les ordonner selon un schéma tiré de notre sain et petit entendement. C'est la "tonalité affective" [*Stimmung*] qui, précisément, est décisive ; et tout cela repose – et la recherche phénoménologique doit justement le montrer – sur la compréhension du complexe phénoménal spécifique qu'est "l'expérience de la vie facticielle" et en particulier l'expérience chrétienne de la vie facticielle. Alors seulement on aura aussi élaboré l'authentique préconception correspondant à une considération attitudinalement et compréhensivement historico-objective» (GA60, 134).

En apparence, la thèse heideggérienne des *Knäuel* ne semble pas très éloignée de la thèse gunkelienne quant à la nécessité de retrouver les *Zwischenglieder*, les chaînons manquants entre différentes formes de religiosité.¹³⁶ Précisons toutefois que Gunkel se place au plan des concepts et des représentations, tandis que Heidegger s'en tient rigoureusement au plan des expériences vécues.

Il serait possible d'objecter que Gunkel est précisément l'introducteur de la notion d'*Erlebnis* dans le champ exégétique. C'est vrai, mais cette notion demeure chez lui au service de l'étude de l'évolution et de la transmission des concepts et des représentations. Chez Heidegger, c'est exactement l'inverse. Concepts et représentations ne sont que des expressions dérivées des expériences fondamentales et de leur sens. Ils n'ont donc valeur analytique qu'en tant qu'ils sont reconduits à leur matrice expérientielle. Il serait encore possible d'objecter que Gunkel présuppose une constante psychologique de l'expérience religieuse comme «expérience d'un être étranger, d'une puissance qui n'est pas le moi».¹³⁷ Soit. Mais cette constante est en contradiction avec l'historicité de la vie religieuse que Gunkel cherche à dégager par ailleurs. De plus, ce qui est mis en avant par Heidegger n'est pas une dimension psychologique qui pourrait encore être insérée dans une connexion d'ordre, mais une dimension phénoménologique faisant fond sur une toile ou un complexe phénoménal.

¹³⁵ Cette expression n'implique pas l'absence de mobilité et d'historicité. Ce croire inaltérable, c'est le moteur existentiel de la foi. Il se donne comme une disposition expérientielle toujours déjà empreinte de religiosité car nourrie, non de représentations religieuses, mais de R/révélation, effets concomitants de l'Appel. Nous avons exploré ce point relativement à une discussion similaire dans notre *PR&HT*, pp. 447–468.

¹³⁶ Cf. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos* [1895], p. 117 sq.

¹³⁷ Cf. H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Studie* [1888], Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 21899, p. vii ; cité par J.-M. Tétaz, «Ernst Troeltsch : le systématicien de la RGS ?», p. XLVII.

Gunkel, à l'instar de ses homologues, a en quelque sorte échoué à saisir la primauté de cette tendance idiosyncrasique du comprendre. Au lieu de cerner la façon dont Paul s'est compris lui-même, il a immédiatement offert son expérience vécue à l'analyse, jugeant impossible de reconnaître au sein même de son *Erlebnis* une forme d'auto-compréhension. Pour Gunkel, Paul est avant tout l'*objet* d'expériences religieuses ; pour Heidegger, l'Apôtre est avant tout le *sujet* de vécus religieux. Dans le premier cas, Paul n'est pas la source de ses propres expériences, c'est uniquement le *pneuma* qui agit en lui. Dans le second, si Paul est sujet à des R/révélation, celles-ci ne sont ce qu'elles sont qu'en vertu d'une appropriation. Cela se vérifie dans la notion de *Stimmung* mise en avant pour son caractère décisif (GA60, 134). Gunkel, Bousset ou Bultmann en usent pour examiner le genre littéraire.¹³⁸ Heidegger en fait la pierre angulaire de l'auto-compréhension paulinienne et de la compréhension phénoménologico-herméneutique de l'auto-compréhension paulinienne. Il parvient à pénétrer dans ce lieu non décelé par la RGS où la *Stimmung* se confond avec la *Situation* pour fournir le modèle d'une compréhension herméneutique unitaire distincte de toute explication historico-objective qui classe les choses avant même de les avoir laissées s'exprimer.

L'approche heideggérienne pourrait être jugée trop radicale, voire trop « moderne » par rapport à celle de la RGS qui, si elle innove dans le champ théologique, se contente souvent de s'aligner sur les développements des sciences de l'esprit, plus particulièrement des sciences historiques (GA60, 135). Heidegger tient à préciser que ceci n'est pourtant qu'une (fausse) impression. En d'autres termes, la reformulation phénoménologico-herméneutique du comprendre est un geste moderne en ceci qu'elle « découvre quelque chose de nouveau et d'explicitant se tenant "dans le sens" » (GA60, 135). On est donc moderne dès lors qu'on travaille au sein du sens et qu'on refuse de s'en tenir aux « images du monde » que propose l'histoire des religions (GA60, 135). C'est la double condition d'une réforme du comprendre, autrement dit d'une « *Umdeutung* » qui offre un nouveau départ à l'exégèse (GA60, 135).

X. Destructurations : de la théologie au théologique [Ad § 22]

^[135] La relative technicité de l'analyse ne doit pas nous dispenser d'interroger sa pertinence quant à l'intelligence générale du religieux. Il est donc recommandé de questionner la « portée de l'enquête pour la théologie » (GA60, 135). Comprenons bien qu'il ne s'agit pas de soigner une théologie malade à l'aide d'un *pharmakon* théorique, mais de l'inviter à reconnaître la bonne nouvelle phénoménologico-herméneutique. Qu'annonce cet évangile insolite ? Qu'il est enfin temps d'accueillir l'« exigence positive d'une nouvelle mise en question [*Fragestellung*] qui me pousse authentiquement moi-même » (GA60, 135).

¹³⁸ Cf. H. Gunkel, « Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte », in *Reden und Aufsätze* [1913], p. 33 ; R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt* [1910], pp. 58–63.

Si les intentions de Heidegger à l'égard de la théologie ne sont pas à mettre en doute, on peut en revanche contester le constat sur lequel sa démarche est fondée. La théologie de l'époque a-t-elle vraiment perdu la flamme ? Si tel est probablement le cas en ce qui concerne la théologie catholique, il en va tout autrement de la théologie protestante. Il serait aberrant de stigmatiser son apathie alors qu'on y trouve un ton si vivant, une conscience si grave des enjeux, une production si foisonnante. Comment reprocher à des auteurs tels que Deissmann, Gunkel, Bousset, J. Weiss ou Otto de se reposer sur leurs lauriers ? Cela dit, le constat ne vise pas seulement la théologie exégétique, mais également la théologie systématique, même et y compris à l'intérieur de la RGS. Il suffit de penser à Troeltsch qui, en 1920, prépare soigneusement son *Der Historismus*. La situation théologique a donc deux visages ; ce dont témoigne parfaitement le traitement qui lui est réservé dans les cours heideggériens. Si la systématique souffre bien davantage que l'exégèse, elles sont toutes deux victimes d'un même problème : ici et là, le « concept de théologie reste entièrement dans le flou » (GA60, 135). Le lien toujours plus étroit entre théologie et histoire devait-il obligatoirement conduire les théologiens à se faire et se dire historiens ? Cette transformation n'est-elle pas l'aveu d'un échec ? Le signe que la théologie fuit ses responsabilités ? Une théologie – indifféremment systématique ou exégétique – qui n'assume plus son nom ou son titre et qui se cache derrière l'histoire peut-elle encore nous apprendre quelque chose d'essentiel à propos de la vie religieuse ? Rien n'est moins sûr. L'herméneutique théologique se présente alors comme le moyen de reconnecter, en théologie même, les terminaisons nerveuses défaites par la fréquentation assidue de la théorie.

Pour Heidegger, si elle se déroule comme il l'envisage, la rencontre de la phénoménologie et de la théologie ne peut pas ne pas entraîner de rupture pour et dans la théologie. Cette dernière devrait reconnaître en toute bonne foi que la « découverte des connexions phénoménales change la problématique et la formation des concepts dans leur principe même » et qu'elle « offre des critères authentiques pour la *destruction* de la théologie chrétienne et de la philosophie occidentale » (GA60, 135). C'est ce dont la phénoménologie herméneutique elle-même fait l'expérience au cours de sa propre réappropriation. La théologie est-elle pour autant prête à se laisser repenser aussi radicalement ? Il est permis d'en douter. Ce qui est en jeu ici, c'est la possibilité pour la théologie de se doter d'une théorie de la formation des concepts. Elle se voit donc proposer de puiser ses concepts en elle-même, dans l'effectuation de l'expérience de pensée dont elle témoigne circonstanciellement.

Certes, la théologie ne découvre pas si facilement les moyens de s'auto-dépasser. C'est néanmoins une possibilité qu'elle peut elle-même provoquer. Comment cela ? En commençant par se mettre intentionnellement en danger. A-t-elle l'audace requise pour le faire ? Heidegger l'insinue. Il trouve peut-être des raisons d'y croire dans l'admirable percée réalisée par Barth en 1919 : le premier *Römerbrief* fait littéralement trembler le sol de la réflexion théologique. Le projet crypté de notre philosophe demeure cependant différent du proto-projet barthien sur deux points au moins. Premièrement, Heidegger se situe à l'extérieur de la théologie ou, mieux, aux marges de celle-ci. De fait, il possède une acuité que Barth n'a pas, lui dont la théologie dialectique clame sa dépendance absolue à la transcendance.

Deuxièmement, tout le projet barthien consiste à mettre la théologie en crise. Projet louable s'il en est, mais dont il ne sortira jamais rien si l'acte de foi dont il témoigne ne s'accompagne pas d'un effort de pensée. Une *Krisis-Stellung* qui ne se double d'aucune *Frage-Stellung* est une vaine entreprise ; du moins n'a-t-elle que peu de chance de déboucher sur une réorientation profonde et durable de la théologie. L'histoire a donné raison à Heidegger. La théologie dialectique connaît ses dernières heures de gloire avec Bonhoeffer, avant de céder la place aux théologies herméneutiques de Bultmann et Ebeling.¹³⁹ S'ils reposent sur une même intuition, à savoir que la théologie possède intrinsèquement le pouvoir de muer, le soulèvement imaginé par Heidegger n'est donc pas identique à celui fomenté par Barth.

Certes, l'histoire de la théologie lui commande de demeurer fidèle à ses origines. Mais n'a-t-elle pas oublié ses origines chemin faisant ? Le cas échéant, la philosophie a peut-être sa part de responsabilité. N'a-t-elle pas harcelé la théologie en silence pour lui rendre la monnaie de sa pièce ? Comme on pourrait craindre qu'en vertu de cette histoire complexe, la théologie se ferme au discours phénoménologique, Heidegger travaille à désamorcer cette crainte en préparant les conditions d'une écoute. La théologie a besoin d'un choc. Aussi doit-elle suivre un chemin similaire à celui qu'emprunte la phénoménologie dans la pensée de Heidegger. Cela revient à bannir les compromis en tous genres : entre philosophie comme science rigoureuse et philosophie des visions du monde, entre validité absolue et relativité historique, entre rationalisme et irrationalisme (GA59, 175). Tout juste-milieu est à proscrire. Philosophie et théologie ne peuvent se radicaliser et devenir déterminantes l'une et l'autre et l'une pour l'autre que dans la résolution de creuser leur propre sillon. Toutefois, avant de tracer une voie pleinement singulière, il convient de déminer le terrain. C'est ici qu'intervient la « découverte de nouvelles connexions phénoménales », laquelle « offre des critères authentiques pour la *destruction* de la théologie chrétienne et de la philosophie occidentale » (GA60, 135). Comme on le sait, cette destruction est une « déconstruction “dirigée” » visant à revenir du donné objectif à sa « situation historique » puis de cette dernière à l'« accomplissement [...] de l'expérience fondamentale » qui en constitue l'origine (GA59, 35, 180–181). La destruction démantèle toutes les constructions théoriques sans exception, qu'elles soient philosophiques, théologiques, religieuses, chrétiennes, grecques ou gréco-chrétiennes (GA59, 12 ; NB, 31).

L'ensemble des analyses conduites tend ainsi à démontrer la chose suivante : la théologie n'est pas différente de la philosophie en ceci qu'elle ne sera en mesure de revivre qu'à la condition d'accepter activement sa destruction. Ce même ensemble tend également à montrer que la configuration historique est telle qu'on ne saurait détruire la théologie chrétienne sans détruire la philosophie occidentale et vice versa. Si philosophie et théologie font deux, leurs destins sont liés pour le meilleur

¹³⁹ Sans compter que l'apparition de ces théologies herméneutiques traduit une volonté de mettre fin à l'idée que la théologie renouvelée devrait se couper de ses sources dans la théologie libérale. Beaucoup de choses sont critiquables en cette dernière, mais doit-on pour autant la rejeter en bloc ? Ce n'était pas l'avis de notre philosophe qui, nous le savons maintenant, tenait ses productions exégétiques en haute estime.

comme pour le pire. Le scénario du meilleur : que la destruction se fasse avant de laisser la place à une reconstruction de l'une et l'autre discipline sur des bases existentielles radicales et communicantes. Le scénario du pire : que rien ne change, c'est-à-dire que leurs préconcepts demeurent prisonniers d'une source gréco-chrétienne superficielle et dérivée.

XI. Destructions : du préchrétien au proprement chrétien

^[135] Heidegger a commencé par définir la destruction phénoménologique en termes conceptuels (GA59, 29–41, 178–186). Dans son cours du WS 1920/1921, il use de paradigmes néotestamentaires et luthériens pour étendre son influence comme son opérativité.

Il n'est pas rare que, sous la forme de récits ou de sentences, le christianisme offre des exemples de destruction plus suggestifs que toute explication philosophique. La mention d'une différence radicale entre *das Vorchristliche*, c'est-à-dire l'état de choses avant l'avènement du christianisme, et *der christliche Umbruch*, c'est-à-dire le bouleversement de cet état de choses à travers l'avènement du christianisme, illustre à la perfection l'effet recherché par la destruction phénoménologique (GA60, 135). C. Sommer s'en fait l'écho en écrivant que « la *Destruction* phénoménologique prolonge et amplifie l'impulsion initiale de la *destructio* paulino-luthérienne qui entend démanteler et désactiver l'architecture scolastique aristotélico-thomiste ». ¹⁴⁰ Outre qu'elle propose une image *concrète* de ce que la destruction phénoménologique est capable d'accomplir, cette idée permet d'éclairer une *continuité historique* entre les postures proto-chrétienne, luthérienne et heideggérienne.

Pourtant, cette continuité est problématique. Quand on est philosophe, on ne peut se revendiquer de la révolution chrétienne sans précaution, à moins de se voir reprocher un transfert malsain. Dès lors se pose la question de savoir comment dire plus subtilement le lien de la *Destruction* à la *destructio*. La réponse consiste à lire dans les *textes mêmes* comment le *chrétien* vient bouleverser le *préchrétien*, comment le langage paulinien se détermine vis-à-vis des langages antérieurs (GA60, 135). L'exemple du langage est privilégié car, on l'a vu, il est le *medium* incontournable de l'expression de la mobilité de la vie facticielle. De même, il a le mérite d'impliquer la question déterminante du concept, puisqu'il en va de l'idée même de la formation des concepts philosophiques et théologiques. L'explication phénoménologico-herméneutique doit montrer que si le langage paulinien reprend certains éléments et certaines structures des langages préchrétiens, il n'en demeure pas moins à l'origine d'une conceptualité originelle. Et précisons que la singularité de cette dernière se déploie sur le plan du *sens* dont les mots, les images et les concepts sont réinvestis. Le plan du *sens* autorise une vraie comparaison entre le préchrétien et le proprement

¹⁴⁰C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther*, p. 28, également pp. 46–49 sur la *destructio* luthérienne.

chrétien, car il témoigne d'une *différence* insigne entre leurs déterminations fondamentales respectives.¹⁴¹

La destruction indique enfin que le terme «*Christlich*» n'est pas seulement une détermination selon laquelle différentes choses fusionneraient et domineraient quelque chose» (GA60, 135). On reconnaît là les grandes lignes de l'interprétation *religionsgeschichtlich* du christianisme primitif, plus particulièrement l'idée gunkelienne selon lesquelles le christianisme est une religion syncrétique entraînée par un nouveau principe historique.¹⁴² En refusant de faire du terme *Christlich* une simple détermination parmi d'autres, Heidegger rejoint le propos qu'il tenait au semestre précédent dans ces lignes déjà citées maintes fois : «Il subsiste la nécessité d'une confrontation principielle avec la philosophie grecque et avec la défiguration de l'existence chrétienne par elle. *L'idée véritable de la philosophie chrétienne* ; "chrétien" n'étant pas une étiquette pour une philosophie grecque mauvaise et épigonale. Le chemin vers une théologie chrétienne originaire, libre de tout hellénisme» (GA59, 19). Que cette déclaration se laisse entendre du point de vue de la philosophie comme du point de vue de la théologie, c'est la preuve que la destruction phénoménologico-herméneutique fonctionne. Elle parvient à passer par-delà les préjugés conceptuels de l'une et l'autre discipline tout en respectant leur spécificité. Quant au signe que la destruction n'arrête pas la vie mais annonce au contraire son recommencement – *i.e.* la répétition de l'expérience fondamentale et fondatrice de la vie –, il suffit d'en chercher la trace dans l'«*eschatologique*» (GA60, 135). Son efficace prouve qu'on est loin d'avoir entendu le dernier mot qui, en vérité, demande toujours à être conceptualisé originellement. Nous en parlerons dans le chapitre suivant.

XIV. Double détour final par les Écritures [Ad § 22]

^[136] L'occasion nous a déjà été donnée de voir comment Heidegger articule subtilement réflexions méthodiques et explications concrètes des Écritures, au point que ces dernières sont parfois la métaphore du chemin phénoménologique ou inversement. Les ultimes lignes de l'annexe proposent un nouvel exemple de cette articulation, préparant au passage l'approche de 1 Th. Elles évoquent en particulier la première Épître aux Corinthiens – Épître qui n'est ici qu'effleurée, Heidegger y reviendra dans le dernier chapitre, quoique dans un contexte interprétatif différent. 1 Co 1 illustre la «proclamation de la communication de l'existence à la communauté en marche» (GA60, 136). On parle bien de la première grande partie de l'Épître, 1 Co 1, 1–4, 21, où Paul énonce les conditions de sa communication apostolique. Le centre de la vie chrétienne, on l'a vu, est la proclamation. Par une reprise explicite des analyses précédentes consacrées à la proclamation et à l'*Evangelium*,

¹⁴¹ Si l'on admet que le sens réside à même le langage déposé dans les textes, alors l'hypothèse d'une «différence» scripturaire peut aider à dégager l'essence de cette différence de sens.

¹⁴² H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* [1903], pp. 95–96.

le philosophe tente maintenant d'enraciner son propre comprendre dans les Écritures. À l'en croire, le message communiqué par Paul en 1 Co 1 *sq.* est le suivant :

« L'Évangile est une force pour ceux qui sont appelés et il a l'accomplissement fondamental de la foi. Toute l'expérience de la vie facticielle est donc déterminée par l'Évangile en tant qu'expérience fondamentale, et toutes les *signifiances* qu'elle contient doivent être déterminées radicalement à partir de là. Recourir à d'autres moyens, des moyens de facture extramondaine, est assimilable à une déchéance – car le "sage" amène la confusion dans le monde » (GA60, 136–137 ; modifié selon NFK).

Données scripturaires et vocabulaire phénoménologico-herméneutique s'éclairent mutuellement. En pointant la centralité de l'Évangile, Heidegger fait allusion à 1 Co 1, 10–17. Paul exhorte les Corinthiens à refuser les discordes et fait une mise au point : puisqu'il n'est le maître de personne, le meneur d'aucune secte, il interdit qu'on l'invoque pour justifier des divisions entre clans. Paul appelle à l'unité en Christ. Qu'il ait personnellement baptisé Crispus, Gaïus ou la famille de Stéphanas n'a pas d'importance. L'essentiel est ailleurs : « Car Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Évangile <εὐαγγελίζονται>, et sans recourir à la sagesse du discours, pour ne pas réduire à néant la croix du Christ » (1 Co 1, 17). Paul lui-même ne s'est jamais compris que comme l'Apôtre du Christ, l'annonciateur de l'Évangile.

Aussi est-il vain de chercher à cerner le personnage par le biais d'autres perspectives ; du moins ces perspectives ne doivent-elles pas primer dans l'interprétation du vécu de l'Apôtre. Certes, son discours témoigne ici et là d'une tonalité éthique, politique ou esthétique. Néanmoins, chacune d'elles se laisse reconduire à la *Stimmung* qui en constitue la condition de possibilité, la *Stimmung* foncièrement religieuse que dessine la *foi*. Paul n'a pas été appelé afin de réaliser un dessein politique, que ce soit celui de Jésus – cela, la RGS l'a bien montré – ou le sien propre, quand bien même il s'est trouvé à l'origine d'un mouvement universel. De même, l'essence de son message n'est pas de nature éthique mais eschatologique. Si ses formules sont celles d'un littérateur doué, l'effet recherché n'est pourtant jamais d'impressionner par la beauté du style mais de convaincre du bien-fondé de la vérité de l'Évangile qu'il est chargé d'annoncer. Toute la vie facticielle de Paul, tout ce qu'il accomplit, est déterminé par l'Évangile en tant qu'expérience fondamentale et fondatrice. En conséquence de quoi, le sens de ses paroles et de ses actions est irrémédiablement lié à l'événement de la proclamation.

Pour nous en convaincre, Heidegger se fait l'écho du propos paulinien en martelant que la phénoménologie herméneutique n'est pas affaire de sagesse, car le sage n'apporte que la « confusion » (GA60, 137). « Où est le sage ? », dit Paul. Peu importe, l'accueil de l'Évangile et sa compréhension n'ont pas besoin d'un « raisonneur » (σοφιστήρις) (1 Co 1, 20). Paul et les siens ont reçu « l'appel de Dieu » : ils ne sont pas « sages aux yeux des hommes », mais sages aux yeux de Dieu, c'est-à-dire fous aux yeux des hommes. Si la sagesse grecque s'est révélée source de confusion, c'est parce qu'elle ne se voulait pas seulement source de connaissance, mais source de pouvoir. Dieu a, pour ainsi dire, choisi de la punir, de « confondre les sages », de

«confondre ce qui est fort», car seul «ce qui est vil et méprisé» a réellement de l'intérêt (1 Co 1, 28–29). On gagne à relire ces paroles dans la perspective de la phénoménologie herméneutique. Celle-ci privilégie certes le *logos*, mais son *logos* est verbe intérieur et non ratiocination. Elle s'attache à tout ce que philosophie et théologie ont négligé car, étant donné qu'en elles le péché d'orgueil est devenu la règle – Heidegger, lui, s'en préserve depuis le départ: «Pas de philosophie de la religion qui vole trop haut» (GA60, 309) –, cette négligence même est le signe qu'il se joue quelque chose de décisif dans ce qu'elles ont abandonné.

Le second détour par les Écritures se laisse guider par un objectif à peu près identique au premier, à savoir recentrer la philosophie de la religion sur le cœur du message du Paul. À travers l'invocation de la condition des «appelés», Heidegger quitte momentanément 1 Co (GA60, 137). Il fait mention d'une expression qui, sous cette forme précise, ne se rencontre qu'une seule fois dans le NT, en 1 Th 4, 10: *περισσεύειν μάλλον*, «progresser davantage» (GA60, 137). À quelle fin? Il nous semble qu'il ne s'agit ni plus ni moins que d'éclairer le lot de l'être-chrétien, en l'occurrence une augmentation, une amplification toujours plus forte de la «souciance» qui, loin d'annihiler ses possibilités, lui permet au contraire une «appropriation» toujours plus intense de son existence, c'est-à-dire une conscience toujours plus aiguë de «vivre authentiquement la temporalité», de la «vivre telle qu'elle est et comme elle est, déterminée par l'accomplissement chrétien» (GA60, 137). Par ailleurs, soyons conscients qu'en 1 Th 4, 10 comme ailleurs, par exemple en Ph 1, 9, *περισσεύειν μάλλον* évoque aussi bien une progression incessante de l'*amour*. Quoi qu'il en soit, le lien de l'amplification de la souciance à la progression de l'amour n'apparaît qu'à la considération de sa réverbération sur le comprendre en vertu du lien entre amour et compréhension dont Heidegger se fait le porte-parole: «Dans l'amour réside le comprendre» (In der *Liebe* ist *Verstehen*) (GA58, 168, 185). Cela nécessite-t-il d'être prouvé? Et si oui, comment?

C'est peut-être bien dans l'intention de répondre que Heidegger revient finalement vers 1 Co. En fait, il n'est pas nécessaire de prouver les connexions précitées. Elles se montrent d'elles-mêmes, du moins à celui qui sait voir phénoménologiquement. Or, rappelons que le voir phénoménologique n'est pas le voir théorique. Aussi: «la monstration de ce qui est proclamé ne se donne pas dans l'avoir-examiné [*Eingesehen-haben*]», car la «proclamation est “démonstration” (*ἀπόδειξις*) d'“Esprit” et de “force”» (GA60, 137). La référence est à 1 Co 2, 4–5: «ma parole et ma prédication n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse, mais elles étaient une démonstration faite par la puissance de l'Esprit, afin que votre foi ne soit pas fondée sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu». En même temps qu'on retrouve le rejet de la sagesse humaine et donc philosophique, on observe le passage du paradigme de la proclamation comme objet de la vue à celui de la proclamation comme objet de la foi. En soi, ce passage n'est qu'une possibilité. Mais du point de vue point historique comme du point de vue religieux, il devient nécessité. Paul le sait. C'est la raison pour laquelle il s'emploie à communiquer l'existence comme elle lui a été communiquée (GA60, 137). Dans tout cela, l'Apôtre est essentiellement témoin. Il témoigne du Christ comme Dieu est témoin de lui (2

Co 11, 31). Et s'il peut témoigner, c'est parce que Dieu lui a donné les « arrhes de l'Esprit » (2 Co 5, 5).

Or, c'est justement cette idée que vise Heidegger en notant qu'en ce qui concerne la « communication de l'existence », « l'Apôtre n'est que l'outil de la démonstration » de l'Esprit (GA60, 137). En filigrane s'entrevoit le thème de l'*expérience* pneumatique. Le souffle donne à l'Évangile paulinien toute sa puissance (Rm 1, 16; Ac 1, 8); il est vécu comme ce qui anime la communication entre Dieu et les croyants dans les deux sens de leur relation. Que Paul soit qualifié d'« outil » (*Werkzeug*) n'a rien de choquant (GA60, 137). Il faut y voir une glose de 1 Co 6, 19: « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du souffle divin ? ». Paradoxalement, en soulignant le rôle de Paul comme réceptacle, le philosophe redonne toute son importance à son expérience vécue *propre et passive*. Il ne lui a pas échappé que c'est un aspect négligé par l'exégèse de l'histoire des religions.¹⁴³ La suite devra esquisser un moyen de remédier à cet état de choses problématique.

¹⁴³ Cf. par ex. H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geist* [1888], p. 62 sq. Ces pages témoignent de ce vide.

CHAPITRE VII

1 THESSALONICIENS : EXPLICATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Ce chapitre forme le cœur de la seconde partie du cours pour trois raisons principales. (1) C'est de loin le plus long et le plus développé, quoi que ses paragraphes comme les annexes s'y rattachant présentent, comme partout ailleurs, un caractère d'ébauche plutôt que d'ouvrage achevé. (2) Il est tout entier consacré à 1 Th, dont il offre une explication plus phénoménologico-herméneutique que *religionsgeschichtlich*, contrairement au chapitre sur Ga, et ce bien qu'il en reprenne les acquis. (3) Il est la principale source de toutes les études partielles de l'*EPR*. Et pour cause : nous rencontrons ici les structures les plus marquantes de l'analytique heideggérienne de la religiosité proto-chrétienne. Cependant, notons d'emblée que celles-ci n'acquièrent vraiment de relief qu'à la lumière des réflexions qui les encadrent. En d'autres termes, l'explication de 1 Th doit être regardée comme le motif d'une fresque bien plus vaste que celle qu'on a pris l'habitude d'esquisser ; du moins si l'on entend éviter l'écueil auquel les lectures existantes ne manquent pas de se heurter après l'avoir créé (parfois à leur insu), c'est-à-dire la réduction de ce chapitre à l'interprétation d'un modèle ontique dont l'identité serait finalement accessible. La littérature secondaire tend à négliger que l'interprétation heideggérienne de Paul est un *tout*. C'est le cas de l'unité que représente ce chapitre comme du cours dans son ensemble, dont on néglige constamment les nombreuses subtilités au prétexte – certes motivé – qu'il est pratiquement impossible de donner une explication harmonieuse de ce tout.

En bref, rares sont les commentateurs qui se sont efforcés de lire l'*EPR* dans la perspective que nous privilégions, plus rares encore ceux qui ont consenti à plonger dans la Bible elle-même pour mieux comprendre ce que Heidegger y a cherché et ce qu'il a fait de ce qu'il y a trouvé. Il en résulte une situation quelque peu insolite : encerclée dans quelques analyses certes bien menées mais fort incomplètes, la recherche se copie elle-même, reproduisant des résultats dont les significations et les implications disparaissent progressivement, et privant les lecteurs d'un aperçu de l'ampleur et de la profondeur du projet d'une phénoménologie théologique développée à partir de lectures soutenues et multifformes du NT en général et de

Paul en particulier. Nos analyses s'emploient depuis le début à briser ce cercle vicieux. Au regard de ses traits esquissés plus haut, le présent chapitre constitue une étape décisive dans cette entreprise de réorientation.

§ 23. ENTRÉE HISTORICO-MÉTHODIQUE DANS 1 TH

1. Introduction historique

^{187]} Le chapitre s'ouvre par une introduction historique assez fidèle aux grands travaux exégétiques. Le premier élément donné concerne la date de rédaction de l'Épître. Heidegger parle de « l'an 53 après J.-C., soit vingt ans après la crucifixion » (GA60, 87). C'est l'information la plus répandue à l'époque. Elle se trouve dans quelques-uns des travaux avec lesquels travaille le philosophe, ceux Schmidt (1885), Bornemann (1894), Jülicher (1901) et Lueken (1907)¹, entre autres. La date en question ne fut pas fixée fin XIX^e début XX^e. Baur l'avance – sans grande conviction, mais sans contre-proposition – dans son *Paulus*, s'appuyant sur les chronographies existantes². Les travaux les plus récents anté-datent légèrement l'Épître vers 50–51³. Quelques rares auteurs penchent pour une rédaction ainsi qu'un envoi bien plus précoces, aux alentours de l'an 40⁴. Quoi qu'il en soit de la fragilité de cette thèse, elle ne remet donc pas en cause le titre de « document le plus ancien du Nouveau Testament » attribué à 1 Th (GA60, 87).

Dans le droit fil de la question de la datation, Heidegger n'élude pas l'*Echtheitsfrage*. À ses yeux, l'« authenticité de l'Épître ne fait désormais plus de doute » (GA60, 87). Il contredit ainsi Baur, qui prétendait démontrer l'inauthenticité de 1 Th en s'appuyant sur deux arguments. L'un systématique : l'absence des grands thèmes dogmatiques qui font l'armature de Rm ou Ga fait problème. L'autre scripturaire : 1 Th 2, 16 (« Mais la colère est tombée sur eux, à la fin ») serait une allusion à la destruction de Jérusalem en 70⁵. La démonstration de Baur sera tôt contestée par deux théologiens issus de sa propre École. Le premier n'est autre que le jeune

¹ Cf. P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief, neu erklärt. Nebst einem Exkurs über den zweiten gleichnamigen Brief*, Berlin, Reimer, 1885, p. 87 ; W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1894, p. 12 sq. ; A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament* [1901], p. 41 ; W. Lueken, « Der erste Brief an die Thessalonicher », in J. Weiss (Hg.), *Die Schriften des Neuen Testaments*, Bd. II [1907], p. 5.

² F. C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesus Christi* [1866–1867], p. 362.

³ Cf. S. Légasse, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Paris, Cerf, 1999, p. 43 (abrégé EPT) ; F. Vouga, « La première Épître de Paul aux Thessaloniens », p. 272.

⁴ R. Harris, A. C. Malherbe et K. P. Donfried avancent quant à eux la thèse d'une première version perdue.

⁵ F. C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesus Christi* [1866–1867], p. 97.

Ritschl. En 1847, il rédige une recension de la première édition du *Paulus* dans laquelle il estime que l'interprétation glossique de Baur soutenant l'inauthenticité est trop pauvre en l'état et qu'elle n'est guère plus qu'une « hypothèse de secours » sur un sujet que le maître n'a pas examiné d'assez près⁶.

Le second se nomme R. A. Lipsius, autre grande figure du libéralisme théologique. D'après lui, « plus on se transpose dans la situation d'ensemble de l'Épître, plus on est convaincu de son authenticité »⁷. Lipsius évoque ici une transposition dans la situation de Paul qui trouve un écho direct chez notre philosophe : examiner la situation comme si nous écrivions l'Épître « en compagnie de Paul » serait en effet une nécessité de tout premier ordre (GA60, 87). La coïncidence est troublante⁸. Cependant, Heidegger confère à ce geste méthodique une portée *philosophique* dépassant de loin le cadre de l'*Echtheitsfrage*. Tandis que Lipsius et d'autres (C. Holsten, Schmidt, Holtzmann, Jülicher) se servent de la transposition dans la situation afin de trancher la question précitée⁹, Heidegger s'y réfère afin d'acquérir une relation plus authentique à la situation paulinienne elle-même. Ainsi, le processus de projection est conservé, mais ce que Schmidt et les autres libéraux nomment « geschichtliche Situation »¹⁰ s'entend désormais sous le signe de l'historique *per se*.

Parmi les aspects matériels connexes de l'Épître dont Heidegger tient compte, on trouve également un certain nombre de données géographiques ayant trait à la mission de Paul (GA60, 87). Ces données ne sont pas à négliger, car elles participent de la situation historique de l'Apôtre. Il est fait référence au second voyage missionnaire selon les chronologies relatives (1 Th, Ac), assez proches de la chronologie absolue. Si l'on ne peut reconstituer ce voyage avec exactitude, on s'accorde à dire que Paul est parti d'Antioche avec Silas, et que Timothée les a rejoints à Lystre (Ac 16, 3). Si, en contradiction apparente avec cette information, Heidegger fait commencer le périple de l'Apôtre à Philippes (GA60, 87), c'est pour une raison particulière. Lors d'une halte quelque peu forcée à Troas se déroule la chose suivante : « Une nuit, Paul eut une vision : un Macédonien lui apparut, debout, qui faisait cette prière : "Passe en Macédoine, viens à notre secours !" ». À la suite de cette vision de Paul, nous avons immédiatement cherché à partir pour la Macédoine, car nous

⁶A. Ritschl, « Rec. von Baur's Paulus », *Halle'sche Allgemeine Literaturzeitung*, 2, 1847, p. 1000.

⁷R. A. Lipsius, « Über Zweck und Veranlassung des ersten Thessalonicherbriefs », *Theologische Studien und Kritiken*, 27, 1854, p. 934. Voir aussi son étude parue un an après dans les *Theologischen Jahrbüchern*, 14, 1855, p. 141 sq. Baur y réagit dans un appendice à la seconde édition de son *Paulus* [1866–1867], p. 341 et *passim*.

⁸Heidegger a-t-il lu Lipsius dans le texte ? Nous savons au moins qu'il connaissait ses interprétations les plus originales à travers le commentaire de Schmidt (*Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 91 sq.).

⁹C. Holsten, *Das Evangelium des Paulus*, Bd. I, 1, *Die äussere Entwicklungsgeschichte des paulinischen Evangeliums*, Berlin, Reimer, 1880, pp. VIII–XX ; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament* [1885], pp. 229–233 ; A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament* [1901], pp. 43–45.

¹⁰P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 91 sq.

étions convaincus que *Dieu venait de nous appeler à y annoncer la Bonne Nouvelle*» (Ac 16, 9). Aussi pouvons-nous conjecturer que c'est parce que Philippe est le premier lieu de Macédoine que Paul va rejoindre après la vision de Troas et où il va *proclamer à nouveau son Évangile* que notre philosophe y situe le départ du second périple missionnaire.

Il est aussi important de rappeler que 1 Th fut écrite par Paul «immédiatement après son arrivée à Corinthe» (GA60, 87). Cette donnée «détermine intégralement la situation de l'Apôtre» (GA60, 87). Pourquoi ? Parce que Corinthe, point de chute de Paul, est le lieu qu'il choisit pour consolider rapidement par l'écrit ce qu'il a commencé de construire oralement en semant la proclamation sur son passage, en particulier à Thessalonique. Paul est inquiet, troublé par la situation de la communauté de cette ville, dont les membres sont loin de se compter par centaines¹¹. Par la rédaction de l'Épître, il entend transformer cette fragilité en force. Heidegger fonde cette analyse sur trois versets (GA60, 87) :

A) 1 Th 3, 6 : «Maintenant, Timothée vient de nous arriver de chez vous et de nous apporter la bonne nouvelle de votre foi et de votre amour ; il dit que vous gardez toujours un bon souvenir de nous, et que vous désirez nous revoir autant que nous désirons vous revoir». Paul est exalté par le récit de Timothée, qui le pousse à envisager la rédaction de l'Épître sans délai. Si l'exactitude historique de ce témoignage n'est pas assurée, il est acquis qu'il intensifie la conduite religieuse de Paul – «et maintenant nous revivons» – en dépit des «angoisses» et des «épreuves» (1 Th 3, 7–8).

B) 1 Th 3, 2 : «et nous vous avons envoyé Timothée, notre frère, le collaborateur de Dieu dans la prédication de l'Évangile pour vous affermir et vous encourager dans votre foi». Ce verset fait un pas en arrière. On y apprend que Timothée était chargé d'une mission précise exprimant le *désir* – fidèle à la volonté du Seigneur – de Paul. Il n'aura pas échappé à Heidegger que 1 Th 3, 2 est très exactement le motif qui semble justifier la transition du *nous* de 1 Th 3, 1 : «Aussi, n'y tenant plus, nous avons...», au *je* de 1 Th 3, 5 : «C'est pour cela que, n'y tenant plus, j'ai envoyé prendre des nouvelles de votre foi». La situation s'aiguise. Elle devient plus personnelle du fait de l'enjeu : l'affermissement de la foi malgré les épreuves rencontrées par les Thessaloniens, qui avaient été prédites par Paul (1 Th 3, 4).

C) Ac 18, 5 : «Mais, lorsque Silas et Timothée furent arrivés de Macédoine, Paul se consacra entièrement à la Parole [...]». Ce verset laisse à penser que le retour de Timothée de Thessalonique et de Silas de Bérée (?) marque le coup d'envoi de la rédaction de l'Épître. Ce n'est point que Paul était incapable de rédiger l'Épître seul, mais qu'il attendait d'avoir les renseignements les plus sûrs afin de s'exprimer avec les mots les plus justes. L'Apôtre jugeait que la fin était proche ; le temps ne jouait donc pas en sa faveur. Aussi l'attente en question renforce-t-elle l'enjeu précité.

Heidegger ne s'embarrasse pas des inconséquences que laisse apparaître la comparaison entre 1 Th et Ac. Suivant Bornemann, il juge que les tentatives

¹¹A. Jülicher, *Einleitung in das Neuen Testament* [1901], p. 42.

d'harmonisation entreprises par K. G. Wieseler ou Schmidt ont un intérêt limité¹². Il est de loin préférable de laisser chaque source parler pour elle-même. Seul compte que le moment est à nouveau venu de proclamer par le biais d'une Épître, afin d'encourager la foi des Thessaloniens devant les tribulations auxquelles ils sont confrontés. En effet, Ac 18, 5 ne se comprend qu'en regard d'un autre aspect de la *Veranlassung* de 1 Th. Il s'agit du « premier séjour de Paul à Thessalonique » qui, selon Heidegger, ne doit pas être négligé (GA60, 87). Nous sommes ainsi renvoyés au récit de ce premier séjour en Ac 17, 1–16 (GA60, 87)¹³. Ces versets relatent comment Paul proclame devant juifs et grecs en prenant appui sur les Écritures. Il n'est pas négligeable que son succès fut tel que certains juifs se servirent de brigands pour semer le trouble dans la ville et s'en prirent à Jason, qui offrait l'hospitalité à Paul, à défaut de trouver l'Apôtre lui-même. Suite à cet événement, Paul et ses compagnons furent exfiltrés en direction de Bérée. Mais les juifs de Thessalonique retrouvèrent leur trace et les persécutèrent encore, en sorte que Paul dût fuir à nouveau, cette fois en direction d'Athènes. Cet épisode est important, car il éclaire la *tension* qui règne en Paul au moment de s'adresser pour la première fois *par écrit* aux Thessaloniens.

En guise d'interlude, Heidegger évoque furtivement une question touchant à la composition littéraire de 1 Th. Il reprend d'abord le constat selon lequel, « si nous nous en tenons à une présentation historico-objective des informations rappelées précédemment, Paul apparaît comme un missionnaire, qui parlait comme un prédicateur itinérant ordinaire, sans faire particulièrement sensation » (GA60, 87). Cela se vérifie dans le récit des Ac. Celui-ci donne l'impression que Paul se déplace de ville en ville et parle dans les synagogues et sur les places publiques comme beaucoup d'autres personnages de l'époque. S'il récolte quelque succès, il est pourtant régulièrement chassé et fait rarement l'unanimité. La remarque heideggérienne est loin d'être anodine. Elle fait écho, de manière assez critique, aux travaux de la *Literaturgeschichte* sur la forme et le genre littéraires des Épîtres. De l'avis général, 1 Th est à l'image de nombreux textes pauliniens ou considérés tels : différents registres s'y côtoient, en sorte qu'il est possible de parler de plusieurs textes dans le texte. Or, cette absence manifeste d'unité littéraire a donné lieu à diverses hypothèses sur les ressemblances entre le genre de certaines parties de l'Épître et la *consolatio* gréco-romaine ou les lettres synagogales en usage dans le judaïsme hellénistique dont Paul est issu.

La thèse d'un Paul « prédicateur itinérant », mentionnée pour la seconde fois par Heidegger, s'appuie sur de telles comparaisons stylistiques (GA60, 87). Elle se décline différemment dans les travaux de Bousset, Norden, Reitzenstein, Bultmann et Dibelius¹⁴. Dans le présent contexte, notre penseur ne peut se reporter qu'à 1 Th

¹² Cf. W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], pp. 32–37.

¹³ NFK donne « Ac 17, 1–12 » ; ce qui est plus cohérent puisqu'au v. 16, Paul se trouve déjà à Athènes.

¹⁴ C'est peut-être Dibelius qui, sur la base des travaux de la RGS, lui donne sa formulation la plus claire. Cf. M. Dibelius, *An die Thessalonicher I, II, an die Philipper*, Tübingen, Mohr, 1925, ³1937, p. 10 sq.

2, 1–12, où Paul semble présenter sa performance et celle de ses compagnons comme se rapprochant d'un certain idéal de vie prôné par les prédicateurs itinérants stoïciens. L'Apôtre relate comment les siens ont souffert, ont été insultés, mais ont *malgré tout* prêché l'Évangile (vv. 1–2). Il met en avant la droiture de sa prédication, l'opposant à l'erreur et à la ruse (v. 3), deux vices que la philosophie fuit comme la peste. Un rapprochement similaire est possible à partir du refus des honneurs (v. 6), de la promotion des valeurs de l'amitié, du travail et de la famille (vv. 8–11). De manière générale, Paul semble se réapproprier le thème de l'*agon* tel qu'il se décline dans le stoïcisme athénien ancien et moyen. La structure rhétorique elle-même peut, à certains égards, conforter ce rapprochement. Mais le danger encouru à le ratifier sans réserve est aisément perceptible. Réduire 1 Th 2, 1–12 à un discours éthico-philosophique empêche de cerner la spécificité de Paul par rapport aux prédicateurs itinérants de son temps. Or, cette spécificité existe. C'est la tâche de l'explication *phénoménologique* de la manifester et de l'accentuer. La comparaison chère à l'histoire des religions atteint ici ses limites *herméneutiques*. Les parallèles stylistiques entre prédications paulinienne et stoïcienne n'impliquent pas nécessairement que Paul se soit identifié à l'idéal philosophique visé par le second type. 1 Th 2, 1–12 est souvent rapproché de l'*Oratio* 32 de Dion Chrysostome. Pourtant, il suffit de lire ces deux textes pour s'apercevoir que Paul et Dion ne prêchent pas la même chose. N'oublie-t-on pas un peu vite les expressions-clés de 1 Th 2, 1–12 : assurance en Dieu, Évangile de Dieu, Apôtres du Christ, Royaume et gloire de Dieu, etc. ? Elles interdisent à elles seules de confondre la parole paulinienne avec n'importe quel autre discours, même religieux. L'Apôtre n'est pas un *Wanderprediger*, mais un *proclamator* qui sait où il va.

2. *Transposition dans la situation paulinienne*

¹⁸⁷¹ Puisqu'il convient d'en faire la preuve par le texte, Heidegger invite à « laisser le contexte historico-objectif de côté » (GA60, 87). Paradoxalement, l'alternative la plus crédible à l'examen *religionsgeschichtlich* se révèle être le geste évoqué plus haut en référence à Lipsius et Schmidt sous le nom de *transposition dans la situation*.

Il faut s'efforcer de « voir la situation comme si nous écrivions en compagnie de Paul » (GA60, 87). Plus encore : « Nous accomplissons avec Paul lui-même l'écriture ou la dictée de l'Épître » (GA60, 87). Avant d'aller plus loin, demandons-nous si le propos heideggérien ne recèle pas une certaine contradiction. Le philosophe dit abandonner le plan historico-objectif, mais la mention du « *Briefschreiben bzw. -diktieren* » n'implique-t-elle pas en droit comme en fait un traitement historico-objectif de la question de l'auteur de 1 Th (GA60, 87) ? Qui est le rédacteur de l'Épître ? 1 Th 1, 1 stipule : « Paul, Silas et Timothée à l'Église des Thessaloniens qui est en Dieu le Père et dans le Seigneur Jésus Christ. À vous grâce et paix ». Par ailleurs, l'Épître est rédigée à la première personne du pluriel, excepté 1 Th 2, 18 ; 3, 5 et 5, 27, où Paul s'exprime en son nom propre. Ajoutées au caractère adogma-

tique du contenu, ces données ont conduit Baur à voir en 1 Th un écrit pseudo-paulinien. Ce jugement fut rapidement révisé et atténué dans le sens d'une rédaction à plusieurs mains ou, comme Heidegger l'évoque, d'une lettre *dictée* par Paul. Les exégètes de la fin du XIX^e parlent prudemment de l'« auteur » de 1 Th, tout en assurant, analyses textuelles à l'appui, que l'Épître est rédigée dans un style purement paulinien et que l'Apôtre en est forcément l'inspirateur¹⁵. Heidegger semble faire droit à cette hypothèse. Il est essentiel de le souligner, car si tel n'était pas le cas, son interprétation pourrait s'en trouver fragilisée par la suite. En effet, la question de l'intégrité ne saurait être négligée. Néanmoins, les raisons pour lesquelles le philosophe s'y intéresse ne sont pas celles de l'exégèse classique.

Reconnaître la nature thématiquement et textuellement composite de 1 Th ne sert pas à reclasser l'Épître dans telle catégorie du corpus, mais à démontrer la *richesse en monde* du propos. Reprendre la thèse de la dictée revient ainsi à repenser la question de l'intégrité. L'essentiel est de savoir que c'est bien le souffle de Paul qui traverse 1 Th. Comme une majorité de ses contemporains, Heidegger n'a aucun doute sur ce point. Ce qui l'entraîne à se demander: « Comment Paul, en situation de rédacteur de l'Épître, se tient vis-à-vis des Thessaloniciens? Comment sont-ils expérimentés par lui? Comment son *monde commun* lui est-il donné dans la situation de rédacteur de l'Épître? » (GA60, 87). Que l'Apôtre et la communauté de Thessalonique partagent un monde ambiant se déduit de la visite physique de l'un auprès des autres, mais aussi de la rédaction d'une Épître traduisant le vœu de construire avec eux un monde commun à partir de son monde propre. Aussi 1 Th 1, 1 a-t-il moins vocation à certifier l'identité d'un ou plusieurs auteurs qu'à jeter les bases de ce nouveau monde en train de constituer.

Outre que cette analyse ne se suffise pas à elle-même, il faut encore préciser qu'elle vient déjà au terme d'un chemin pavé d'embûches. Parmi les problèmes qui se posent au lecteur de 1 Th, il en est un que nous avons déjà croisé plusieurs fois, en l'occurrence celui de l'*Einführung*. La méthode appelle à se transposer dans la situation de l'Apôtre. Prenons garde cependant au fait que ce que Heidegger nomme aussi un « se-transposer-à-l'intérieur » (*Sich-hinein-Versetzen*) du vécu paulinien ne saurait être confondu avec un « s'imaginer-dans » (*Sich-hinein-Phantasieren*) dans la peau de l'Apôtre (GA60, 100). La question de savoir comment tracer une ligne de partage entre ces deux attitudes renvoient aux « difficultés du comprendre phénoménologique »; des difficultés qui, loin d'être seulement « techniques », sont liées à « l'accomplissement même du comprendre » et « augmentent en fonction du rapprochement d'avec l'objet concret » (GA60, 100). Pour qui se contente de s'imaginer-dans la situation, la fusion des horizons risque fort de tourner à la confusion et le comprendre de n'être qu'« approximatif » (GA60, 100). Pour qui s'efforce de se transposer à l'intérieur de la situation en revanche, il devient clair que « ce qui exigé, c'est un authentique accomplir » (GA60, 100) – étant entendu que cet accomplir (*Vollziehen*) est celui du *comprendre qui vise la situation paulinienne* et non

¹⁵ Cf. par exemple P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], pp. 75–85.

celui correspondant à une tentative d'appropriation directe de ou d'identification totale à l'expérience vécue de Paul.

À côté des difficultés méthodiques ayant trait au *Verstehen selbst*, il en est d'autres liées à la *Situation selbst*. Nous visons la transposition dans la situation de Paul. Mais il serait possible d'objecter que celle-ci est « impossible », ou seulement « de manière très limitée », dans la mesure où « nous ne connaissons évidemment plus du tout son monde ambiant [*Umwelt*] » (GA60, 88). Si *Umwelt* signifie « paysages, contrées, villes et déserts » (GA58, 33), la tâche est effectivement chimérique. Le décalage spatio-temporel semble d'abord interdire toute empathie. Mais en va-t-il vraiment ainsi ? Pas nécessairement. En fait, l'*Umwelt* fait signe vers la façon dont nous sommes préoccupés par ce qui entre dans notre horizon (GA63, 102).

Si donc le monde environnant n'est pas seulement constitué par des choses matérielles (GA60, 11), alors tout est possible. Autrement dit, il ne s'agit plus de trouver chez Paul ce avec quoi nous pourrions entrer en empathie ; ce sont au contraire les éléments dotés d'une puissance empathique qui, traversant le temps grâce à la « tradition », viennent à notre rencontre (GA60, 89). En étudiant la conduite de Paul vis-à-vis du monde ambiant, ces éléments devraient s'accroître d'eux-mêmes jusqu'à pénétrer dans notre horizon et provoquer l'explication. Par ailleurs, si le monde ambiant n'est plus constitué des seules choses matérielles, alors l'empathie est déjà délivrée d'une première limite. La présence physique et immédiate d'objets n'est pas la condition de possibilité de l'expérience en question. Néanmoins, il reste un autre verrou à faire sauter. Il faut aussi découvrir ce que Paul a privilégié dans le monde ambiant afin de juguler le risque de se fixer sur des expressions de l'Apôtre qui pouvaient n'être à ses yeux que secondaires ou dérivées. Paul a bien exprimé certaines positions théoriques, politiques ou techniques, mais celles-ci n'avaient manifestement *pour lui* rien de primordial en comparaison de sa position religieuse. Ainsi, notre empathie avec la situation paulinienne doit être conforme à l'empathie de l'Apôtre vis-à-vis de son monde ambiant, et non déterminée par un rapport historico-objectif de nature épistémologique avec la situation elle-même.

Heidegger reconnaît maintenant que « Scheler est le plus proche de la conception » de l'*Einführung* « à adopter » ici ; mais il soutient toujours que sa réflexion « possède encore une forte charge épistémologique » (GA60, 88). C'est que l'axiologie par le biais de laquelle il pense le *Fühlen* de l'*Einführung* n'est pas libre de toute connivence avec le problème de la validité psychologique de ce processus. Le problème de l'empathie pourra être réglé ou du moins atténué en s'efforçant de l'encadrer par celui de la présentation à travers le langage d'une part, et par celui de l'explication du texte en propre d'autre part (GA60, 88–89). Le langage est capital : non seulement car il véhicule la proclamation paulinienne, mais aussi car nous en avons besoin afin d'interpréter celle-ci. Cela dit, pour éviter l'écueil consistant à parler de Paul selon nos critères scientifiques, encore faut-il se le réapproprier. C'était l'objet de la première partie du cours en ce qui concerne le langage philosophique ; c'est l'objet de la seconde en ce qui concerne celui du Paul, qu'il s'agit désormais d'entendre dans son contexte immédiat et en fonction de ses préoccupa-

tions religieuses. C'est à ces deux conditions que nous serons en mesure de comprendre son message dans les termes expérientiels traduisant son attitude propre et non la nôtre. Quant à l'*explication*, au vu de la foule de détails factuels qu'ils contiennent, les écrits de Paul et plus encore les Ac ne semblent parfois pas différents d'un « récit historico-objectif » (GA60, 88).

Il ne faut cependant pas en rester à ce constat superficiel. Les *thèmes* ont à devenir des *rhèmes*. Ils doivent illuminer les aspects historico-objectifs, les rendre à leur sens profond en les rattachant à une expérience. Ce qui n'est possible qu'à cesser de tailler dans les sources des concepts adaptés à notre subjectivité et à remarquer comment Paul développe une « *conceptualité plus originelle* que celle qui nous est familière » (GA60, 89). Repérer cette conceptualité et la replacer dans l'orbe d'une « *explication immanente* » n'est pas chose aisée (GA60, 89), car différents types de discours et diverses influences religieuses s'entremêlent dans les Épîtres. Des structures en apparence pauliniennes peuvent se révéler empruntées par l'Apôtre à d'autres formes de religiosité dans le but d'illustrer son message au mieux. La RGS nous alerte quant à ce problème mais ne le résout pas. Elle n'*accentue* pas assez ce qui doit l'être, à savoir l'« *originarité de l'historique-absolu dans son irrépétibilité* » (GA60, 88). Il est donc nécessaire d'en appeler à un « revirement », c'est-à-dire de passer du « *contexte historico-objectif* » à la « *situation historico-accomplissante* » (GA60, 88–89). C'est dans la vie facticielle de Paul que nous observons le mieux que son rapport au monde ambiant n'est pas celui d'un effet à sa cause, mais relève d'une rencontre événementiale créant une situation historique inédite. De même, c'est par et dans la reconsidération de la facticité du philosophe lui-même que nous pourrions régler notre pratique philosophique sur cette rencontre et en décrypter les secrets (GA60, 90).

§ 24. DÉLIMITATION DE LA SITUATION

1. *Délimitation : acte premier*

^[90] Le revirement que Heidegger appelle de ses vœux exige de penser la notion de situation. Posons d'abord que la *Situation* « vaut pour nous en tant que terme phénoménologique » (GA60, 90). Précisons ensuite que, dans la mesure où elle ne va jamais sans l'expérience de la vie facticielle, il faut se garder d'en faire un *terminus technicus* qui, à l'instar du terme *Lage*, état ou circonstance, servirait une démarche objectivante (GA60, 90). Ce n'est cependant pas chose aisée de respecter ces deux prémisses. La difficulté consiste à parler de situation sans en fixer le sens à proprement parler, puisqu'en *fixer* le sens reviendrait à faire disparaître la situation elle-même derrière le *concept* de situation.

Heidegger illustre son propos en se référant à Bergson. Il renvoie plus particulièrement au deuxième chapitre de l'*Essai sur les données immédiates de la*

*conscience*¹⁶ en vue d'expliquer qu'il n'y a pas d'équivalence entre une « série de situations » et une « série conforme à un ordre » (GA60, 90). En témoigne d'après lui l'analyse bergsonienne de la « durée concrète » dans l'*Essai* de 1889. Réfléchissant sur la multiplicité des états de conscience, Bergson critique « l'école anglaise », en fait Herbert Spencer, pour l'« idée bien superficielle » de la durée qui est la sienne¹⁷. Il ne croit pas que les « rapports de situation dans l'espace » soient réversibles à souhait¹⁸. Lorsque je laisse glisser mes doigts sur une table, les sensations qui en découlent ne sont pas infiniment interchangeables selon l'effort qui les provoque, car notre effort s'inscrit toujours dans une durée concrète, et non dans un temps homogène, déterminé à l'avance par une certaine idée de l'espace¹⁹. Heidegger suit Bergson de très près :

« Il y en effet [...] deux conceptions possibles de la durée, l'une pure de tout mélange, l'autre où intervient subrepticement l'idée d'espace. La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. Il n'a pas besoin, pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou l'idée qui passe, car alors, au contraire, il cesserait de durer. Il n'a pas besoin non plus d'oublier les états antérieurs : il suffit qu'en se rappelant ces états il ne les juxtapose pas comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie. Ne pourrait-on pas dire que, si ces notes se succèdent, nous les apercevons néanmoins les unes dans les autres, et que leur ensemble est comparable à un être vivant, dont les parties, quoique distinctes, se pénètrent par l'effet même de leur solidarité ? [...] On peut donc concevoir la succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire. Telle est sans aucun doute la représentation que se ferait de la durée un être à la fois identique et changeant, qui n'aurait aucune idée de l'espace. Mais familiarisés avec cette dernière, obsédés même par elle, nous l'introduisons à notre insu dans notre représentation de la succession pure ; nous juxtaposons nos états de conscience de manière à les apercevoir simultanément, non plus l'un dans l'autre, mais l'un à côté de l'autre ; bref, nous projetons le temps dans l'espace, nous exprimons la durée en étendue, et la succession prend pour nous la forme d'une ligne continue ou d'une chaîne, dont les parties se touchent sans se pénétrer »²⁰.

Bergson apporte une première réponse à la question qui court depuis le WS 1919/1920 : « Comment se démarque une situation à l'intérieur de la vie facticelle ? » (GA58, 258–259). La vie de la conscience, nœud d'une situation, a des racines plus profondes que la forme spatio-temporelle objective à partir de laquelle on la conçoit couramment (GA58, 259). Il n'en reste pas moins que la mise au jour

¹⁶ Cf. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1889. Heidegger renvoie à l'édition de 1912, nous renvoyons à celle de 1908, mais le texte et la pagination sont pratiquement inchangés.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 75–76.

¹⁸ *Ibid.*, p. 76.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, pp. 76–77.

de la durée concrète prouve que la vie de la conscience a bien à voir avec le temps, en sorte qu'il est indubitable que le « *problème du temps* est lié au problème de la situation » (GA58, 259). Ce temps n'est pourtant pas une « durée homogène et mesurable » ; il n'est pas le temps des « choses extérieures », celui qu'on considère comme un « milieu homogène », où les moments se juxtaposent comme des « corps dans l'espace »²¹. Le temps de la situation ne peut être que le temps de la conscience ou, mieux, le temps de la situation est la conscience intime du temps, la conscience intérieure d'être le temps (GA60, 80, 82).

Bergson parvient à libérer la situation de toute détermination spatio-temporelle objective, mais pas encore à distinguer entre situation historico-accomplissante et contexte historico-objectif. Relativement à la religiosité proto-chrétienne, il s'agit là pourtant d'une exigence incontournable. En effet, il est plus facile de dissocier la cadre historique du cadre mathématico-physique de la situation que de tracer la ligne séparant sa forme historico-accomplissante de sa forme historico-objective. Car dans ce dernier cas, on nage en pleine histoire. D'après Heidegger, il faut partir d'une période historico-objective telle qu'elle est donnée par exemple dans l'histoire des religions, puis s'appuyer sur une « investigation particulière » pour chercher « où coïncident délimitation historico-objective et délimitation situationnelle » (GA60, 91). Par où l'on devrait s'apercevoir que la situation historico-accomplissante n'est pas une réalité idéale cachée derrière la situation historico-objective, mais le fragment le plus concret de celle-ci. Parler de « fragment » n'induit pas de penser à nouveau en termes spatio-temporels (GA60, 91). La situation historico-accomplissante est la situation historico-objective considérée différemment, c'est-à-dire sous l'angle de l'« indication formelle » (GA60, 91).

Prenons l'exemple de la situation historico-objective correspondant à la rédaction de 1 Th. Celle-ci nous donne des éléments basiques : une date, 53, un lieu, Corinthe, des personnages, Paul, Silas et Timothée. La situation historico-accomplissante correspondant à la rédaction de 1 Th ne diffère pas dans sa forme, puisqu'elle implique également un facteur temps, un facteur lieu et facteur personnage. Mais, en elle, ces facteurs s'articulent selon le comment de leur accomplissement. 53 n'est pas un simple point sur l'axe du temps régulier, mais le moment que choisit l'Apôtre pour proclamer. Corinthe n'est pas une simple localité géographique parmi d'autres, mais le lieu choisi pour s'adresser kerygmatisquement aux Thessaloniens. Paul, Silas et Timothée ne sont pas des hommes placés là par hasard, mais des élus de Dieu accomplissant ce à quoi ils ont été appelés. Les facteurs ne doivent pas être disposés les uns à côté des autres, mais, pour parler avec Bergson, pris dans leur *solidarité* au sein de la vie facticielle.

Heidegger veut ainsi montrer que la question de l'« unité » et de la « multiplicité de la situation » appelle l'usage de l'« indication formelle » ; car unité et multiplicité ne sont pas « formellement *logiques* » mais « formellement *indiquées* » (GA60, 91). Elles ne sont conformes « ni » à un « ordre » quelconque, « ni » à une « détermination phénoménologique » préfixée (GA60, 91). Notre penseur entend en faire la preuve

²¹ *Ibid.*, p. 81.

en expliquant qu'il serait absurde de parler de la « situation d'un point A entre B et C » (GA60, 91), reprenant une réflexion du philosophe français dans l'*Essai* de 1889 sans toutefois le citer à nouveau :

« imaginons une ligne droite, indéfinie, et sur cette ligne un point matériel A qui se déplace. Si ce point prenait conscience de lui-même, il se sentirait changer, puisqu'il se meut : il apercevrait une succession ; mais cette succession revêtirait-elle pour lui la forme d'une ligne ? Oui, sans doute, à condition qu'il pût s'élever en quelque sorte au-dessus de la ligne qu'il parcourt et apercevoir simultanément plusieurs points juxtaposés : mais par là même, il formerait l'idée d'espace, et c'est dans l'espace qu'il verrait se dérouler les changements qu'il subit, non dans la pure durée »²².

Si nous devons retraduire cela très simplement dans la *lingua heideggeriana*, nous pourrions dire que sortir de la vie de la vie facticielle, c'est détruire toute chance de comprendre la situation en et pour elle-même, car la position de surplomb ainsi conquise nous éloigne de sa temporalité qui, par extension, est aussi la nôtre et donc celle de notre propre philosophe.

Toutefois, il reste nécessaire de penser l'*ego* que le « point » bergsonien symbolise. Heidegger s'y emploie cependant qu'il entend ne pas mettre sous la notion d'« égoïte » (*Ichlichkeit*) quelque chose d'absolument déterminé ; ce qui reviendrait à ne voir d'*ego* véritable que lorsqu'il y a retour réflexif sur les opérations de la conscience (GA60, 91). Dès lors que le terme d'*Ichlichkeit* est entendu en un sens « très indéterminé », « de l'égoïque peut être trouvé en toute situation » (GA60, 91). Il n'est pas nécessaire que je prenne un recul théorétique sur les opérations précitées pour qu'une situation *m'* apparaisse. Bergson a montré au contraire que ce recul tend à disloquer la situation. Il l'enferme dans le carcan mathématico-physique de l'espace et y abîme l'*ego*. L'avis de Heidegger quant au rapport entre égoïté et situation s'éclaire à la lumière de sa redéfinition du « je » (*Ich*) en tant que « soi pleinement concret, historique et facticiel auquel on ne peut accéder que par l'expérience propre concrète » (GA9, 30). C'est toute la tradition de la philosophie réflexive, et en particulier Fichte, qui est ainsi congédiée (GA60, 91–92). L'égoïté doit être transformée en « *ipséité* » (GA60, 147). À défaut de quoi, la situation ne peut m'apparaître puisqu'elle demeure masquée par la relation dialectique entre Moi et non-Moi, sujet et objet, connaissance de soi et connaissance des choses, etc.

2. *Délimitation : acte second*

[92] Par ailleurs, Heidegger veut mettre en cause une autre idée reçue. Il commence par invoquer l'usage du terme « "situation" » dans le « langage ordinaire » et note qu'on a tendance à lui attribuer une signification « statique » (GA60, 92). Il n'est pas rare d'entendre des formules telles que : « voilà où en est la situation », « la situation

²² *Ibid.*, p. 78.

est bloquée», etc. Il y a bien sûr des nuances mais, dans chaque cas, le terme *situation* connote un état de choses relativement stable, du moins assez stable pour qu'on puisse l'objectiver et s'en faire quelque chose comme une image ou une idée. « Cette connotation doit être écartée », dit sans surprise Heidegger (GA60, 92). Elle nous donne effectivement l'illusion d'avoir l'avantage sur la situation alors qu'il n'en est rien (GA60, 92). Plus surprenant, le même sort est réservé à la « conception «dynamique» » de la situation, elle aussi dérivée du langage ordinaire, par exemple dans les formules telles que : « la situation évolue », « nous allons améliorer la situation », etc. Certes, ici, la situation ne semble pas figée. Elle reste pourtant prisonnière d'un cadre linguistique objectivant.

Il n'est même pas exagéré de dire que la représentation de la connexion phénoménale en termes de « s'écouler » (*Fliessen*) et de « flux » (*Fluss*) passe totalement à côté du problème (GA60, 92). En dépit des apparences, une telle représentation continue de penser la situation en termes d'« immobilisation », car elle sous-entend que la situation connaît des états disposés dans une suite hiérarchique (GA60, 92). L'argument renvoie au débat entre phénoménologie et néo-kantisme en même temps qu'il prétend l'éclipser une fois pour toutes. Heidegger reprend d'abord la critique natorpienne de la « description » husserlienne. Cette dernière tend à « immobiliser le flux du vécu » et à « anéantir la conscience » qui, pourtant, « dans son immédiateté et sa concrétude, est vie qui s'écoule éternellement » (NAP, 190 ; GA56/57, 100–101)²³. Mais Natorp en vient à son tour à être visé. La manière dont il lie l'idée de flux aux notions de devenir et de continuité (NAP, 39) ne permet pas de retrouver la mobilité accomplissante du vécu concret. À la même époque, Heidegger adresse une critique similaire à l'endroit de Jaspers, dont l'analyse de l'existence en terme de s'écouler et de flux – termes repris nommément dans les annotations à la *Psychologie* – fait elle aussi violence aux rythmes indépendants de la vie facticielle et à l'inquiétude qui les anime (GA9, 12, 18–19).

En résumé, le problème n'est pas seulement ce qu'on fait au flux²⁴, mais la métaphore du flux elle-même. Elle charrie un tas de préjugés épistémologiques, psychologiques et même métaphysiques, qui n'aident en rien à cerner la situation comme il le faudrait. Statique ou dynamique, c'est du pareil au même. Il faut dépasser cette « alternative » puisque, de toute évidence, « même les représentations du s'écouler et du fluctuer sont conformes à l'ordre », et « l'idée d'homogénéité », en tous points contraire à la définition herméneutique de la situation, est « impliquée, si ce n'est co-posée » avec celles-ci (GA60, 92). Il est donc nécessaire de conserver comme telles les discontinuités aux fondements de la situation. Elles ne doivent être ni résorbées, ni prises comme prétextes à une approche plus divisante et plus ordonnante de la réalité. La meilleure façon de les appréhender est de les concevoir comme l'expression du « temps de la vie facticielle » ; temps qui doit être replacé dans le « contexte d'accomplissement » de cette même vie (GA60, 92). Ce

²³ Cf. également GA58, p. 2, 39, 168 ; GA59, p. 26 ; GA9, pp. 18–19, 39.

²⁴ Cf. par ex. HUA III-1, p. 71 ; HUA III-2, p. 553 ; HUA XXV, p. 89 ; HUA XXXIII, p. 102, p. 125, p. 146, p. 149 ; pour Natorp : NAP, pp. 37–39.

n'est qu'une fois ce contexte retrouvé qu'il devient possible de cerner ce que signifie l'unité et la multiplicité de la situation, avant peut-être de repenser l'idée d'une phénoménologie *génétique*, dont les fondements ne peuvent donc être que *généalogiques*²⁵.

§ 25. L'« ÊTRE-DEVENU » DES THESSALONIENS

1. Situation : de la théorie à la pratique

^[93] Face aux Épîtres, nous devons d'abord nous attacher à la manifestation de l'« *en tant que* » et « *comment* » Paul « a la communauté de Thessalonique » (GA60, 93). Cette structure difficile à rendre en français est plus transparente en allemand. Heidegger parle de l'*als was und wie*, liant le « comme » herméneutique indicateur de la signifiante et le « que » ou « ce que », c'est-à-dire le contenu dont la signifiante est indiquée, au « comment » saisissant le contenu dans son accomplissement même et l'offrant sous la forme d'une situation à l'interprétation du « comme » (GA60, 93). Le philosophe dit vouloir « pour-suivre » (*verfolgen*) cette structure de l'*en tant que et comment*, signifiant par là que la façon dont Paul a la communauté des Thessaloniens et comprend cet avoir est fondamentalement *mobile* (GA60, 93). Le point de départ de l'explication est « un moment particulier du récit historico-objectif » du séjour de Paul à Thessalonique rapporté en Ac 17, 1–9, plus précisément en « Ac 17, 4 » : « Quelques-uns d'entre eux se laissèrent convaincre et furent gagnés par Paul et Silas, ainsi qu'une multitude de grecs remplis de piété et bon nombre de femmes de la haute société » (GA60, 93). Heidegger s'arrête plus particulièrement sur Ac 17, 4a : *καὶ τινες ἐξ αὐτῶν ἐπέισθησαν καὶ προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ* (GA60, 93). Est visée la « relation de Paul aux “quelques-uns” qui lui furent attribués »²⁶ (GA60, 93), c'est-à-dire le mouvement à travers lequel certains juifs en sont venus à *se convertir* sous l'effet de la puissance de la parole proclamée par Paul et consignée dans le verset précédent : « Le Messie, c'est ce Jésus que je vous annonce » (Ac 17, 3). Nul doute que la mention du *καταγγέλω*, « j'annonce », est ce qui décide Heidegger à faire de ce récit son point de départ. Partir d'Ac pour revenir vers 1 Th, c'est aller du récit historico-objectif exemplaire – style épisodique, relation impersonnelle, priorité des faits – au récit historico-accomplissant par excellence – usage des premières personnes du pluriel et du singulier. Toutefois, ce chemin s'emprunte dans les deux sens. Ac s'inscrit dans la continuité

²⁵ Pour un développement de cette idée, cf. B. Bégout, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000, pp. 46–68, part. p. 48 et pp. 64–65.

²⁶ Une fois n'est pas coutume, Heidegger préfère, pour une partie du verset seulement, la traduction de Luther : « Und etliche unter ihnen fielen ihm zu » (*Vnd etliche vnter jnen fielen jm zu*).

expérientielle ou accomplissante de la proclamation dont nous prenons connaissance en 1 Th, Épître à laquelle il fait directement écho.

Revenons à Ac 17, 4. Le verset connote d'abord une « relation historico-objective » de Paul à certains Thessaloniens. La question se pose de savoir si cette relation est « conservée dans le tournant qui nous fait passer à la “situation” » et, le cas échéant, « de quelle manière elle vient à l'expression dans l'écriture de l'Épître » (GA60, 93). Heidegger a déjà répondu à la première question en posant la seconde. Mais cette réponse appelle des précisions. Le passage à la situation met en avant la relation historico-accomplissante de Paul aux *τινες* et révèle qu'elle est la condition de possibilité de la relation historico-objective entre les mêmes. Cette dernière ne demeure qu'en tant qu'elle constitue un point d'accès vers la première. Ac 17, 4 n'est qu'une étape sur le chemin qui mène à 1 Th 2, 14 *sq.*, où la relation de Paul aux *τινες* est exposée d'après son mode d'accomplissement en l'Apôtre lui-même et non plus d'après l'image que s'en fait un rédacteur qui n'est pas Paul, bien qu'il ait pu être de son monde commun. Heidegger s'en explique partiellement en écrivant la chose suivante : « Paul est lui-même co-inclus ou con-tenu dans la composition de la communauté. Les Thessaloniens sont ceux qui lui ont été attribués. En eux, il fait en même temps nécessairement l'expérience de lui-même » (GA60, 93). Ce dernier point appelle des éclaircissements.

2. Le s'éprouver mutuel de Paul et des Thessaloniens : devenir et savoir

¹⁹³¹ Lorsqu'est mise « formellement en avant » la relation de Paul à ceux des Thessaloniens qui « se sont rangés à ces côtés », il appert que l'expérience en jeu se règle sur deux « déterminations » principales (GA60, 93).

1) D'abord, Paul « fait l'expérience de l'être-devenu des Thessaloniens », leur *Gewordensein*, « *γεννηθῆναι* » (GA60, 93). Lui-même, sur le chemin de Damas, est devenu chrétien. Cette expérience est un événement unique mais non sans suite. L'événementialité de la révélation a conduit à la reconfiguration profonde et durable du monde de la vie, désormais sous l'effet d'une grâce continuée. C'est fort de cette dernière que Paul s'en va proclamer. Et c'est une partie de cette grâce que l'Apôtre transmet aux Thessaloniens, lesquels, par le fait même d'être devenus chrétiens, lui font revivre l'expérience religieuse fondatrice qui a fait de lui ce qu'il est devenu. Il y a donc comme un *feed-back* expérientiel : « Paul est lui aussi affecté en retour par leur être-devenu chrétien » (GA60, 93). Il a conduit les Thessaloniens à devenir chrétiens et, depuis, leur être-devenu est aussi bien le sien et le fait vivre (GA60, 93). Leur être-devenu nourrit concrètement son expérience propre en tant que les « quelques-uns » s'efforcent de reformer le corps du Christ.

2) Ensuite, Paul « fait l'expérience du fait que les Thessaloniens ont [eux-mêmes] un savoir de leur être-devenu chrétien » (GA60, 93). Cela se vérifie dans les multiples occurrences de l'expression « οἴδατε » en 1 Th et ailleurs (GA60, 93)²⁷. Paul sait que les Thessaloniens savent ce qu'il sait. Les « quelques-uns » ont *conscience* de ce qu'ils sont en train d'accomplir (GA60, 93). Ils ne se contentent pas d'exécuter, comme des automates, des ordres transmis par Paul. *Vous savez* signifie donc : vous avez compris où le Seigneur veut en venir avec nous, vous avez pris conscience de la métamorphose que vous avez subie, vous êtes à même de comprendre ma théologie. En un certain sens, le savoir est une arme, le moyen d'intensifier son vécu en revenant sur le sentiment brut ; non par la pure pensée, mais par l'optimisation d'une connaissance intuitive et pourtant concrète de la situation, de ses motifs et de ses enjeux.

En un *premier* retour sur ces deux déterminations, Heidegger note que l'« usage fréquent » des termes tels que γενέσθαι, οἴδατε, μνημονεύσατε et leurs dérivés saute aux yeux (GA60, 93). En dépit des apparences, l'exercice consistant à les repérer ne ressortit pas à l'application d'une méthode « externe », du moins si l'on envisage la « répétition » dans la perspective du « comprendre historico-accomplissant », ce qui permet d'y voir un vrai « motif » de la parole paulinienne (GA60, 93). Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner le phénomène négativement. La répétition ne traduit pas le renouvellement constant d'un « événement naturel » (GA60, 93). Paul renvoie sans cesse les Thessaloniens au moment unique et irréversible au cours duquel ils sont devenus chrétiens – et ils ne le sont devenus qu'une fois. Le *second* retour sur les deux déterminations principielles à travers lesquelles Paul et la communauté des Thessaloniens s'ont ou se possèdent mutuellement au prisme de leur être-devenu est plus scripturaire (GA60, 93–94).

Ad I. – Concernant l'être-devenu, Heidegger cite d'abord 1 Th 1, 5.6.7 en raison de la profusion de termes modelés sur γενηθῆναι (GA60, 93–94) :

« Car notre Évangile n'est pas devenu <ἐγενήθη> vers vous en parole seulement, mais en puissance et en Esprit Saint et en merveilleux accomplissement. Et c'est bien ainsi, vous le savez, que nous sommes devenus vous pour vous <ἐγενήθημεν>. Et vous êtes devenus des imitateurs de nous et du Seigneur <ἐγενήθητε>, accueillant la parole en pleine détresse, avec la joie de l'Esprit Saint, en sorte que vous êtes devenus <γενέσθαι> un modèle pour tous les croyants de Macédoine et d'Achaïe ».

Ces trois versets décrivent à la perfection l'« accentuation spécifique du contexte événemential », car on voit à travers eux *comment* la situation est sans cesse « bousculée » ou « bouleversée » par les effets de la proclamation (GA60, 93–94). Au v. 5, l'annonce de l'Évangile impulse un premier mouvement. Elle sonne l'éveil ou le réveil religieux des Thessaloniens, elle est le seuil de leur devenir-chrétien. La portée de la proclamation n'est pourtant pas celle d'un simple effet d'annonce. Loin d'être éphémère, elle engendre des effets-vécus qui se propagent, non pas d'abord à

²⁷ Cf. 1 Th 1, 5 ; 2, 1 ; 2, 2 ; 2, 5 ; 2, 11 ; 3, 3 ; 3, 4 ; 4, 2 ; 5, 2 ; 2 Th 2, 6 et 3, 7 ; Rm 6, 16 et 11, 12 ; 1 Co 3, 16 ; 5, 5 ; 6, 2 ; 6, 3 ; 6, 9 ; 6, 15 ; 6, 16 ; 6, 19 ; 9, 13 ; 9, 24 ; 12, 2 ; 16, 15 ; Ga 4, 13 ; Ph 4, 15.

l'extérieur, comme une conséquence logique – par exemple la formation historico-objective d'une communauté –, mais à l'intérieur, par l'irruption d'un second événement, à savoir l'ἐγενήθημεν du même v. 5b. À première vue, celui-ci ne fait que rappeler et redoubler l'ἐγενήθη du v. 5a. Pourtant, il donne un nouveau « coup », une nouvelle « impulsion » (*Anstoss*) à l'être-devenu chrétien, car il intensifie encore la relation d'avoir entre le Seigneur, Jésus, Paul et les Thessaloniens. La formule ἐγενήθημεν ὑμῖν δι' ὑμᾶς – littéralement : *nous sommes devenus vous pour vous* – nous en convainc. Le v. 5b illustre on ne peut mieux la remarque heideggerienne selon laquelle « en écrivant aux Thessaloniens, Paul les voit comme des hommes dont il a investi la vie » (GA60, 94). Cette co-affectation originaire s'amplifie, se développe et conduit à une nouvelle étape du devenir-chrétien : l'imitation (μιμηται). L'ἐγενήθητε du v. 6 inclut dans le devenir-chrétien un devenir-imitateur, indiquant que la relation de l'Apôtre et des Thessaloniens devient plus étroite encore. Ils font ce qu'il fait, ils croient en ce qu'il croit, ils savent ce qu'il sait, en un mot : *ils vivent ce qu'il vit*. Cette étape de l'être-devenu, le lecteur n'a pas même le temps de s'y appesantir, puisqu'elle est presque aussitôt éclipsée – sans pour autant être reléguée dans l'oubli – par une autre, qui lui est intimement liée. Il s'agit du mouvement décrit au v. 7, par lequel les Thessaloniens deviennent eux-mêmes un modèle pour tous les croyants de Macédoine et d'Achaïe. Ce n'est pas d'abord la conscience missionnaire de Paul qui s'exprime, comme s'il fallait flatter les Thessaloniens afin qu'ils fassent plus d'adeptes. Le γενέσθαι ὑμᾶς τύπον s'inscrit dans la chaîne de devenir qui remonte à la proclamation. En devenant *modèle*, c'est-à-dire référence pour l'imitation, les Thessaloniens sont en Paul autant que Paul est en eux.

L'être-devenu chrétien est donc un motif transversal. Et Heidegger remarque que ce motif est solidaire d'un autre, à savoir l'εἴσοδος : « l'être-devenu des Thessaloniens est lié à l'entrée de Paul dans leur vie » (GA60, 94). Tout se joue entre 1 Th 1, 9 et 2, 1. Dans le premier verset, Paul *rappelle* l'arrivée que lui et ses compagnons eurent chez les Thessaloniens et ce qui s'en est suivi : « Car chacun raconte, en parlant de nous, quelle arrivée nous eûmes chez vous, et comment vous vous êtes tournés vers Dieu en vous détournant des idoles, pour servir le Dieu vivant et véritable » (1, 9). Dans le second, Paul *appelle* les Thessaloniens à se *rappeler* de son entrée parmi eux et du *savoir* qu'elle a engendré : « Vous-mêmes en effet vous savez, frères, l'arrivée qui fut la nôtre chez vous, de sorte qu'elle n'a pas été vaine » (2, 1). L'entrée de Paul est d'une part liée à l'Évangile qu'il prêche ainsi qu'à sa réception et ses effets dans le cadre de la nouvelle communauté. Elle est d'autre part reliée à la personne de l'Apôtre lui-même et à son *ethos*, au sens de ce qu'il y a de plus propre dans sa vie facticielle. L'εἴσοδος se manifeste donc simultanément et indissociablement sous la forme de la proclamation et du proclamant, du message et du messager. Deux réalités qui sont comme les deux faces d'une même médaille.

Ce qui intéresse notre philosophe, c'est justement la manière dont ces deux réalités sont tressées l'une avec l'autre, comme le stipule 1 Th 2, 8, où il est question de « partager avec vous non pas seulement l'Évangile de Dieu, mais également notre propre vie ». Certes, Paul utilise ici ψυχή et non ζωή. Mais le terme renvoie bien à l'*ethos* précité, c'est-à-dire à la disposition facticielle propre à l'âme de l'Apôtre, sa vie en son sens phénoménologique. En outre, il gagne à être interprété en fonction

de la mention du « Dieu vivant » (θεῶ ζῶντι) en 1 Th 2, 9. La vie est donc le terme-clé de l'unité de la proclamation et du proclamant. Si l'on se doit d'insister sur le fait que cette unité est sans cesse en mouvement, c'est parce que l'entrée de Paul influence le devenir des Thessaloniens autant que ce devenir lui permet de s'accomplir effectivement. Il y a une connexion essentielle entre l'εἰσόδος et l'ἐγενήθημεν de 1 Th 2, 5 (GA60, 94). L'entrée, c'est aussi la venue ; une venue qui devient opératoire dans le devenir qui lui confère la possibilité d'apparaître, c'est-à-dire de se montrer dans son « comment » au sein d'un advenir. 1 Th 2, 7.8.10.14 livrent des indications corroborant cette vérité selon laquelle « les Thessaloniens sont là pour Paul, existent, car lui et eux sont enchaînés les uns aux autres dans leur être-devenu » (GA60, 94). Ils témoignent du « “comment” de sa survenue [Aufreten] » (GA60, 94) : comme une mère qui prend soin de ses enfants (v. 7) – ce qui n'exclut pas de les sermonner –, comme quelqu'un prêt à donner sa vie pour sauver celle de ceux qui l'aiment (v. 8), comme quelqu'un qui ne craint pas de se voir reprocher ce qu'il fait (v. 10), enfin comme quelqu'un qui compatit profondément avec les souffrances endurées injustement (v. 14)²⁸.

Ad 2. – En plus d'être manifeste et activement manifestée, la vérité de l'existence chrétienne réalisée par l'union de Paul et des Thessaloniens autour de l'Évangile dans un même devenir est également *sue*. Pour cerner une première fois les modalités de « ce savoir, qui est entièrement différent de n'importe quel autre savoir ou souvenir », il convient de revenir à l'expression οἶδατε (GA60, 94). Cette structure articule le devenir et l'être-devenu, et donc l'advenir et l'advenu. L'οἶδατε possède un sens temporalisant en ce qu'il réfère sans cesse à un événement se rattachant d'une manière ou d'une autre à l'Événement de la proclamation. Il informe ainsi une première fois le devenu-chrétien de la temporalité qui est la sienne et des conditions qui l'accompagnent. En témoigne 1 Th 2, 2, où « vous savez » réfère à l'assurance trouvée en Dieu après les événements de Philippes, grâce à laquelle Paul s'est découvert la force de proclamer aux Thessaloniens et d'entrer en communion avec eux afin de se préparer à ce qui vient (GA60, 94). Idem en 1 Th 2, 5, où Dieu est pris à témoin de la droiture de Paul et de ses compagnons dans la manière dont ils sont entrés chez les Thessaloniens pour annoncer l'Évangile.

L'enquête sur l'unicité de ce savoir connectant Paul et les Thessaloniens se poursuit à partir d'autres expressions-clés issues d'autres versets.

A) « μνημονεύετε » en 1 Th 2, 9 (GA60, 94). En faisant appel à la mémoire des Thessaloniens, Paul mobilise le savoir de la situation qu'ils ont développé grâce à leur être-devenu fusionnel. Il renvoie en particulier à l'annonce de l'Évangile, qui ne s'est pas effectuée sans peine. L'événement de la proclamation est toujours là, vivant dans la mémoire des Thessaloniens, et Paul veille à ce qu'il continue de s'accomplir et de transformer leur devenir commun. Le se-souvenir est le moyen d'une réappropriation et d'un ré-accomplissement continuel qui renforcent l'union.

²⁸ Heidegger s'écarte ici de la lecture de P. Schmidt (*Die erste Thessalonicherbriefe* [1885], pp. 32–33), selon laquelle Paul chercherait dans les versets concernés à se justifier contre les reproches de certains quant à son entrée. Autre exemple d'opposition entre lectures historico-objective et historico-accomplissante.

B) «οἶδατε» en 1 Th 2, 11 (GA60, 94). Le savoir en question a trait à la façon dont chaque membre de la communauté a été et est encore paterné par Paul, comme lui-même l'a été et l'est encore par le Christ. C'est une proximité filiale acquise, qui ne cesse de se développer, engendrant un savoir de plus en plus précis de l'*ethos* et du *télos* du devenir chrétien.

C) «ἔχετε μνησίαν» en 1 Th 3, 6 (GA60, 94). *Vous avez un souvenir*, c'est-à-dire : vous n'avez pas oublié notre venue, notre entrée chez vous, et vous savez de quoi il retourne. La bonne nouvelle apportée par Timothée est une répercussion ainsi qu'une réduplication de l'annonce de l'Évangile lors du premier séjour de Paul et des siens auprès des Thessaloniens. L'appel de l'Apôtre au souvenir est là encore un moyen d'opérer un *re-enactment* pratique : la recollection à laquelle doit conduire la lecture de l'Épître renforce la cohésion de la situation en même temps qu'elle intensifie l'accomplissement de l'existence devant Dieu.

D) «οἶδατε» en 1 Th 4, 2 (GA60, 94). Avec le kérygme évangélique, les Thessaloniens ont reçu le savoir quant au comportement à adopter vis-à-vis de la proclamation. Mais les instructions en jeu ne sont en rien assimilables à des dogmes, nonobstant l'emploi de *παράγγελίας*, qui pourrait le laisser penser. Paul se fait ici le médiateur et l'interprète de la parole du Christ pour les Thessaloniens.

E) Le dernier exemple est la fameuse formule de 1 Th 4, 9 et 5, 1 : οὐ χρεῖαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν – οὐ χρεῖαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι : «vous n'avez pas besoin qu'on vous en écrive» (GA60, 94). La situation des devenus-chrétiens est, quant au nouveau départ qu'ils ont pris dans l'être, devenue si évidente et si unitaire que Paul tend à s'effacer au profit de cette évidence et de cette unité. Tout en restant un *medium* important, l'Apôtre élève le statut des Thessaloniens dans la communauté du Christ en vertu du savoir qu'ils partagent. Si Paul dit qu'il aurait aussi bien pu faire silence sur le thème de la *φιλαδελφία*, c'est parce qu'au fond, les Thessaloniens ont été instruits par Dieu. Ils ont ce savoir et l'incarnent désormais aussi bien que Paul et ses compagnons.

La particularité du «savoir» (*Wissen*) rencontré dans chacune des formules citées réside en ceci qu'«il émerge uniquement du contexte situationnel de l'expérience chrétienne de la vie» (GA60, 94). Cet argument n'est pas banal. Il prend le contre-pied de l'analyse *literaturgeschichtlich*, qui interprète l'οἶδατε, non à la lumière de l'accomplissement dans la situation religieuse, mais en lien à un procédé stylistique fréquemment utilisé dans l'épistolographie gréco-romaine. Isocrate, par exemple, entretient ses interlocuteurs d'un savoir tout général, qui s'est développé dans plusieurs contextes qui n'ont rien à voir les uns avec les autres : «Et ne vous étonnez pas si, dans les choses que je vous ai dites, certaines vous sont déjà connues ; c'est une remarque qui ne m'a point échappé. Je n'ignorais pas qu'un grand nombre de particuliers et de princes avaient déjà exprimé une partie de ces vérités, que d'autres les avaient entendues proclamer, que d'autres en avaient vu faire l'application, que d'autres enfin la faisaient eux-mêmes» (*Ad Nicoclem*, 40). La connaissance ainsi décrite n'a rien de commun avec le savoir des devenus-chrétiens, car il ne possède aucune cohésion. Il ne renvoie pas à un événement singulier identifiable par quelques-uns qui en auraient fait une expérience intime, mais à des vérités qui sont en fait des lieux communs. En résumé, le sens de l'οἶδατε demeure inaccessible tant que le lecteur des Épîtres se juge en mesure de l'expliquer par des parallèles avec la littérature profane.

3. *Savoir et facticité, la psychologie n'y comprend rien*

^{194]} Si la découverte du « savoir de l'être-devenu en propre impose à l'explication une tâche très particulière », c'est parce que le *Wissen* en question n'est pas théorique mais expérimentiel (GA60, 94). Il n'indique pas comment ordonner les données trouvées dans les Épîtres en vue de satisfaire une logique rationnelle et constructive, mais révèle le sens profond et multiple d'une situation facticielle irréductible à tout schéma.

En liant le savoir des Thessaloniens à la facticité de leur situation (GA60, 94), Heidegger écarte l'hypothèse de la transmission par Paul d'un savoir de type gnostique. Cette hypothèse est celle des piétistes d'un côté, qui voient dans le savoir concerné une connaissance intuitive de type mystique métamorphosant littéralement celui qui la possède ; de certains membres de la RGS de l'autre, qui soutiennent que Paul transmet à son tour un savoir qu'il aurait reçu ou trouvé dans les religions à mystères. Ces interprétations tendent à séparer la « facticité et le savoir l'un de l'autre » (GA60, 94). Pourtant, le savoir sans facticité ou séparé de sa facticité n'existe pas, à moins de supposer un monde d'Idées intelligibles, comme c'est encore le cas d'un certain platonisme philosophico-théologique. Inversement, il n'y a pas non plus de facticité sans savoir. Si la vie facticielle était incapable de se voir et de s'avoir elle-même, elle s'assimilerait à une existence sans conscience, intégralement réglée par une causalité de type scientifique-naturelle. Elle serait privée de *praxis*, c'est-à-dire de la capacité de s'inscrire dans le monde, de s'y mouvoir et d'y agir, elle ne reposerait que sur une *theoria*, un principe métaphysique qu'il faudrait localiser au-delà de la vie elle-même. La séparation entre facticité et savoir (de la facticité) est donc caractéristique d'interprétations qui conçoivent le savoir comme l'antithèse de la facticité et comme ce qui la relève au sein d'une synthèse imaginale par le biais d'une empathie forte et non-maîtrisée, ou bien qui localisent l'origine du savoir à l'extérieur de la situation factico-religieuse, en l'occurrence dans les moyens scientifiques de l'époque contemporaine.

C'est ce dernier type de lecture que Heidegger semble avoir à l'esprit lorsqu'il avance l'« échec de la psychologie scientifique du vécu » (GA60, 94)²⁹. Cette dernière fragmente ce qui est originellement uni avant de le recomposer à sa façon et de lui conférer une nouvelle unité qui n'est plus de nature facticielle mais scientifique. Le discrédit jeté par Heidegger sur ce type d'interprétation de l'être-devenu chrétien est fondée de manière similaire à celui prononcé par Barth³⁰. La découverte du sens de l'être-devenu est aussi la découverte progressive de son non-sens dans une perspective psychologique³¹. La situation de Paul comme de tout croyant n'est intelligible qu'à la lumière de la *crise* qu'appelle et entraîne la possibilité réalisée de devenir chrétien : « Que l'homme s'éveille à la conscience de cette situation, qu'il s'aperçoive de cette crise, qu'il la reconnaisse comme une crise divine, que *dans*

²⁹ Que Heidegger précise « scientifique » derrière *Erlebnispsychologie* indique peut-être qu'il ne souhaitait pas stigmatiser les théologiens comme Herrmann qui, sans se dire psychologues du vécu, s'attachaient aux états d'âme des figures néo-testamentaires.

³⁰ K. Barth, *Der Römerbrief*, 1922, p. 78.

³¹ *Ibid.*

cette crise il choisisse la crainte du Seigneur, qu'il entende et comprenne comme un *Oui* le *Non* divin, parce qu'il est *de Dieu*, c'est là sa foi»³². Pour le christianisme, l'état de crise n'est pas temporaire mais perpétuel. L'être-devenu chrétien est toujours la conséquence de cette crise, et donc toujours fils de l'instant : « la foi n'est jamais achevée, jamais donnée, jamais assurée ; du point de vue psychologique, elle est toujours, et toujours à nouveau, le saut dans l'incertain, dans le noir, dans l'air vide [...] Ce que j'ai entendu hier, il me faut l'entendre d'une manière nouvelle aujourd'hui ; demain, il me faudra l'entendre de manière nouvelle ; et, toujours celui qui révèle, c'est le Père de Jésus qui est au ciel, lui seul »³³. Les mots de Barth sont trop inspirés pour qu'on puisse y assimiler sans réserve le propos heideggérien. Il n'en demeure pas moins qu'ils éclairent davantageusement l'idée que « l'être-devenu n'est pas un incident quelconque dans la vie, mais est continuellement co-expérimenté » en elle (GA60, 94). Comme Barth, notre philosophe met l'accent sur l'« existence actuelle » (GA59, 13), ici celle des néo-chrétiens, en insistant sur le fait « que leur être actuel est leur être-devenu » (*Ihr jetziges Sein ist ihr Gewordensein*) et vice versa (*Ihr Gewordensein ist ihr jetziges Sein*) (GA60, 94). Il n'est pas question d'état psychologique, mais de l'être même de la vie, dont la conversion a bouleversé le cours. La césure entre ce qui a précédé l'acceptation de la proclamation et ce qui l'a suivi est d'un genre unique. L'être *devenu* n'est pas un événement au sens faible, qui aurait produit un simple changement dans l'âme, que la psychologie scientifique du vécu serait la plus à même d'étudier. Il s'agit d'un événement au sens fort, qui a entraîné une rupture dans l'être, que seule une ontologie de la religiosité chrétienne ou proto-chrétienne au rayon d'action déterminé peut aider à comprendre. Cette ontologie exigeant d'être phénoménologique et non psychologique, elle appelle à retourner vers l'Épître afin d'examiner plus avant les manifestations de l'être-devenu et d'en mieux cerner le sens (GA60, 94).

4. Accepter la proclamation

^{194]} Se placer au plus près de l'être-devenu exige de revenir sur 1 Th 1, 6 : « Et vous, vous nous avez imités, nous et le Seigneur, accueillant la Parole en pleine détresse, avec la joie de l'Esprit Saint » (GA60, 94). Cette fois, l'accent n'est plus sur l'imitation mais sur l'accueil de la Parole et ses conditions. Paul énonce que le « γενέσθαι est un δέχεσθαι τὸν λόγον », un « accepter ou embrasser [*Annehmen*] la Parole » de Dieu révélée dans la proclamation (GA60, 94). Il en donne aussi les conditions paradoxales : l'*affliction* ou *tribulation* (*Trübsal*) d'une part, et la *joie* d'autre part (GA60, 94). L'exégèse (Schmidt, Lueken, etc.) tend à négliger la teneur de ce v. 6. Elle attribue au δέχεσθαι le sens vulgairement matériel de « récupérer un message ». De même, elle conçoit tribulation et joie psychologiquement, comme de

³² *Ibid.*, p. 120.

³³ *Ibid.*, p. 97.

simples états de conscience correspondant aux épreuves et aux succès objectifs de Paul. En réalité, le δέχεσθαι n'est pas simple accueil ou réception, mais accueil croyant, accepter au sens d'embrasser ce qui reçu – c'est-à-dire la proclamation (1 Th 2, 13) enveloppée de grâce (2 Co 6, 1) – de tout son être et dans tout son être (GA60, 94).

Cela se vérifie à l'examen des conditions paradoxales qui accompagnent l'acceptation de la proclamation. La première est sans doute la plus importante. Sa violence signale la radicalité de l'être-devenu chrétien et dit à quel point celui-ci se paie dans son être même. Nous voulons parler de la θλίψις. « Le δέχεσθαι apporte avec lui la tribulation qui perdure » et devient ainsi ce qui mérite le titre de déterminant fondamental de la *Lebenswelt* de l'être-devenu chrétien (GA60, 94). La θλίψις est effet du δέχεσθαι, mais surtout un effet-vécu au pouvoir dévoilant, au travers duquel l'homme peut se savoir et se sentir devenu chrétien. Elle n'est donc rien moins que la marque d'un *adhaere Deo*. L'exégèse relève que le mot θλίψις est plutôt vague dans le contexte de 1 Th 1, 6. Il est d'usage de le rapporter à ses occurrences dans les LXX, où il qualifie les épreuves endurées par le peuple d'Israël (Ex 4, 31 ; Dt 4, 29 ; 28, 53.55.57 ; 31, 17.21 ; Ps 19, 1 ; etc.). Heidegger est plus enclin à considérer sa *Wirkungsgeschichte* (Augustin, Luther). Celle-ci n'est pourtant ce qu'elle est qu'en vertu du texte néotestamentaire. C'est donc la situation qui se dessine derrière 1 Th 1, 6 qui doit former le point de départ de l'explication. Heidegger cite alors le texte grec : « ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς », « en grande détresse » avec la joie (GA60, 94). C'est tout le paradoxe et la spécificité de la tribulation qui échoit à l'être-devenu chrétien de s'accompagner « en même temps » d'une joie véritable (GA60, 94). Cette χαρᾶ est un sentiment de plénitude qui, loin d'atténuer la θλίψις, s'attache à elle pour ne plus s'en défaire. Elles émettent pour ainsi dire sur une même fréquence.

Cette χαρᾶ est une joie « vivante », dit Heidegger (GA60, 94). Comme la tribulation, elle rend possible le fait de se sentir exister et de se savoir devenu chrétien. Comme la tribulation, elle jouit de tels pouvoirs en tant qu'elle provient « de l'Esprit Saint, μενύματος ἁγίου » (GA60, 94). Comme la tribulation, elle porte la marque du souffle divin qui anime l'existence de l'être-devenu chrétien. Par ailleurs, si Heidegger qualifie cette joie de « présent » de l'Esprit Saint, c'est pour marquer qu'elle est un *don gratuit et sans raison de Dieu à l'homme* (GA60, 94). Il n'est pas exagéré d'affirmer le caractère « incompréhensible » de ce don « pour la vie », car la joie en question « n'a pas sa motivation dans l'expérience propre » mais dans une pure Altérité (GA60, 94–95). Il convient de le souligner, car il ne faudrait pas en venir à la conclusion que l'homme peut se réjouir de lui-même et se sauver seul. La tribulation, qui n'est pas un cadeau à proprement parler mais néanmoins un don salutaire, est aussi là pour le lui rappeler. C'est donc entre la tribulation et la joie, deux conséquences inséparables de l'acceptation, que se dessine la « caractéristique du γενέσθαι » des néo-chrétiens (GA60, 94).

Cette caractéristique se précise à partir de l'exploration ultérieure du lien du γενέσθαι au δέχεσθαι. L'examen de 1 Th 1, 6 permet d'établir que le « γενέσθαι est un δέχεσθαι τὸν λόγον » (GA60, 94). Cette parole est « l'accueil croyant de la prédication évangélique effectuée par les missionnaires, “parole de Dieu” qui la met

dans le cœur de ces derniers [...], mais aussi “parole du Christ” ou du “Seigneur”, puisqu’elle l’annonce et le proclame comme l’agent du salut. Cette “parole” est fondamentalement identique à l’“Évangile”³⁴. Cette glose fait ce que Heidegger nous invite à faire (GA60, 94), à savoir relier 1 Th 1, 6 à 1 Th 2, 13, où le δέχεσθαι se découvre progressivement: «Voilà pourquoi, de notre côté, nous rendons sans cesse grâce à Dieu: quand vous avez reçu la parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l’avez accueillie, non comme une parole d’homme, mais comme ce qu’elle est réellement, la parole de Dieu, qui est aussi à l’œuvre en vous, les croyants». Le philosophe insiste sur le fait que la «parole» reçoit ici sa détermination primordiale en tant qu’elle se voit désignée comme parole de Dieu, «λόγον θεοῦ» (GA60, 94). Or, dire *parole de Dieu*, c’est, négativement, exclure qu’il s’agisse d’une parole d’homme. Paul demande à être reconnu comme *porte-parole* et non comme *origine de la parole*. Sa proclamation, sa parole, vient *de Dieu*, en tant qu’il est entré *en Dieu*. L’accomplissement paulinien de la proclamation n’indique que cette orientation: *de Dieu* – nous venons – *à Dieu* – nous retournons. Ce qui se passe entre temps est variation sur un même thème.

Cette vérité se dit également de la manière suivante: «λόγον θεοῦ est simultanément *Genitivus subjectivus* et *objectivus*» (GA60, 94). L’expression est *génitif subjectif* car, avant d’être celle de Paul, la parole concernée est celle de Dieu. Paul est transmetteur de la parole divine. Son Évangile n’est autre que l’Évangile *de Dieu*. Dire λόγον θεοῦ, c’est dire que la parole ne se réduit pas au mot écrit qu’on a sous les yeux mais se présente comme une parole vivante remplissant (accomplissant) l’être des devenus-chrétiens³⁵. Cette interprétation du génitif subjectif repose néanmoins sur une compréhension spécifique de la parole en tant que *puissance*. Avant d’être puissance au sens de la *dynamis* aristotélicienne – «principe de changement dans un autre être ou dans le même être en tant qu’autre» (*Mét.* 1019a 15–16) –, la parole est puissance *de Dieu* produisant en l’être-devenu une transformation effective. Elle a toujours déjà transformé l’existence de celui qui l’a entendu. Nous y reviendrons.

Par ailleurs, l’expression λόγον θεοῦ est aussi *génitif objectif*. Pensons au «langage de la croix» se révélant «puissance de Dieu» pour ceux en train d’être sauvés (1 Co 1, 18), ainsi qu’à la parole-proclamation de Paul se présentant singulièrement comme «démonstration de puissance et d’Esprit» (1 Co 2, 4–5). La Parole est divine dans son origine. Sa révélation ne l’a pas moins destinée à devenir, par le truchement de sa proclamation, une certaine manifestation pour les premiers sujets aux effets de sa puissance. Il n’est donc pas question de surdéterminer le fait que la proclamation se donne nécessairement sous les traits objectifs d’une prédication, mais de souligner comment Paul et les Thessaloniens sont élevés au rang d’agents de la parole. Cette idée pointe vers deux éléments solidaires: l’être-dirigé de la

³⁴ S. Légasse, *EPT*, pp. 90–91.

³⁵ P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 34; W. Lueken, «Der erste Brief an die Thessalonicher» [1907], p. 10.

parole de Dieu – qui n'est donc pas une parole en l'air ou jetée à la mer – d'une part, et la reconfiguration du monde de la vie qu'elle engendre d'autre part. Ainsi, le *Genitivus objectivus* ne renvoie pas à l'histoire objective, mais à l'objectif au sens de la visée d'accomplissement de la parole de Dieu telle qu'elle est reprise par Paul. L'objectif est simple : investir le monde de la vie en vue d'y organiser le monde ambiant autour du monde propre de l'Apôtre et, par extension, de tous les devenus-chrétiens. Paul s'en trouve valorisé, non au détriment de Dieu, mais en tant qu'élus, c'est-à-dire objet de la κλήσις.

L'explication de l'expression λόγον θεοῦ par la thèse du *Genitivus subjectivus et objectivus* se caractérise en définitive par un certain déséquilibre. Le génitif subjectif se révèle plus important que le génitif objectif. C'est que la cause a toujours la priorité sur l'effet. Mais l'antécédence de la cause ne dégrade pas l'effet, car c'est par l'effet que la cause est connue.

Revenons sur nos pas afin de mesurer le chemin parcouru. La glose de l'expression λόγον θεοῦ en 1 Th 2, 13 éclaire l'axiome tiré de 1 Th 1, 6 d'après lequel le γενέσθαι est en réalité un δέχεσθαι τὸν λόγον. Nous savons désormais qu'il ne s'agit pas de l'acceptation de n'importe quelle parole mais de la *parole de Dieu*. Reste à préciser qu'il ne s'agit pas non plus de n'importe quelle acceptation. Ce point a déjà été effleuré. Heidegger y revient en s'appuyant sur l'Écriture. Il se dirige ainsi vers 1 Th 4, 1 : « Au demeurant, frères, voici nos demandes et nos exhortations dans le Seigneur Jésus : vous avez reçu auprès de nous le comment vous devez vous conduire pour plaire à Dieu, et c'est ainsi que vous vous conduisez ; faites encore de nouveaux progrès » (GA60, 95). Pourquoi 1 Th 4, 1 ? Car ce verset ouvre une séquence où l'impératif prend le pas sur l'indicatif, laissant espérer la divulgation d'informations de premier ordre quant à la nature et la fonction de l'acceptation.

L'argument heideggérien consiste à dire qu'il n'y pas d'acceptation sans don et qu'on ne peut honorer le don qu'en reconnaissant pleinement ce qu'il donne aussi bien ce qu'il impose. Aussi le don appelle-t-il une acceptation consciente des implications pratiques du kérygme. Il convient alors d'élargir la conception restrictive de la réception de la proclamation qui domine généralement les débats. Comment ? En réinterprétant « παρελάβετε » (1 Th 4, 1), un terme qui ne connote pas un simple recevoir – comme si la révélation n'était qu'une brique tombant du ciel sur nos têtes –, mais un mode d'être fondamental (GA60, 95). En vérité, les exégètes se sont longtemps débattus avec ce terme. Heidegger en sait quelque chose pour avoir lu le résumé des gloses contradictoires proposé par Schmidt dans son commentaire. Tentons d'en restituer quelques aspects afin de mieux cerner l'interprétation heideggérienne.

L'aspect le plus intéressant de la discussion tourne autour de l'exégèse de Calixte, qui joue de l'opposition entre παρελάβετε (1 Th 4, 1) et ἐδεξασθε (1 Th 2, 13) afin de décrire l'accueil de la parole de Dieu (λόγον θεοῦ). Le premier terme qualifierait une « appréhension externe », tandis que le second pointerait vers une « appropriation interne »³⁶. Schmidt lui emboîte le pas : le παρελάβετε renverrait à un δέχεσθαι

³⁶P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 34.

médiatisé par Paul, tandis que l'ἔδεξασθε ferait signe vers un δέχεσθαι au caractère immédiat, ne requérant pas de médiation humaine, c'est-à-dire de passage par un παραλαβεῖν³⁷. Paul en serait le meilleur exemple, conduit à accepter la révélation divine sur la simple foi de son expérience extatique sur le chemin de Damas³⁸.

Si ἔδεξασθε signifie bien une appropriation interne cruciale pour le devenir chrétien, παραλαβόντες (1 Th 2, 13) et παρελάβετε (1 Th 4, 1) n'en sont pas pour autant de simples formalités externes. Ils aident à circonscrire l'événement du *Gewordensein*. Avant de prendre connaissance de la proclamation et de se l'approprier, les hommes la rencontrent, la reçoivent et en développent une compréhension primordiale. Ce mouvement premier dans l'ordre du devenir est celui que signifient παραλαβόντες et παρελάβετε. Quant au παρελάβετε de 1 Th 4, 1 en propre, le premier réflexe de Heidegger est d'aller droit au texte qui, en la circonstance, lui est plus que favorable: παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν..., «vous avez reçu auprès de nous le comment il vous faut marcher...». Le texte lui est favorable, car il est question de la réception du *comment*, πῶς. Heidegger peut donc, sans problème, commenter en paraphrasant: «[1 Th] 4, 1: παρελάβετε, vous avez accepté le *comment* de la conduite propre à la vie chrétienne, etc. Ce qui est accepté concerne le comment dû se-comporter dans la vie facticielle» (GA60, 95). La paraphrase est stratégique. Elle ne sert pas à re-narrer la réception du *comment* mais à expliciter le *comment* de la réception – du comment. Heidegger retravaille 1 Th 4, 1 dans le sens d'un rapprochement entre παρελάβετε et δέχεσθαι. Les *deux* termes sont désormais traduisibles par un seul: *Annehmen* (GA60, 95). Cette confusion est capitale: elle indique que la réception implique une ouverture à la parole telle qu'elle signifie toujours déjà une acceptation. Si recevoir et accepter finissent par se confondre, c'est parce que la puissance du kérygme n'est pas quelque chose contre lequel nous sommes en mesure de lutter. Il apparaît ainsi que l'être-devenu n'est pas immédiatement placé devant une alternative de type théétique: affirmer ou nier la proclamation.

Heidegger le confirme en disant que le sens premier de παραλαμβάνειν n'est pas un «appartenir ou un être-affilié [*Angehören*], mais un accepter [*Annehmen*] impliquant une connexion efficiente ou opératoire vivante avec Dieu» (GA60, 95). Il est à l'origine une mise en relation qui ne laisse pas indemne et qu'il est strictement impossible d'esquiver. L'accomplissement de l'*Annehmen* ne peut être stoppé ni empêché. Ce n'est qu'après cette phase inéluctable qu'on peut affirmer ou nier ce qui est reçu. Dès l'événement de la proclamation, il y a donc bien connexion efficiente avec Dieu. Et cette fois, Heidegger souligne le caractère «vivant» de cette connexion (GA60, 95). L'homme ne devient pas chrétien par l'assimilation sèche d'une idée, non plus car il est convaincu par la qualité rhétorique du discours qui enveloppe la proclamation, *mais parce que le discours parvient à pénétrer son cœur compris comme faculté d'être affecté et de s'inquiéter*.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

Retenons ici l'idée que Dieu est toujours déjà – présent – dans l'*Annehmen*. Qui dit « présence » dit forcément « vie » et donc « connexion vivante » (GA60, 95). Aussi Heidegger peut-il écrire que l'« être-présent de Dieu entretient une relation fondamentale avec la transformation de la vie (περιπατεῖν). L'accepter est en lui-même transformation devant Dieu » (GA60, 95). L'argument se focalise sur le moment inaugural de la rencontre et le devenir qui s'ensuit. Lorsqu'il fait l'expérience de l'être-présent de Dieu dans l'*Annehmen*, l'individu est transformé en profondeur. En témoigne le terme περιπατεῖν, qui apparaît notamment en 1 Th 2, 12 et 4, 1 (GA60, 95). Pour le traduire, Heidegger opte dans un premier temps pour « *Sich-Verhalten* » (GA60, 95). Mais περιπατεῖν ne dit pas seulement le fait de « marcher », de « se conduire » ou de « se comporter ». Le verbe exprime aussi le croisement des actions vivantes de *rencontrer* et de *ressentir*. C'est ce qui conduit le philosophe à radicaliser sa traduction en optant dans un second temps pour « *Lebenswandel* » (GA60, 95). Une *transformation* de la vie : c'est ainsi que le δέχεσθαι agit sur le γένεσθαι.

Suite à cette explication mot-à-mot, Heidegger en vient à conclure provisoirement : « Le savoir de l'être-devenu en propre est le point de départ et l'origine de la théologie. Dans l'explication de ce savoir et de sa forme d'expression conceptuelle : c'est là que le sens de la formation théologique des concepts est engendré » (GA60, 95). Les analyses relatives à l'être-devenu éclairent le savoir qui l'accompagne. En fait, elles découvrent le lien essentiel entre les deux. Ce lien indique que l'origine de toute théologie existante et le sol de toute théologie à venir ne font qu'un : il ne peut s'agir que de l'expérience. Nous y reviendrons.

5. *Se tourner vers Dieu, servir et attendre*

^[95] Les analyses relatives à l'être-devenu n'ont pas encore atteint leur terme. Heidegger entend montrer comment 1 Th 1, 9–10 confère force et cohésion aux différentes dimensions de cette structure (GA60, 95). Les deux versets disent : « Car chacun raconte, en parlant de nous, quel accueil vous nous avez fait et comment vous vous êtes tournés vers Dieu en vous détournant des idoles, pour servir le Dieu vivant et véritable et pour attendre des cieux son fils qu'il a ressuscité des morts, Jésus, qui nous arrache à la colère qui vient ». L'accent est mis sur le verbe επιστρεψεῖν, « se tourner ». L'exégèse y voit un *terminus technicus* du christianisme hellénistique indiquant le passage du paganisme à la foi chrétienne³⁹. Si l'on s'en tient à cette analyse historico-objective, concédons qu'επιστρεψεῖν connote avant tout une transformation *extérieure*. Mais Heidegger vise pour sa part la condition de possibilité de cette conversion publique, c'est-à-dire l'événement qui donne lieu à cette manifestation extérieure. Ne doit-on pas s'être résolu *intérieurement* à se tourner vers Dieu et à se détourner des idoles avant de pouvoir le clamer à la terre entière ? L'idée est la suivante : 1 Th 1, 9–10 présente un « *retournement absolu*

³⁹ S. Légasse, *EPT*, p. 100.

[*absolute Umwendung*] et même un se-tourner-vers [Hinwendung] Dieu ainsi qu'un se-détourner [Wegwendung] des idoles» (GA60, 95). Une *absolute Umwendung* : telle est l'impulsion initiale, radicale et même violente à laquelle l'existence devenant chrétienne est sujette. L'acceptation de la proclamation entraîne une *conversion* qui mérite le nom de retournement absolu à double titre : d'abord en tant que changement complet d'attitude, ensuite en tant que retour à son soi le plus propre. Mais le procès de dépossession et de repossession de toutes choses en Dieu suggéré par le retournement absolu décrit en 1 Th 1, 9–10 mérite d'être qualifié plus précisément encore en identifiant l'επιστρεψειν comme *mise en question radicale du comment de la vie du soi*⁴⁰.

Cette caractérisation n'est pas une fin en soi, mais le point de départ d'explications ultérieures. Comme on l'a vu, le retournement absolu se décline selon deux modalités. D'une part un «se-tourner-vers Dieu», d'autre part un «se-détourner des idoles» (GA60, 95). La détermination du γενέσθαι à travers le δέχεσθαι doit être examinée selon ces deux directions de sens (*Sinnrichtungen*) en vue d'en retrouver la cohésion. Nous disons cela pour la raison bien précise que Paul aussi bien que Heidegger insistent sur la directionnalité du tournant qui se produit par et dans l'acceptation de la proclamation. Nous lisons en effet : πῶς επεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀρὸ τῶν εἰδώλων d'une part, et «eine Hinwendung zu Gott und eine Wegwendung von den Götzenbilder» d'autre part (GA60, 95). Que dire de ce double mouvement ? *Tout d'abord* qu'il est lui-même placé sous le signe du *comment*, du πῶς : on ne se tourne pas – vers Dieu – et on ne se détourne pas – des idoles – n'importe comment mais dans un souci inconditionnel de son sort et donc de son soi. *Ensuite* que Heidegger n'est pas le premier à s'y arrêter. Parallèlement à la tradition, dont l'originalité et la qualité des interprétations varient, nous pensons à la manière dont Schmidt lit 1 Th 1, 9–10. Heidegger s'en rapproche jusqu'à un certain point. Schmidt met en avant le sens historico-objectif dû l'être-devenu des Thessaloniens. Il a en vue le passage du paganisme au christianisme. Mais il effleure le sens historico-accomplissant de l'événement dans la façon dont il décrit le double mouvement de *Wendung*. D'une part, il y a rupture définitive avec les dieux inertes, qui en vérité ne sont pas des dieux, car ils ne donnent pas la vie ; d'autre part, il y a «orientation» (*Zuwendung*) vers le Dieu un ou le seul Dieu qui a la vie, qui a puissance de vie comme de mort, et puissance de faire revivre les morts (cf. ici aussi Rm 4, 17)⁴¹. L'interprétation de Schmidt est centrée sur la question de la vie et ses orientations. Ainsi celle de Heidegger. Cependant, ce dernier maintient, cette fois contre la tendance générale du commentaire traditionnel, que c'est la transformation intérieure de la vie qui s'opère dans le tournant en direction de Dieu et le détournement des idoles qui conditionne la conversion extérieure du paganisme au christianisme et *non l'inverse*. De plus, le philosophe radicalise son propos en utilisant *Hinwendung* plutôt que *Zuwendung*. Cette distinction peut sembler

⁴⁰ *Radikale In-Frage-Stellung des Wie des Selbstlebens* : la formule est de P. Stagi, *Der faktische Gott*, p. 172.

⁴¹ P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 24.

superficielle mais il n'en est rien, car elle permet de préciser l'opposition entre *Hinwendung zu Gott* et *Wegwendung von den Götzenbilder*. *Sich hinwenden*, c'est se tourner vers *ceci*, *qui n'est pas cela*. Or, celui qui ne se tourne pas vers *cela* s'en détourne. L'*Hinwendung zu Gott* appelle la *Wegwendung von die Götzenbilder*. Modalité spécifique non-négligeable de l'*Umwendung*, cette dernière demeure l'aspect visible, public et extérieur de la conversion.

Ce qui conduit le philosophe à écrire que le « se-tourner-vers Dieu est premier. Le se-détourner des εἰδωλα ne se produit que par lui et en lui. Le se-détourner, pour sa part, est secondaire. ἐπιστρέφειν πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδωλῶν (εἰδωλα signifie en grec classique “illusion” [*Trugbild*], “idole” dans les Septante; c'est de ce dernier sens que Paul s'inspire)» (GA60, 97). La *Wegwendung* présuppose la *Hinwendung*. Il est impossible de se détourner des idoles sans avoir déjà rencontré Dieu. La transformation de l'existence doit avoir été amorcée. La relation des faits en Ac semblent néanmoins offrir un contreexemple. Pensons à Ac 14, 11–15. Paul est à Lystre. Il y accomplit un miracle. La population se met alors à voir en lui et Barnabé des incarnations de Hermès et de Zeus. Ils entendent sacrifier une bête pour les louer. Paul les arrête violemment : sa proclamation demande justement l'abandon de tels gestes *et puis* le se-tourner vers Dieu. De même en Ac 26, 17–18, épisode relatant la révélation sur le chemin de Damas : «“je te délivre déjà du peuple des nations païennes vers qui je t'envoie, pour leur ouvrir les yeux, les détourner des ténèbres vers la lumière, de l'empire de Satan vers Dieu». Dans les deux cas, le se-détourner précède le se-tourner. Pourquoi ? Parce que le récit des Ac, plus tardif que 1 Th 1, 9–10, n'est pas un récit en première personne.

Dans le contexte paulinien, la *Wegwendung* n'est donc pas première. Elle est la conséquence de la *Hinwendung*. Il n'en reste pas moins qu'elle dit bien quelque chose à propos du *Gewordensein*. Heidegger s'arrête alors rapidement sur son objet en 1 Th 1, 9. Il note que le terme « εἰδωλα » signifie « illusion » en grec classique et « idole » dans les Septante (GA60, 97). La remarque philologique paraît triviale mais ne l'est point. Le philosophe ne doute pas un instant que l'Apôtre se réfère au second sens (GA60, 97). Ici, la judéité de Paul l'emporte sur sa grécité. Le monothéisme triomphe du polythéisme, la concentration du sentiment religieux sur le Dieu unique défait l'éparpillement du culte des idoles païennes. Heidegger n'ignore pas que, dans l'AT, les références aux idoles renferment une violence inouïe. Il est systématiquement question de leur destruction (Lv 26, 30, etc.), car elles sont une abomination (Dt 29, 17) qui souille la pureté du sentiment religieux. Paul ne dit pas autre chose (Rm 2, 22; 1 Co 8, 4, 7; 10, 19; 12, 2; 2 Co 6, 16). Il se présente, en tant que chrétien, comme ce prophète que l'Éternel envoie pour que les fidèles cessent de servir les idoles (2 Ch 24, 18). L'Apôtre ne veut rien d'autre que *détruire ce que ces idoles ont détruit*, c'est-à-dire restaurer une *Hinwendung* originelle. N'est-ce pas là une façon de procéder au « retournement absolu » dont Heidegger dit qu'il exprime la forme du γενέσθαι dès lors que s'est produit l'événement du δέχεσθαι (GA60, 95) ?

La suite du propos nous donne raison. Notre penseur opère un retour exprès sur le passage où sa *Wendung*-argumentation s'est ancrée, à savoir 1 Th 1, 9–10. Désormais, il accentue les deux directions fondamentales du sens d'accomplissement

de la vie facticielle *absolument retournée*. Ces deux directions sont indiquées par Paul lui-même : il s'agit d'une part du «δουλεύειν», le *servir*, d'autre part de l'ἀναμένειν, l'*attendre* (GA60, 95). Le premier est un *Wandeln vor Gott*, un «se transformer devant Dieu»; le second un *Erharren*, un «attendre avec endurance» (GA60, 95). Comme beaucoup d'autres, Schmidt insiste sur le lien entre le δουλεύειν et le caractère véridique (ἀληθινῶ) du Dieu⁴². Si ce lien n'est pas négligeable, Heidegger privilégie pour sa part le premier participe adjectivé, ζῶντι, afin de faire ressortir le lien indissoluble entre Dieu *vivant* et retournement de la *vie* facticielle. Paul dit bien : θεῶ ζῶντι καὶ ἀληθινῶ et non θεῶ ἀληθινῶ καὶ ζῶντι. Ce n'est pas la vérité qui donne la vie, mais la vie qui dit la vérité. Mais restons-en au δουλεύειν pour noter que ce verbe signifie «servir», plus exactement «servir comme esclave, s'asservir, s'adonner, s'abandonner», où résonne la notion d'abandon (*Hingabe*). Dans les LXX, le terme exprime l'adhésion inconditionnelle à Dieu, «adhésion non seulement cultuelle (Ps 99, 2; 101, 13), mais encore embrassant tous les actes de la vie [...] Dans le Nouveau Testament, les chrétiens ou l'apôtre sont des serviteurs du Dieu ou du Christ (Rm 1, 1; 1 Co 7, 22; Ga 1, 10, etc.)»⁴³. Ici comme ailleurs, le constat historico-objectif du parallèle entre AT et NT n'est pas en soi gênant. Il suffit de le réinscrire dans un cadre historico-accomplissant. Ce que Heidegger a commencé de faire dès 1919 dans une note sur la foi dans les Psaumes et dans Ésaïe (GA60, 329–330)⁴⁴.

Il existe un lien fort entre le *se-tourner*, le *servir* et le *s'adonner*. Il est partout question d'une *vie consacrée*, d'une existence objet d'une réelle métamorphose par la grâce d'une rencontre extraordinaire. Ainsi, le δουλεύειν ne désigne pas un servir servile, un avilissement de l'être-devenu chrétien, mais au contraire son élévation, l'intensification de sa vie religieuse. *Servir* est toujours compris au sens de «*servir Dieu*», *servir le Dieu vivant*. Il en va d'un recommencement. À la transformation de l'existence que traduit le δουλεύειν correspond une transformation du sens de l'existence, c'est-à-dire du savoir propre à l'être-devenu. Si l'être-devenu chrétien ne se vit plus de la même manière dans le monde de la vie *Lebenswelt*, il ne s'y comprend plus non plus de la même façon.

Au centre du monde de la vie, il y a désormais le monde propre, et au centre du monde propre se rencontre la racine même de son recentrement : Dieu. Où qu'il se tourne, le soi est alors continuellement *devant Dieu*, qui le pousse à se transformer, qui motive son *Wandeln* (GA60, 95). Pour Heidegger, le δουλεύειν ne désigne donc pas un comportement passif face à la volonté de Dieu. Paul et le christianisme primitif innovent par rapport au judaïsme, où le servir, en dépit de sa véridicité sporadique, s'assimile encore fortement à un *subir* la volonté toute-puissante et imprévisible de Yahvé. Dans la mesure où le δουλεύειν de l'être-devenu chrétien est la conséquence de l'acceptation du kérygme, il n'existe que par et dans l'efficacité

⁴² *Ibid.*

⁴³ S. Légasse, *EPT*, p. 101.

⁴⁴ Cf. notre *PR&HT*, pp. 476–481.

de la parole qui touche l'existant et l'appelle activement à cheminer. Ce servir-là pousse à la décision. Il invite à réformer son être et à rebaptiser les repères de son monde de la vie. Le *δουλεύειν* se fait ainsi l'écho de la nouvelle mobilité de l'existence, dont le moteur n'est autre que la présence de Dieu. La présence de Dieu appelle la présence à Dieu. Tel est le sens ultime du servir. Toutefois, ce sens n'est pas unilatéral.

Heidegger souligne fort à propos que le *δουλεύειν* de 1 Th 1, 9 est connecté à l'*ἀναμένειν* de 1 Th 1, 10: «pour servir le Dieu vivant et véritable, *et attendre* le Fils...» (GA60, 95). À l'instar de Schmidt, il relève que le v. 10 «christianise» le propos du v. 9 qui, pris isolément, pourrait valoir pour les juifs aussi bien que pour les chrétiens⁴⁵. Mais ce constat demeure encore d'ordre historico-objectif. Si l'on se place dans la perspective du monde propre de l'Apôtre, il devient même trivial: le v. 9 s'inscrit déjà dans le cadre de l'être-devenu chrétien. Ainsi, l'important est bien plutôt que le v. 10 *temporalise* le propos de v. 9. Le *δουλεύειν* comme transformation devant Dieu n'est pas une fin en soi mais un commencement, plus exactement le commencement d'un *ἀναμένειν* compris en tant qu'attendre avec endurance la seconde venue du Christ à la fin des temps (GA60, 95, 97).

Si Heidegger s'attarde davantage sur l'*ἀναμένειν* que sur le *δουλεύειν*, c'est parce que cet hapax indique formellement le sens historico-accomplissant de l'être-devenu sous la modalité de sa temporalisation. Il recèle un sens temporalisant qui se cristallise sur ce singulier événement à venir qu'est la parousie. L'*ἀναμένειν* a déjà été défini comme un *Erharren*, un attendre dans l'endurance (GA60, 95). Ce sens est précisé dans un contexte plus large dans la glose que voici :

«L'attente de la *παρουσία* du Seigneur est décisive. Les Thessaloniens ne sont pas pour Paul espérance au sens humain, mais au sens de l'expérience de la *παρουσία*. Cette expérience est une tribulation absolue (*θλίψις*), qui appartient à la vie même du chrétien. L'accepter (*δέχεσθαι*) est un se-placer-au-cœur de la détresse. Cette tribulation est une caractéristique fondamentale, elle est une souciante absolue dans l'horizon de la *παρουσία*, le retour à la fin des temps. Ainsi sommes-nous introduits dans le monde propre de Paul» (GA60, 97–98 – cf. 96).

Le contexte en question est eschatologique, justifiant de parler du sens historico-accomplissant de l'*ἀναμένειν* comme relevant d'un *Zeitigungssinn*. Ajoutons que la temporalisation de l'être-devenu dans l'*ἀναμένειν* n'est pas une banale inscription dans la durée. Il s'agit d'un accomplissement concret prenant la forme d'une expérience vécue, en l'occurrence celle de la tribulation, cette fois rendue par *Bedrängnis* et non plus par *Trübsal*. La *Trübsal* est affliction immédiate, accablement instantané qui marque la vie de son sceau lors de l'acceptation (*δέχεσθαι*) de la proclamation. La *Bedrängnis* comprend la *Trübsal*, mais elle se donne à l'expérience comme une épreuve qui s'étire et se complique dans les multiples facettes du vivre religieux. La traduction philosophique de *Bedrängnis* en «souciante», *Bekümmerng*, est remarquable (GA60, 97). D'une part car elle confirme que la *θλίψις* paulinienne est bien le prototype de la *Sorge*; d'autre part car elle assure que la tribulation est bien le

⁴⁵ P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 24.

moteur de l'exhortation à vivre-le-temps-en-chrétien, c'est-à-dire devant Dieu, dans l'ouverture à la présence de Dieu. L'attente de la seconde venue du Christ jette l'être-devenu dans la tribulation qui, en retour, confère un sens concret à cette nouvelle temporalité qu'entraîne l'ἀναμένειν. Répétons que la *Bedrängnis* est traumatisante sans être paralysante. 1 Th 1, 6 montre que l'accueil de la Parole se fait aussi bien dans la détresse que dans la joie. Et en 1 Th 1, 10, cette joie prend, selon Heidegger, le visage d'une « espérance » (*Hoffnung*) permettant de vivre en endurant – en attendant la parousie (GA60, 97). Ce qui rend cette attente à la fois plus dure et plus désirable que toute autre, c'est qu'elle n'est pas prévision humaine de la réception d'un bien, mais expérience par anticipation de la parousie.

Nous reviendrons sur cet « expérimenter » (*Erfahren*) pré-eschatologique (GA60, 97). Pour l'instant, concentrons-nous sur l'articulation du δουλεύειν et de l'ἀναμένειν. Ils « forment une *unité indivisible* » : « l'attente de la παρουσία est le moment décisif du servir Dieu » car, « le christianisme primitif ne connaît pas d'autre façon de servir Dieu que d'attendre la parousie dans l'endurance »⁴⁶. Cet être-dans-l'attente-d'un-événement décisif constitue ainsi le noyau de la foi.

L'analyse du δουλεύειν et de l'ἀναμένειν met donc au jour « deux directions fondamentales qui déterminent toute autre référence » (GA60, 97). L'une et l'autre partent de l'ἐπεστρέψατε (1 Th 1, 9). Or, voilà que Heidegger dit maintenant que l'explication du se-tourner est à compléter en travaillant à « déterminer le sens de l'objectualité de Dieu » (GA60, 97). La question n'est pas neuve sous sa plume (GA60, 307, 324). Mais cette fois, il se rattache au point précédent concernant le se dé-tourner des idoles (GA60, 96). Comment être certain que je me tourne bien vers Dieu lui-même et non vers une idole conceptuelle ? Heidegger avance alors que « lorsque Dieu est primairement saisi comme objet de spéculation, on observe une chute du comprendre authentique. Cela ne peut être compris que si l'on persiste dans l'explication des connexions conceptuelles. Ce qui n'a pourtant jamais été tenté, car la philosophie grecque s'est imposée dans le christianisme. Seul Luther a porté une attaque dans cette direction, et de là peut s'expliquer sa haine d'Aristote » (GA60, 97). Les deux parties de cet argument se font écho. Si le comprendre authentique chute par la faute d'une conception de Dieu comme objet de spéculation, c'est parce que la philosophie grecque a très tôt infiltré le christianisme. Et quand Heidegger en appelle à Luther pour contrer la déchéance du comprendre dès lors que Dieu est compris comme objet de spéculation, il pense en réalité à la thèse 19 de la *Controverse de Heidelberg*⁴⁷. « *Non ille Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspici* » (LWA 1, 354), c'est-à-dire, dans la traduction qu'il en donne au SS 1921 : « N'est pas théologien celui qui aperçoit l'invisible de Dieu à travers ce qui est créé » (GA60, 282). Et le philosophe d'ajouter par la suite : « Le modèle de l'objet de la théologie ne s'obtient pas par la voie d'une considération métaphysique du monde » (GA60, 282). Tandis que la thèse de Luther et la glose heideggérienne du cours du SS 1921 s'enracinent toutes deux dans une

⁴⁶ P. Stagi, *Der faktische Gott*, pp. 178–179.

⁴⁷ Cf. C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther*, p. 27.

interprétation radicale de Rm 1, 20 (GA60, 281), la mention du Père de la Réforme renvoie ici à 1 Th 1, 9–10. Il est impératif de le préciser, car la relecture de l'argument sous le signe de l'interprétation luthérienne de Rm 1, 20 s'appuie sur la compréhension préalable de 1 Th 1, 9–10.

Ce n'est pas seulement que 1 Th est un document plus ancien que Rm, mais surtout que l'Apôtre ne parle de connaissance qu'au sens du savoir émanant du discours tenu aux Thessaloniens, en particulier au travers des expressions soulignées plus haut: οἶδατε, μνημονεύετε, ἔχετε μείαν, οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσται. Idem chez Luther, qui se revendique de Paul dans la *Controverse de Heidelberg* (LWA 1, 353). Ainsi, la polémique heideggérienne vise ces deux opérations qui se renforcent mutuellement: l'objectivation de Dieu visant la connaissance analogique et la théorétisation du savoir religieux en général conduisant à voir en Dieu un objet quelconque. L'une et l'autre ont à voir avec la philosophie grecque, du moins avec sa reprise scolastique. Les modernes ont, quant à eux, emboîté le pas des médiévaux, et ce malgré l'avertissement de Fichte dans la *Réponse juridique à l'accusation d'athéisme* en 1799: «Il est donc clair que dès qu'on fait de Dieu l'objet d'un concept, il cesse par là même d'être Dieu, c'est-à-dire d'être infini, et il se trouve enfermé dans des bornes»⁴⁸.

6. L'énigme de la gloire

¹⁹⁷¹ Prenant appui sur Luther, Heidegger s'efforce de trouver les voies d'un comprendre authentique simultanément contre-ruinant et édifiant. À cet effet, il cite encore 1 Th 2, 20: «ὕμεις γὰρ ἔστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρά», et traduit étrangement en inversant les termes: «Vous êtes ma joie et ma δόξα» (GA60, 97). Puis il met en opposition 1 Th 2, 20 et 1 Th 2, 6: «et jamais nous n'avons recherché la gloire <δόξαν> auprès des hommes, ni chez vous, ni chez d'autres» (GA60, 97). Il y a en apparence une espèce de «contradiction absolue» (GA60, 97). Comment Paul et les siens peuvent déclarer à quelques versets d'intervalle ne chercher nulle part la δόξα et consacrer les Thessaloniens comme leur propre δόξα? Les exégètes tendent à éluder ce point. Loin de représenter une lacune, cette absence constitue le symptôme d'un non-problème. Il n'est pas difficile de voir que la δόξα de 1 Th 2, 6 et celle de 1 Th 2, 20 ne signifient pas exactement la même chose et ne sauraient être comprises sans référer au contexte. Est-ce à dire que Heidegger instrumentalise le texte à seule fin de développer sa destruction? C'est peu probable. Jusqu'ici, la *Destruction* ne s'est jamais avérée aveugle ni gratuite mais toujours fidèle à sa définition en tant que déconstruction dirigée. Il faut donc chercher ailleurs la raison du constat heideggérien.

⁴⁸ Cf. J. G. Fichte, *Werke*, Bd. V, p. 265; cité par C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther*, p. 39 n. 4.

De l'examen de *1 Th 2, 6* se dégage un consensus : si Paul et les siens se défendent si ardemment de rechercher une quelconque δόξα, c'est qu'ils ne veulent pas être confondus avec les écrivains et autres sophistes, tous charlatans, qui mentent afin d'obtenir ce qu'ils veulent. Ce qu'ils veulent, outre de l'argent, c'est la δόξα au sens d'« honneur » (GA60, 97). Tout ce qu'ils veulent, c'est tout ce que Paul et ses compagnons refusent. Et si les Thessaloniens devaient en douter, les Apôtres s'annoncent en Dieu et prennent ce dernier à témoin : θεός μάρτυς (*1 Th 2, 5*). Ils mettent tout en œuvre pour que leur action – la proclamation – ne soit pas mal interprétée. Il en va de la cohésion de la situation, c'est-à-dire de la cohérence passée, présente et future du message. De l'examen de *1 Th 2, 20* se dégage un autre consensus : les Apôtres ne font qu'exprimer la fierté que leur causent les Thessaloniens : « ils ne refusent pas les satisfactions que leur accorde leur ministère »⁴⁹. Cette interprétation n'est-elle pas réductrice ? Ne lisse-t-elle pas la difficulté en soutenant, sur la foi d'éléments historico-objectivants, que la δόξα de *1 Th 2, 6* et celle de *1 Th 2, 20* ont le même sens, à savoir le sens profane d'« honneur » (GA60, 97) ? Consciente de cette objection, l'exégèse a creusé la signification de δόξα en *1 Th 2, 20*. Elle en est alors venue à souligner cette différence importante : la δόξα de *1 Th 2, 6* a le caractère d'un bien, celle de *1 Th 2, 20* a le caractère d'un don : « Leur "gloire" en effet ne saurait les gonfler d'orgueil, puisqu'ils font l'œuvre de Dieu qui agit en eux par la puissance de l'Esprit »⁵⁰.

L'affaire semble donc pliée. Il n'en est pourtant rien. L'exégèse maintient en effet que, malgré son caractère de don, la δόξα de *1 Th 2, 20* conserve un sens mondain et non eschatologique comme c'est explicitement le cas en *1 Th 2, 12* (« Dieu qui vous appelle à son Royaume et à sa gloire »). Dieu pourrait donc vouloir que Paul et les siens soient récompensés et qu'ils éprouvent de la fierté en regard de ce qu'ils accomplissent. Cette analyse n'est pas libre de présupposés dogmatiques et apologetiques. Celle de Heidegger en revendique d'autres, plutôt luthériens, d'après lesquels le sens des Écritures ne saurait être déterminé sans tenir compte de la négativité originaire de la Parole qui tente par tous les moyens de se distinguer du vulgairement mondain. À ce dernier champ appartient justement la δόξα au sens profane d'honneur, celle-là même qui fonde la *theologia gloriae* à laquelle s'oppose la *theologia crucis* paulino-luthérienne. Heidegger se révèle en accord avec le Père de la Réforme sur un point capital : toute gloire authentique vient de Dieu, l'homme n'a pas le droit de la lui ôter et de la reporter sur soi-même, car c'est un grave péché (LWA 1, 358).

Le philosophe propose donc une relecture de la contradiction entre *1 Th 2, 6* et *1 Th 2, 20* selon le principe suivant : dans l'un et l'autre verset, le terme δόξα n'est intelligible qu'à la lumière de la situation paulinienne et de sa cohésion. Il s'ensuit que « toute la structure conceptuelle est autre que ce qu'on est d'abord tenté de penser » (GA60, 97). Reste à en faire la preuve par le texte.

⁴⁹ S. Légasse, *EPT*, p. 123.

⁵⁰ *Ibid.*

1) Heidegger soutient que « Paul veut conquérir sa propre sécurisation à travers son succès auprès des Thessaloniens » (GA60, 97). Cette assertion est obscure. S'agit-il d'une simple description historico-objective de 1 Th 2, 20 ? Le cas échéant, sans reconnaître formellement au terme δόξα le sens d'honneur, notre penseur admettrait que Paul privilégie le présent mondain sur le futur eschatologique, la gloire d'ici-bas contre celle de l'au-delà. La forte improbabilité de cette solution pousse à en esquisser une autre : la sécurisation recherchée n'est pas une assurance personnelle osant anticiper le cours imprescriptible des événements, mais une confirmation de l'apostolat. Paul entend imposer sa condition d'Apôtre vrai, d'*Apôtre du Christ*. Cette interprétation est étayée par de nombreux versets, au premier rang desquels 1 Co 1, 1 ; 2 Co 1, 1 ; Col 1, 1 ; Ep 1, 1 ; 1 Tm 1, 1 ; 2, 7 ; 2 Tm 1, 1. En chacun d'eux, l'expression ἀπόστολος Χριστοῦ est au singulier, confirmant la dimension « propriative » (*selbstlich*) mise en avant par Heidegger dans sa glose (GA60, 97).

2) La Révélation venue à Paul sur le chemin de Damas ne suffit-elle pas à l'assurer du bien-fondé de sa mission ? Pourquoi devrait-il chercher confirmation auprès des Thessaloniens alors qu'il a été touché par Dieu ? C'est que dans la façon dont Paul se comprend lui-même, la Révélation ne donne pas l'assurance du salut. Les néo-chrétiens doivent continuer de devenir, persister dans l'accomplissement de la proclamation. Si l'on prend le risque d'attribuer cette interprétation à Heidegger, c'est en vertu de son propre appel à 1 Th 3, 8 : « et maintenant nous revivons parce que vous tenez bon dans le Seigneur » (GA60, 97). Ce verset est commenté comme suit : « La vie de Paul dépend de la persistance des Thessaloniens dans la foi. Il se met sous la dépendance totale du destin des Thessaloniens » (GA60, 97). Traduction : la mission de Paul n'est réalisée et le futur eschatologique maintenu qu'en tant que les Thessaloniens opèrent en intégralité un retournement absolu identique à celui accompli par l'Apôtre. Ce n'est que si les auditeurs de Paul *reçoivent le kérygme, l'acceptent, se tournent* vers Dieu et le *servent* que l'action de l'Apôtre est entière et prend tout son sens. Tous doivent *attendre* ensemble la *parousie*, la seconde venue du Christ qui doit les sauver. À partir de là, il est possible de relire 1 Th 2, 20 à la lumière du v. 19 : « En effet, quelle est notre espérance, notre joie, quelle sera notre couronne de gloire en présence du Seigneur Jésus, lors de sa venue, sinon vous ». La temporalité eschatologique du v. 19 rejaillit sur le v. 20⁵¹. Heidegger le dit à sa manière : « ἐλπίς, δόξα et χάρα ont un sens spécifique » ; « si tel n'était pas le cas », ajoute-t-il, « on buterait sur des contradictions » (*Widersprüche*) (GA60, 97). Chez Paul, l'espérance, la gloire et la joie sont des états qui ne s'actualiseront pleinement que lors de la parousie. Chez Heidegger, ils sont des « concepts » que seule une lecture historico-accomplissante de l'Épître selon sa direction de sens eschatologique justifie (GA60, 97).

3) Les développements précédents permettent de revenir sur le sens proprement paulinien de δόξα à partir de l'unique indication heideggérienne que nous n'avions pas encore mentionnée. *Ad* 1 Th 2, 6, le philosophe avance la chose suivante : « Il est

⁵¹ Que le v. 20 utilise un présent (ἔσται) n'y change rien.

fait allusion au contraste avec les prédicateurs itinérants grecs, auxquels Lucien reproche leur *δοξοκοπία* (assuétude à la gloire)» (GA60, 97). La référence a de quoi surprendre. Heidegger évoque le rhéteur Lucien de Samosate (ca. 120–190) et son écrit polémique-satyrique *Περὶ τῆς Περεγίνου τελευτῆς*. Qui était Peregrinus? Connu également sous le nom de Proteus, il était originaire de Mysie. Il quitte très jeune sa province natale, vit un temps parmi des chrétiens en Palestine, avant d'être expulsé de la communauté. Il devient alors un philosophe-*Wanderprediger* cynique. Dans l'écrit qu'il lui consacre, Lucien le décrit comme un homme avide de gloire, critique violemment ses discours, et se vante de l'avoir raillé au pied de son bûcher. Heidegger n'invoque pas Lucien dans le but d'appuyer sa critique puisqu'il était anti-chrétien (11). Son objectif est plutôt d'illustrer le type de gloire qui faisait l'ire de Paul. L'exemple est d'autant plus indiqué que Lucien raconte comment Peregrinus était constamment suivi d'une «troupe de chrétiens qui lui servaient de satellite et subvenaient abondamment à ses besoins» (16). Paul s'inquiète qu'un prédicateur du genre de Peregrinus se présente aux chrétiens comme «interprète de leurs livres» et soit progressivement considéré par certains comme un «dieu, législateur, pontife, égal à celui qui est honoré en Palestine, où il fut mis en croix pour avoir introduit ce nouveau culte parmi les hommes» (11). Peregrinus fut mis en prison pour ce motif, et Lucien raconte comment l'accusation d'«aimer la gloire flattait sa vanité» (12). Le terme *δοξοκοπία* cité par Heidegger n'apparaît pas dans le NT. Il se retrouve en revanche à deux reprises sous la plume de Lucien pour qualifier l'attitude de Peregrinus, le plus souvent traduit par «amour de la gloire» (2; 12)⁵². Redisons que si notre philosophe le reprend de Lucien, qui le tient lui-même des écrivains grecs, chez lesquels il fait partie du catalogue classique des vices, ce n'est pas, comme le rhéteur, dans un but polémique ou, inversement, apologétique. Il s'agit de la reconstitution la plus fidèle du monde ambiant de Paul, où s'inscrit son propos sur la gloire en 1 Th. Ce débat autour de la notion de *δόξα* témoigne que, «par la force du phénomène lui-même», écrit Heidegger, «nous sommes contraints de revenir à l'originel» (GA60, 97). Or, l'originel, ici la *δόξα* originelle, c'est celle de 1 Th 2, 12: «nous vous avons exhortés, encouragés et adjurés de vous conduire d'une manière digne de Dieu qui vous appelle à son Royaume et à sa gloire». Le sens authentique de la gloire est donc eschatologique, et le «schéma formel» doit permettre de le montrer (GA60, 95–96).

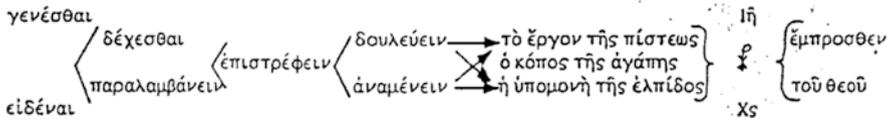
7. Note sur le schéma formel

¹⁹⁶¹ Le schéma formel est généralement bien connu des lecteurs du jeune Heidegger. C'est T. Kisiel qui, le premier, en a reproduit la seule version existante, consignée dans NOB⁵³. Heidegger l'a dessiné au tableau lors de la séance du 18 janvier 1921.

⁵² Il est aussi question de *φιλόδοξον* (38) et de *κενόδοξον* (4), dans un sens quasiment identique.

⁵³ T. Kisiel, *Genesis*, p. 184.

Originellement rédigé en grec, il s'agit d'un diagramme relatif à 1 Th, décrivant formellement les différentes catégories d'accomplissement de la vie chrétienne et les liens qu'elles entretiennent entre elles (GA60, 96)⁵⁴.



Nous avons là pratiquement tous les éléments analysés jusqu'ici. Il est difficile de savoir dans quel sens lire le diagramme. De gauche à droite, si l'on s'en tient à la façon dont Heidegger conduit l'analyse dans son cours ? Ou de droite à gauche, si l'on admet que le *coram Deo* est le vrai commencement expérientiel ? Une troisième solution, la plus indiquée semble-t-il, consiste à se placer au milieu du schéma, au niveau du servir et de l'attendre. Ces deux modalités du se-tourner vers Dieu, nous l'avons vu, sont tout à fait cruciales : expressions de l'être-devenu chrétien et de son savoir d'une part, elles s'accomplissent fondamentalement dans, pour et devant Dieu d'autre part. D'ailleurs, il n'est pas anodin que la leçon précédente, celle du 25 janvier 1921, se soit précisément interrompue sur le *δουλεύειν* et l'*ἀναμένειν*. Les flèches et autres signes semblent aller dans notre sens. Ils mettent en évidence la pluridirectionnalité de sens dont on a entrevu quelques aspects plus haut. Notons surtout que le schéma n'est *que* schématique, en sorte qu'il n'appelle pas un commentaire exhaustif des catégories et des relations qu'il expose. Citons la remarque laconique mais limpide qui l'accompagne : « Nous donnons maintenant un *schéma formel* du phénomène. Il n'est pas possible d'en détacher une référence isolée sans compréhension préalable du contexte d'ensemble. Le schéma formel de l'explication n'a de sens que dans l'exposition formelle, il n'intervient pas dans l'accomplissement du comprendre phénoménologique. L'authentique est absent de l'esquisse formelle » (GA60, 95). Si le schéma formel ne contient pas l'authentique, qui est pourtant ce qui fait l'objet de notre recherche, alors il convient de ne pas lui attribuer plus d'importance qu'il ne peut en revendiquer.

§ 26. L'ATTENTE DE LA PAROUSIE

I. Tribulatio ex positivo

¹⁹⁸¹ Le § 26 porte sur l'attente de la parousie. Heidegger répète que « Paul vit dans une tribulation qui lui est propre et qui caractérise sa condition d'Apôtre, attendant le retour ou la seconde venue du Seigneur. Cette tribulation articule la situation

⁵⁴T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : vers une "gramma-ontologie"... », p. 46.

authentique de Paul» (GA60, 98). Observons que la *θλίψις* évoquée dans ce cas précis n'est pas la tribulation en son sens le plus générique. Elle n'est pas non plus la détresse dont Dieu nous console (2 Co 1, 4), ni la détresse qui se transmet de Paul aux Philippiens (Ph 4, 14) ou bien celle qui produit la « persévérance » (Rm 5, 3). Certes, des connexions existent, mais la *θλίψις* dont parle Heidegger à cet endroit est la « souciance » (*Bekümmierung*) (GA60, 98). Elle pointe vers une inquiétude irrépressible quant à la fin des temps et le savoir qui lui est propre. Cette définition est ultra-précise. Elle ne peut correspondre qu'à 1 Th 3, 2–5: « [...] pour vous affermir et vous encourager dans votre foi, afin que personne ne soit ébranlé au milieu des *tribulations* présentes, car vous savez bien que nous y sommes destinés. Quand nous étions chez vous, nous vous prévenions qu'il faudrait subir des *tribulations*, et c'est ce qui est arrivé, vous le savez ».

En 1 Th 3, 3, Paul évoque des tribulations *présentes*. Or, Heidegger fait référence à l'importance de ce présent en énonçant: « Chaque instant de la vie de Paul est déterminé par cette tribulation » (GA60, 98). L'usage du terme « instant » (*Augenblick*) est symptomatique de ce que le philosophe poursuit dans ce présent angoissé. Nous faisons allusion à la temporalité propre à l'être-devenu chrétien qui s'enracine dans l'affect de la tribulation. *Chaque instant de la vie de Paul*: est induite une série d'instant, tous différents puisqu' uniques et irrépétables, mais tous motivés dans le même affect. Chaque instant précède l'Instant, c'est-à-dire la Parousie. Paradoxalement, cet événement qui n'a pas encore eu lieu a pourtant toujours déjà déterminé le vécu de l'être-devenu et sa temporalité. Chaque moment qui passe rapproche de la fin. En *attendant* cette fin, il n'est d'autre moyen de survivre que de vivre la tribulation à *plein*. C'est bien ce que dit Heidegger en écrivant que Paul « se tient continuellement dans un souffrir, en dépit de la joie propre à sa condition d'Apôtre » (GA60, 98).

Pour illustrer ce souffrir incomparable, le philosophe cite l'expression « «μηκέτι στέγοντες», revenant à deux reprises dans le texte», en 1 Th 3, 1 et 1 Th 3, 5 (GA60, 98). Ses occurrences suivent de près l'introduction du thème de la parousie en 1 Th 2, 19: «notre Seigneur Jésus lors de sa venue future». S'appuyant sur l'information selon laquelle Paul a envoyé Timothée au chevet des Thessaloniens, l'exégèse interprète l'expression *μηκέτι στέγοντες* comme la traduction historico-objective du souci de Paul vis-à-vis de l'état de la foi de la communauté. Cette interprétation n'est pas dépassée, mais il est indispensable de la reconduire à son motif historico-accomplissant. Paul n'est pas inquiet au sujet de la communauté comme un roi s'inquiéterait de l'existence d'un Royaume nouvellement conquis qu'il aurait dû quitter pour en gagner d'autres. Si l'analogie est tentante, elle ne tient pas. Paul s'inquiète au sujet des Thessaloniens car eux et lui ne font qu'un en Christ. Leur survie est sa survie et leur souffrir le sien. Tous attendent maintenant ensemble la parousie. Ainsi, *μηκέτι στέγοντες* exprime avant tout l'interminable attente dans l'indécision, l'incertitude, l'insécurité dont Paul fait l'expérience avec les Thessaloniens tout en étant physiquement séparés d'eux. Le «souffrir» (*Leiden*) est la conséquence de cette condition insupportable, à laquelle seule la seconde venue du Christ peut mettre un terme. Il exprime le vide qui dévore l'existence chrétienne mais que la parousie imminente va combler.

Heidegger s'attarde sur cette idée en faisant référence à 1 Th 3, 10: « lorsque nous prions nuit et jour, avec insistance, pour qu'il nous soit donné de vous revoir et de compléter ce qui manque à votre foi » (GA60, 98). *Τὰ ὑστερήματα*, « ce qui manque », signifie qu'un « complément [*Ergänzung*] est requis », commente-t-il (GA60, 98). La foi des Thessaloniens n'est pas entière car, jusqu'au jour de la parousie, leur maturation religieuse ne peut être considérée comme achevée. Leur être-devenu est toujours en devenir, il est à chaque instant un « devenir nouveau » (GA60, 98). L'être-devenu n'est donc pas un être-révolu mais un être-résolu, résolument tourné, tendu vers la parousie. Parce que cette tension est sans répit, elle appelle une pratique sans répit. Prier nuit et jour au-delà de toute mesure, *νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δεόμενοι*, c'est-à-dire : ne pas cesser de devenir, être toujours plus vrai devant Dieu, prendre graduellement conscience de l'accomplissement de sa vie religieuse propre et du savoir qui l'accompagne. C'est là l'unique façon de se mettre en chemin vers Dieu, d'aller à sa rencontre, étant entendu que Lui se dirige déjà vers nous. Qu'il s'apprête à renvoyer son Fils, c'est la seule certitude qui s'agrange à l'incertitude consubstantielle à la tribulation.

2. Tribulatio ex negativo

^{198]} L'attente de la parousie en tant que situation dans la situation demande encore à être précisée. Heidegger s'emploie à rapprocher 1 Th 3, 1 et 1 Th 3, 5 afin de mieux comprendre rétrospectivement 1 Th 2, 17: « Pour nous, frères, séparés de vous pour un temps, loin des yeux mais non du cœur, nous avons redoublé d'efforts pour aller vous voir, car nous en avons un vif désir » (GA60, 98). *Μηκέτι στέγοντες* et *τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν* sont deux expressions montrant en quel sens les « Thessaloniens ont pour Paul une signification absolue » (GA60, 98). Dire « signification absolue » (*absolute Bedeutung*), c'est clairement chercher à se démarquer des significations historico-objectives *relatives* attribuées à 1 Th 2, 17⁵⁵. Heidegger veut par-dessus tout éviter de réduire le sens du verset à la circonstance matérielle qu'il indique directement, en l'occurrence l'impossibilité de revenir physiquement auprès des Thessaloniens dans l'immédiat. 1 Th 2, 17 signifie absolument que l'Apôtre et sa communauté se manquent mutuellement, qu'ils aspirent à faire un à nouveau, comme deux parties d'un même être qui auraient été violemment séparées et languiraient de se reconstituer en un tout.

La situation est angoissante, intenable même, mais elle n'est pas sans perspective. L'espérance de retrouvailles est permise, si tant est qu'on persiste dans la foi. Paul s'y efforce. En 1 Th 2, 17, il use de la métaphore du cœur, siège de la vie spirituelle. Lorsqu'elle est réciproque, la présence *au cœur* pallie largement à toute absence physique. Sa signification est elle-même absolue en tant qu'elle traduit

⁵⁵Voir W. Lueken (« Der erste Brief an die Thessalonicher » [1907], p. 11) qui, partant de l'idée que les « présupposés historiques » de ce verset « sont relativement limpides », se refuse à le commenter.

l'aspiration foncière de l'être-devenu chrétien : un « grand désir » (πολλῆ ἐπιθυμία) du Tout-Autre, dont le désir de revoir les Thessaloniens est une modalisation. Les termes καρδία et ἐπιθυμία s'inscrivent ici dans la catégorie des affects motivés en Dieu, catégorie choisie par Heidegger afin d'affiner la description de la relation de Paul aux Thessaloniens dans l'attente de la parousie.

L'explication de la signification absolue que les Thessaloniens ont et sont pour Paul doit être approfondie. Le point de départ est la tribulation en tant que souci-ance, c'est-à-dire l'existence angoissée orientée vers Dieu dans l'attente du retour de son Fils. Cette souci-ance pénètre la *Lebenswelt* du néo-chrétien dans ses moindres recoins. Heidegger note alors que, si la tribulation doit être le point de départ de l'explication du comportement qui connote l'écriture épistolaire, nous avons encore besoin de revenir au « monde propre de Paul » afin de voir comment elle s'y enracine (GA60, 98). Or, cette tâche exige de quitter momentanément 1 Th et de se transposer en 2 Co 12, 2–10 (GA60, 98) :

«Je connais un homme en Christ qui, voici quatorze ans – était-ce dans son corps ? je ne sais, était-ce hors de son corps ? je ne sais, Dieu le sait – cet homme là fut enlevé jusqu'au troisième ciel. Et je sais que cet homme – était-ce dans son corps ? était-ce sans son corps ? je ne sais, Dieu le sait –, cet homme fut enlevé jusqu'au paradis et entendit des paroles inexprimables qu'il n'est pas permis à l'homme de redire. Pour cet homme-là, je m'enorgueillirai, mais pour moi, je ne mettrai mon orgueil que dans mes faiblesses. Ah ! si je voulais m'enorgueillir, je ne serais pas fou, je ne dirais que la vérité ; mais je m'abstiens, pour qu'on ait pas sur mon compte une opinion supérieure à ce qu'on voit de moi, ou à ce qu'on m'entend dire. Et parce que ces révélations étaient extraordinaires, pour m'éviter tout orgueil, il a été mis une écharde dans ma chair, un ange de Satan chargé de me frapper, pour m'éviter tout orgueil. À ce sujet, par trois fois, j'ai prié le Seigneur de l'écarter de moi. Mais il m'a déclaré : "Ma grâce te suffit ; ma puissance donne toute sa mesure dans la faiblesse". Aussi mettrai-je mon orgueil bien plutôt dans mes faiblesses, afin que repose sur moi la puissance du Christ. Donc je me complais, dans les faiblesses, les insultes, les contraintes, les persécutions et les angoisses pour Christ ! Car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort. Me voilà devenu fou ! Vous m'y avez contraint. C'est vous qui auriez dû me recommander. Car je n'ai rien eu de moins que ces super-apôtres, bien que je ne sois rien. Les signes distinctifs de l'Apôtre se sont produits parmi vous : patience à toute épreuve, signes miraculeux, prodiges, actes de puissance ».

Pour Heidegger, « ce qui est décisif » n'est pas le fait d'être bénéficiaire de la grâce (*Begnadetsein*), aspect qu'il met « hors-circuit » et à propos duquel il refuse de se prononcer (GA60, 98). Et ce que Paul, lui, met hors-circuit, n'est pas la grâce en tant que telle, mais les grâces exceptionnelles qu'a reçu ce chrétien anonyme, qui a fait l'objet d'un rapt au troisième ciel (GA60, 98). Le fait que Paul se taise quant au « comment du ravissement » (*Das Wie der Entrückung*) signifie que le but de son récit est ailleurs (GA60, 98). Une partie de l'exégèse soutient qu'il convient de lire l'épisode à la lumière de la distinction philonienne entre le « moi » quittant le corps et l'homme comme tel⁵⁶. Paul dit ici ne pas savoir : οὐκ οἶδα (2 Co 12, 2). Ce non-savoir n'est pas pure ignorance ou méprise de l'événement relaté, mais préalable à l'introduction d'un contre-savoir visant à montrer que l'essence de l'être-

⁵⁶Thèse de Windisch, mentionnée par Jean Héring, *La seconde Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1958, p. 93.

devenu n'est pas en ce genre de grâces exceptionnelles distillées au cours d'expériences pseudo-mystiques. L'argument sonne hypocrite en regard de l'épisode du chemin de Damas. Et pourtant : nous avons affaire à deux expériences vécues distinctes. Pour le chrétien anonyme de 2 Co 12, il y a eu « ravissement » ou « rapt » *au ciel* ; pour Paul, il s'est agi d'une lumière qui l'a jeté à *terre* (Ac 22, 6 ; 26, 13). La révélation de Damas se présente donc « phénoménologiquement tout autrement »⁵⁷. Elle est prémonitoire de ce qui allait fonder la spécificité de l'être-devenu paulinien.

Paul suggère ainsi que l'expérience du ravissement reste le propre des religions à mystères. Heidegger n'ignore pas que le parallèle entre 2 Co 12, 2–10 d'une part et les religions à mystères et la religion juive d'autre part a été largement exploité par la RGS, en particulier par Reitzenstein et Bousset. Il s'apprête d'ailleurs à les critiquer. Le premier explore la thèse philonienne mais, surtout, critique l'idée que l'expérience de Paul soit fondamentalement différente de celle du chrétien anonyme⁵⁸. Il voit dans cet épisode une « preuve absolument irréfutable ainsi qu'un indicateur de la puissance et de l'influence immédiates de l'hellénisme sur l'Apôtre, du moins sur sa langue »⁵⁹. Bousset approuve : Paul se situe dans le prolongement de l'expérience du chrétien anonyme⁶⁰. Les positions des deux historiens de la religion symbolisent le geste déjà dénoncé consistant à plaquer une explication historico-objective sur la situation paulinienne. Ici, ce geste conduit à ignorer la façon dont Paul tient à se démarquer de l'expérience de l'enlèvement. Heidegger, lui, ne se prive pas d'y insister : « Séparation de l'existence en tant que ravie et de l'existence en tant qu'Apôtre » (GA60, 98).

Il se réfère à 2 Co 12, 5 (GA60, 98). Dans ce verset, Paul dit bien que s'il a lui-même connu des grâces exceptionnelles, ce n'est *pas* cette expérience-là qu'il veut mettre en avant. Pourquoi ? Parce qu'elle n'implique pas l'expérience de la tribulation, qui est au fondement de sa vie d'Apôtre. La distinction heideggérienne ne présuppose pas une « scission réelle » à l'intérieur de Paul mais plus simplement une « distinction entre deux aspects de son être »⁶¹. En comparaison du chrétien anonyme, Paul accentue ses faiblesses, car ce sont elles qui donnent l'orientation de son être-devenu. Si l'extase mystique est une expérience intense, elle n'est pas celle qui relie Paul aux communautés. Seule l'expérience de la tribulation peut se prévaloir d'établir ce lien. La façon dont Paul se démarque de l'expérience mystique du chrétien anonyme qu'il relate est symptomatique de *comment* il veut se *montrer* aux Thessaloniens : « Paul ne veut être vu que dans sa faiblesse et sa tribulation » (GA60, 98). Sa discrétion quant à ses expériences extraordinaires est un signe d'humilité. Cette dernière ne relève pas d'un désintéressement philosophique mais du serf-arbitre correspondant au *fatum* de l'être-devenu chrétien. Paul se rabaisse de

⁵⁷ J. Héring, *La seconde Épître de Saint Paul aux Corinthiens* [1958], p. 95.

⁵⁸ R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [1910], p. 54.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 58–59.

⁶⁰ W. Bousset, *Kyrios Christos* [1913], pp. 132–133.

⁶¹ J. Héring, *La seconde Épître de Saint Paul aux Corinthiens* [1958], p. 95.

la sorte car il se tient sous le signe de la croix. L'expérience de la croix est plus authentique que toute expérience extatique. Avec la tribulation, les faiblesses (ἀσθενείας) en constituent le siège. Souffrir et mourir avec le Christ afin de renaître à la vie sur un mode chrétien : tel est le sens du *Gewordensein*.

Heidegger estime que 2 Co 12, 7 confirme sa lecture. Il vise l'expression « σκόλοψ τῆ σαρκί », une « “épine” ou un “mal” dans la chair » (GA60, 98). Comme il se doit, le philosophe rappelle qu'il s'agit là d'un « élément très discuté » depuis le proto-catholicisme jusqu'à la période contemporaine (GA60, 98). L'exégèse historico- et psychologico-critique privilégie l'hypothèse selon laquelle cette épine ou ce mal serait le symptôme d'une maladie physique – trouble oculaire (Ga 4, 15 et 6, 11) – ou psychique – épilepsie (Ac 9, 3 ; 22, 6 ; 26, 13–14). Mais il y en a d'autres⁶². Leur variété démontre que le verset cache un réel enjeu. Pour Heidegger, il faut comprendre cette épine « dans un sens plus général que le fait Augustin, qui la conçoit comme *concupiscentia* » (GA60, 98). Nous n'avons pas retrouvé dans l'œuvre de l'Évêque d'Hippone un passage identifiant strictement le σκόλοψ de 2 Co 12, 7 et la *concupiscentia*. Toutefois, cette enquête a fait apparaître quelques pistes. La première mène au discours qu'Augustin tient en lien avec Ga 5, 17 : « *Caro enim concupiscit adversus spiritum* ». Heidegger cite ce passage en latin dans son cours du SS 1921 (GA60, 274), suivi de la glose augustinienne dans les *En. i. Ps.* : « C'est là une guerre pénible, d'autant plus pénible qu'elle est intérieure. Quiconque triomphe dans cette guerre, surmonte des ennemis qu'il ne voit pas. Car le démon et ses anges n'attaquent chez toi que la chair qui domine » (*En. i. Ps.*, CXLII, 5). La guerre évoquée en référence à Ga 5, 17 pourrait être une forme de σκόλοψ où l'on trouverait cette concupiscence de la chair (GA60, 210–22, 252–258). Cette piste en croise une autre, qui prend son point de départ dans un certain nombre de textes où Augustin commente 2 Co 12, 7. Citons en particulier le *De Gen. ad lit.* (15, 24 ; 28, 42). L'Évêque d'Hippone y insiste sur le caractère d'épreuve du σκόλοψ et sur le fait que cette épreuve *viennent de Dieu*. Citons par ailleurs l'*In Ep. Io.* (62, 1), qui fait notamment et explicitement intervenir le thème de la *temptation*.

En définitive, l'interprétation heideggérienne du σκόλοψ τῆ σαρκί de 2 Co 12, 7 n'est donc pas si éloignée de celle qu'en donne Augustin⁶³. Mais elle se veut donc plus « générale » (GA60, 98). Qu'est-ce à dire ? Cette idée peut s'éclairer à travers sa définition de la σάρξ dans le contexte de 2 Co 12, 7 : « La “chair” est la sphère originelle de tous les affects non motivés en Dieu » (GA60, 98). Cette définition préfigure deux analyses proposées dans le cours du SS 1921. La première établit que la σάρξ paulinienne n'est pas une simple libido sensible mais la « vie facticielle en général » sous un mode déchéant que seule la « foi peut renouveler » (GA60, 272). La seconde que la question du « comment des affects » reconduit à la *timor*

⁶² Tertullien suggérerait une névralgie, d'autres Pères identifiaient l'épine à l'indécision du peuple juif, etc. J. Héring liste d'autres lectures dans *La seconde Épître de Saint Paul aux Corinthiens* [1958], pp. 95–96.

⁶³ Cf. également les *Sermones*, XLVII, 17 ; LXXVI, 7 ; CLIV, 6 ; CLXII, ainsi que les *En. i. Ps.* (II, 7), où la *privation* – de ce qu'on aime, de ce qu'on veut – imposée par Dieu sert un bien supérieur, le salut.

castus, cette crainte dans l'expérience de soi (*selbstliche Furcht*) qui motive l'espérance authentique en plein milieu de la tribulation (GA60, 294, 296–297). Nous retrouvons ainsi la « souciance de la vie » et la possibilité d'accomplir à travers elle une « authentique expérience de soi » (GA60, 297).

Précisons enfin qu'en 2 Co 12, 7, l'épine ou le mal dans la chair de Paul est identifié à un « ange de Satan » (ἄγγελος Σατανᾶ), chargé de « frapper » Paul ou de le « souffleter » (κολαφίζῃ). Les soufflets, Paul a prié trois fois le Seigneur de l'en libérer. Sa prière n'a pas été exaucée⁶⁴. C'est le plan du salut qui dicte cet échec. L'Apôtre est assuré de la grâce suffisante, mais Dieu lui fait savoir qu'il n'est fort que dans sa faiblesse (2 Co 12, 8.10). Ainsi, la fin de la péricope prolonge la mise en lumière du phénomène de la tribulation tout en introduisant le thème de Satan tel qu'il se décline en 1 Th. Cette fois, c'est le plan de Heidegger qui vient au premier plan.

3. Satan ?

¹⁹⁸¹ Heidegger inscrit son propos dans la situation décrite en 1 Th 2, 18 : « C'est pourquoi nous avons voulu nous rendre chez vous – moi-même, Paul, à plusieurs reprises – et Satan nous en a empêchés » (GA60, 98). Le verset fait référence aux tentatives répétées et pourtant avortées de revoir les Thessaloniens. Leurs circonstances exactes restent obscures, ce qui n'est pas le cas de la cause de leur échec, qui n'est autre que Satan. Le philosophe cite alors le passage incriminé : « ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς » (GA60, 98). Il précise aussitôt qu'on ne saurait s'en tenir à « l'idée conforme à la représentation d'après laquelle Paul parle de "Satan" » comme d'un personnage à part entière (GA60, 98). Certes, Satan est un nom commun qui, dans le NT, devient un nom propre. Cela n'entraîne cependant pas que Paul ait voulu personnifier Satan.

On en veut pour preuve que les principaux codex ou codices (byzantin, *textus receptus*, Tischendorf, Westcott, Nestle) ne disent pas : ὁ Σατανᾶς, mais ὁ σατανᾶς. Puisque le terme n'est pas majuscule, nous devrions lire *satan* et non *Satan*. Certes, la présence de l'article (ὁ) ne favorise pas une telle lecture. Elle a d'ailleurs poussé Aland à préférer Σατανᾶς. Néanmoins, Heidegger maintient que le « concept de Satan et sa place dans la vie du chrétien ne doivent pas être explicités à partir de ce seul passage » (GA60, 98–99). Il mentionne à l'appui 2 Co 12, 7, verset où ἄγγελος Σατανᾶ ne signifie pas « ange de Satan », mais « ange du mal » (GA60, 99). Cette lecture est visiblement dépendante de la RGS. En effet, elle se place sur la même ligne qu'un Dibelius, pour qui « satan » est chez Paul le « nom d'une essence particulière », en l'occurrence l'essence du mal, une puissance démonique et démoni-

⁶⁴ Dans les références données plus haut, l'Évêque d'Hippone interprète cet épisode dans une optique sotériologique. Paul est tenté par Satan, et si Dieu ne le délivre pas de ce mal, ce n'est pas qu'il le néglige ou veut le faire souffrir à tout prix, mais que cela fait partie du plan divin pour le salut de l'Apôtre et de tous les chrétiens. Pour un aperçu de la variété des interprétations anciennes et modernes, cf. J. Héring, *La seconde Épître de Saint Paul aux Corinthiens* [1958], pp. 97–98.

aque⁶⁵. La suite du propos heideggérien confirme notre rapprochement. En dehors des Épîtres pauliniennes et du NT, le philosophe invite à revenir au sens ancien du mot :

« Dans l'Ancien Testament, le terme "satan" a simplement le sens d'"adversaire" [*Widersacher*], d'"ennemi dans la guerre" [*Feind im Kriege*], au sens pointu : "celui qui combat ce que Dieu veut". Ce qui importe n'est pas de spéculer sur le fait de savoir si le diable est et ce qu'il est. Il faut au contraire comprendre quelle est la place du diable dans la vie de Paul et comment il agit en lui » (GA60, 99).

Heidegger savait un peu d'hébreu et l'AT était loin de lui être étranger. Mais le problème est trop technique pour penser qu'il le traite sans passer par la RGS. Il existe au moins deux sources dans lesquelles il a pu s'informer d'une telle interprétation de satan dans l'AT. La première est l'article « Teufelsglaube » rédigé par Gunkel pour la *RGG*¹. Dans la section « 1. Ancien Testament, 2. Judaïsme (tardif) et Nouveau Testament », nous trouvons l'analyse suivante : « Satan (de l'hébreu *śātān*, de la racine *śtn* : attaquer), mot qui vient également dans la vie courante, signifie adversaire [*Widersacher*], ennemi mortel [*Todfeind*], avec le sens annexe de furieux [*grimmig*], perfide [*hinterlistig*], le corrupteur [*Verderber*] et le traître [*Verräter*], le tentateur [*Verführer*] qui conduit au mal, le fauteur [*Angeber*] devant la justice »⁶⁶. En se référant à Za 3, 1 *sq.*, Jb 2 ainsi qu'à 1 Ch 21, 1, Gunkel parle lui-même de satan comme d'une « essence sulfureuse », « ennemie de Dieu »⁶⁷. Concernant le judaïsme tardif et le NT, il note une évolution mais, en regard de Paul notamment, maintient que le sens vétérotestamentaire est globalement conservé⁶⁸. Il souligne enfin le « rôle particulier » de satan dans l'eschatologie et l'apocalyptique chrétienne et conclut que « satan » correspond au « principe du mal »⁶⁹. Parmi les sources de l'article de Gunkel se trouve l'étude précitée de Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus* (1909). Le premier chapitre est justement consacré au thème « Satan et les démons dans les communautés proto-chrétiennes ». L'enquête sur le corpus paulinien est précédée d'un bref mais dense paragraphe stipulant : « Dans l'Ancien Testament, שָׂטָן (*ch-t-n*) signifie d'abord adversaire dans les guerres [*Widersacher im Kriege*] »⁷⁰. De multiples références tendent à montrer que, malgré des nuances, « satan » est une « essence spirituelle » contestant la volonté divine : « Dans le judaïsme, il est une puissance anti-divine et a le rôle de l'accusateur, du tentateur et du destructeur de la chair et de la vie »⁷¹.

Pour Heidegger, il importe donc ne pas « spéculer sur le fait de savoir si le diable est et ce qu'il est » mais au contraire de « comprendre quelle est sa place dans la vie de Paul et comment il agit en lui » (GA60, 99). Le but avoué est de cerner la façon

⁶⁵ M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1909, p. 37. Voir aussi W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* [1907], p. 198 ; H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* [1913], p. 412 *sq.* et p. 465 *sq.* ; J. Weiss, *Das Urchristentum* [1917], p. 488 et pp. 494–502.

⁶⁶ H. Gunkel, « Teufelsglaube », in *RGG* [1913], col. 1061.

⁶⁷ *Ibid.*, col. 1062.

⁶⁸ *Ibid.*, col. 1062 et 1063.

⁶⁹ *Ibid.*, col. 1063.

⁷⁰ M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus* [1909], p. 37.

⁷¹ *Ibid.*, p. 38.

dont la figure de satan tend à « entraver constamment l'œuvre de Paul », c'est-à-dire à produire une « exacerbation de sa tribulation » comprise comme « souciance apostolique absolue » marquant son « élection en vue de cette fin des temps » toute proche (GA60, 99). Cette lecture est étayée par plusieurs versets (GA60, 99).

A) 1 Th 3, 5 : « C'est pour cela que, n'y tenant plus, j'ai envoyé prendre des nouvelles de votre foi, dans la crainte que le Tentateur ne vous ait tentés et que notre peine soit perdue ». Heidegger relève « ὁ πειράζων », le tentateur, en écho direct à 1 Th 2, 18, où l'action de satan est contraire à l'entreprise apostolique (GA60, 99). D'après Dibelius, ὁ πειράζων est un titre de ὁ σατανᾶς. Et l'exégète de préciser que Paul ne se préoccupe pas tant de l'« indiscipline » des Thessaloniens que de la façon dont ils gèrent la « chute dans la tribulation » entraînée par leur conversion⁷².

B) 1 Th 3, 11 : « Que Dieu lui-même, notre Père, et que notre Seigneur Jésus dirigent notre route vers vous ». La figure de satan n'intervient pas dans ce verset, mais elle y est présupposée. Selon Heidegger, « Paul demande alors à Dieu en prière (prière prise en un sens décisif) de lui frayer le chemin jusqu'aux Thessaloniens » (GA60, 99). Cela ne signifie-t-il pas qu'il le prie de contrer l'effet maléfique du σατανᾶς? Comparons 2 Co 12, 8 et 1 Th 3, 11. D'un côté, Paul prie pour être délivré de Satan sans être exaucé; de l'autre, il a accepté le mal en lui. Ce qu'il implore désormais, c'est la rencontre avec les Thessaloniens.

C) 1 Th 2, 17. Retour sur un verset déjà évoqué mais, cette fois, Heidegger accentue la *tribulation* qu'entraîne la séparation entre Paul et ses disciples de la communauté de Thessalonique. Il va directement au texte grec : l'hapax néotestamentaire ἀπορφανισθέτες désigne le fait que la séparation rend Paul « orphelin » (GA60, 99). Cette précision indique qu'il passe par-dessus la Vulgate qui, traduisant *desolati*, ne rend pas la douleur immense qu'engendre la séparation. Il entend ainsi remettre la θλίψις au premier plan. C'est exactement ce que fait Dibelius en insistant sur le fait que Paul renvoie les Thessaloniens à leur conscience afin de ne pas laisser satan les convaincre qu'ils ne sont point capables de supporter l'épreuve extrême de la tribulation⁷³.

D) 1 Th 5, 27 : « Je vous *conjure* par le Seigneur, que cette Épître soit lue par tous les frères ». Heidegger cite cette prière de clôture en soulignant le *beschwöre* (GA60, 99). Le terme traduit cet autre hapax qu'est Ἐνορκίζω, construit sur le même modèle qu'Ἐξορκίζω en Mt 26, 63, où l'on reconnaît la racine du mot « exorciser ». Traductions allemande (*beschwören*) comme française (conjuré) indiquent toutes deux le sens d'« écarter les influences néfastes ». Le rapport à satan ne peut donc être évacué. Pour Heidegger, cette insistance de Paul en fin d'Épître n'est pas un mystère : « Ces moments – ne plus pouvoir tenir, le diable, l'appel à la prière, la conjuration enfin – tout cela rend possible, pour les gens de bonne volonté, une compréhension de la tribulation de Paul » (GA60, 99).

⁷² *Ibid.*, p. 57.

⁷³ *Ibid.*, p. 56.

E) D'autres versets issus « d'autres Épîtres » devraient consolider cette lecture, en particulier 2 Co 12, 5.7 (GA60, 99). Commentant ces versets, Dibelius – Heidegger le rejoindra sur ce point au § 28 – s'insurge contre l'idée selon laquelle satan serait l'incarnation d'un mal *éthique*. Loin de cela, il symbolise la face obscure de la tribulation, il représente le motif de la chute constante de l'existence. Néanmoins, précise l'exégète, la croyance en satan reste subordonnée à la croyance en Dieu, en sorte qu'il est toujours une possibilité de se sauver⁷⁴.

4. Mort ou vivant, morts et vivant : en face de la parousie

¹⁹⁹¹ En dépit de leur aspect quelque peu décousu, les remarques quant à satan en 2 Co et 1 Th permettent de renforcer l'idée que la tribulation détient un rôle central dans l'articulation de l'être-devenu. Mais la topique satanique renvoie en même temps à l'événement non encore advenu et pourtant déjà opératoire qu'est la *parousie*, qui seul fait de la θλίψις ce remarquable tenseur de la vie chrétienne. Heidegger y insiste en appelant « à comparer 1 Th 4, 13–18 et 1 Th 5, 1–12 » afin de clarifier l'« idée de παρουσία » (GA60, 99).

1 Th 4, 13–18 – « Nous ne voulons pas, frères, vous laissez dans l'ignorance au sujet des morts, afin que vous ne soyez pas dans la tristesse comme les autres, qui n'ont pas d'espérance. Si en effet nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même aussi ceux qui sont morts, Dieu, à cause de ce Jésus, à Jésus les réunira. Voici ce que nous vous disons, d'après une parole du Seigneur : nous, les vivants, qui seront restés jusqu'à la venue de Seigneur, nous ne devancerons pas du tout ceux qui sont morts. Car lui-même, le Seigneur, au signal donné, à la voix de l'archange et au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel : alors les morts en Christ ressusciteront d'abord ; ensuite nous, les vivants, qui seront restés, nous serons enlevés avec eux sur les nuées, à la rencontre du Seigneur, dans les airs, et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur. Réconfortez-vous donc les uns les autres par cet enseignement ».

1 Th 5, 1–12 – « Quant aux temps et aux moments, frères, vous n'avez pas besoin qu'on vous en écrive. Vous-mêmes le savez parfaitement : le Jour du Seigneur vient comme un voleur dans la nuit. Quand les gens diront : "Quelle paix, quelle sécurité !", c'est alors que soudain la ruine fondra sur eux comme les douleurs sur la femme enceinte, et ils ne pourront y échapper. Mais vous, frères, vous n'êtes pas dans les ténèbres, pour que ce jour vous surprenne comme un voleur. Tous, en effet, vous êtes fils de la lumière, fils du jour : nous ne sommes ni de la nuit ni des ténèbres. Donc ne dormons pas comme les autres, et ceux qui s'enivrent, c'est la nuit qu'ils s'enivrent ; mais nous qui sommes du jour, soyons sobres, revêtus de l'armure de la foi et de l'amour, avec le casque de l'espérance du salut. Car Dieu ne nous a pas destinés à subir sa colère, mais à posséder le salut par notre Seigneur Jésus Christ, mort pour nous afin que, veillant ou dormant, nous vivions alors unis à lui. C'est pourquoi, reconfortez-vous mutuellement et édifiez-vous l'un l'autre, comme vous le faites déjà ».

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 46–47. Si, comme nous le pensons, Heidegger a lu Dibelius (*ibid.*, pp. 37–76), il pense également à 1 Co 5, 3 sq. ; 10, 10 ; 7, 5 ; 10, 19 ; 12, 2 ; 12, 10 ; 14, 12.32 ; 2 Co 4, 3.4 ; 6, 15 ; 11, 13 sq. ; 11, 2 sq. ; 2, 10.11 ; Rm 16, 20 ; 2 Th 3, 3 ; 2, 9.

1 Th 4, 13–18 et 5, 1–12 déterminent une « situation » au sein de laquelle l'« écriture épistolaire » se révèle comme la vraie « forme de la proclamation » (GA60, 99). Autrement dit, ces deux péricopes constituent les sommets kérygmatisques de l'Épître. Rien d'étonnant, donc, à ce que Heidegger focalise sur elles. Toutefois, le philosophe admet que ces versets ne livrent pas leur sens facilement. « Plusieurs difficultés », sur lesquelles l'exégèse a souvent buté jusqu'ici, s'y laissent entrevoir (GA60, 99). Deux questions sont soulevées : « 1. Qu'en est-il des morts, qui ne peuvent plus faire l'expérience de la *παρουσία* (1 Th 4, 13–18) ? ; 2. Quand la *παρουσία* s'accomplit-elle (5, 1–12) ? » (GA60, 99). Si Heidegger n'est ni le premier ni le seul à se les poser, il entend les aborder sous un angle nouveau. Il va s'agir de montrer comment la théologie exégétique s'est condamnée à l'avance en examinant ces péricopes à partir de présupposés douteux ou en favorisant les mauvaises connexions de sens.

Étrangement, le philosophe délaisse la première question pour aller directement vers la seconde (GA60, 99). Or, ce qu'il en dit n'est audible que si l'on s'est déjà fait une première idée de ce qu'il en est des morts. Contentons-nous ici de quelques remarques générales, avant revenir sur la première question en explorant l'annexe « Eschatologie I » (GA60, 149–151). Le problème est d'abord que Paul se situe au carrefour de plusieurs doctrines eschatologiques. Est-il seulement possible de concilier des systèmes et des représentations si hétérogènes ? L'eschatologie prophétique du Messie et l'eschatologie du Fils de l'homme développée dans les livres de Hénoc et de Daniel peuvent-elles aller ensemble ? Paul hérite des deux courants : en tant que juif appartenant au *Spätjudentum* d'un côté, en tant que disciple de Jésus – évoluant dans un environnement eschatologique hénocien et daniélique, tout en identifiant le Fils de l'homme au Messie davidien – de l'autre. À ces deux grands modèles s'agrége celui qui donnera naissance aux Apocalypses de Baruch et d'Esdras. Issu du milieu des scribes, Paul les connaissait bien. Schweitzer nous éclaire sur ce point :

« Puisque Jésus admet une résurrection pour entrer dans le Royaume messianique [...], il semblait tout naturel que Paul pensât de même. Mais l'eschatologie sur laquelle il se base n'admet ni résurrection, ni mode d'existence de résurrection pour l'entrée au Royaume messianique. Si ce Royaume est passager, ceux qui y ont part ne peuvent logiquement vivre dans l'état d'immortalité. Cependant, Paul se voit obligé d'affirmer cette chose illogique. Il ne peut, du moins, la trouver facile à admettre, et la manière dont il l'annonce aux Thessaloniens montre bien que ceci ne va pas de soi ni pour eux, ni pour lui. D'où 1 Th 4, 13–18. Pour comprendre, tel que Paul le pose, le problème du sort des croyants avant le retour de Jésus, il faut se représenter qu'il n'attend, comme les Apocalypses de Baruch et d'Esdras, la résurrection des morts qu'après le règne messianique. Il doit donc admettre que les morts, même ceux qui moururent peu avant le retour de Jésus, n'ont pas part au Royaume messianique et devront attendre jusqu'à la résurrection des morts. Or, au sujet de ceux qui sont morts dans la foi en Christ, il se présente un cas que l'eschatologie traditionnelle n'a pas prévu, parce que celle-ci ne compte pas sur la venue du Messie à venir avant l'apparition du Royaume [...] Par leur foi en Jésus, ces morts ont déjà établi leur appartenance au Messie qui va venir et à son Royaume. D'où la question de savoir si ces morts sont devenus semblables à ceux qui les ont précédés et doivent attendre avec eux la résurrection générale après le règne messianique, ou bien si Dieu considère que, par leur foi en Jésus, le Messie à venir, ils se sont assurés le privilège de la dernière génération et auront ainsi part à la gloire messianique [...] La solution de Paul, c'est que ces morts n'ont pas besoin d'attendre la résurrection qui aura lieu après le règne messianique, mais que, grâce à une résurrection

particulière préalable, ils auront part à la gloire du Royaume, au même titre que les autres élus de la dernière génération»⁷⁵.

Schweitzer évoque ensuite le problème des négateurs de la résurrection à Corinthe, représentants de l'eschatologie vététotestamentaire orthodoxe, qui ont tenté de mettre Paul dans l'embarras et l'ont obligé à répondre dans le chapitre 15 de 1 Co :

«Nous ne savons pas quelle solution le christianisme primitif trouva au problème posé par la mort des croyants. Au fur et à mesure que ces départs deviennent la règle, la foi ne peut plus accepter simplement le fait; elle se voit forcée, pour que l'espérance chrétienne ne s'effondre pas, de décider, avec Paul, que ceux qui sont morts dans la foi de Jésus ressusciteront à son retour. D'où la nécessité d'admettre deux résurrections: une première, dans laquelle les fidèles du Christ obtiennent la participation au Royaume messianique, et une deuxième, dans laquelle tous les autres hommes qui ont vécu sur terre comparaissent, après le règne messianique, devant le trône de Dieu, lors du jugement de Dieu, pour recevoir soit la vie éternelle, soit le châtement éternel. Le créateur de cette doctrine de la double résurrection est Paul»⁷⁶.

Nous voyons non seulement que Paul compose avec les doctrines existantes, mais encore que le fait de la résurrection le pousse à innover. Son eschatologie n'est donc pas celle de Jésus. Quant à la question du sort des morts, il appert que si Heidegger s'y est intéressé, c'est parce qu'elle forme une part non négligeable de l'eschatologie paulinienne. Précisons que, pour lui, l'essentiel n'est pas – comme pour Schweitzer – la doctrine de la double résurrection inventée par Paul, mais cette opération qu'est la *réduction eschatologique* du problème de la résurrection au phénomène fondamental de la *tribulation*. Ce thème est le seul à même de transcender la simple comparaison entre 1 Th 4, 13–18 et 1 Th 5, 1–12 et d'orienter l'interprétation de l'une et l'autre péricope vers une idée cohérente d'eschatologie. Bien sûr, le point véritablement décisif n'est pas l'*idée doctrinale* d'eschatologie, mais le *comment de l'accomplissement* de cette dernière au sein du vécu proto-chrétien. La découverte de ce dernier implique de traiter «préablement» la seconde question posée (GA60, 99): *quand la παρουσία s'accomplit-elle (5, 1–12) ?*

5. Καρός: du Wann au Wie

^[99] En admettant que Paul ne fait pas preuve d'un vulgaire enthousiasme mais se sert du savoir de son être-devenu chrétien, sa conception de la parousie ne se trouvera pas dans telle ou telle tergiversation, mais dans la façon dont il répond concrètement aux interrogations de ses interlocuteurs. Le «comment de sa réponse»: tel est ce qui permet de déterminer la manière dont Paul conçoit le vécu pré-eschatologique de la parousie et en fait lui-même l'expérience (GA60, 99). Ce *comment* se distingue en ceci qu'il ne relève d'aucun «raisonnement mondain» (GA60, 99). Paul «se tient

⁷⁵A. Schweitzer, *La mystique de l'apôtre de Paul* [1930], pp. 83–84.

⁷⁶*Ibid.*, pp. 85–86.

éloigné de tout traitement cognitif, sans pour autant dire que le quand n'est pas connaissable» (GA60, 99). C'est que l'Apôtre doit insister sur la tribulation tout en sauvegardant la possibilité d'en tirer une pointe de connaissance, un *Wissen* de nature profondément pratique et accomplissante, et donc facteur d'enrichissement de la compréhension pour et dans la vie religieuse.

C'est ainsi que « Paul accomplit la réponse en opposant deux modes de vie : ὅταν λέγωσιν..., verset 3, et ὑμεῖς δε..., verset 4 » (GA60, 99). Il est bien sûr question de 1 Th 5, 3.4. *Quand* ils disent paix et sécurité, ils courent à leur perte ; donc s'ils ne s'expriment pas ainsi, les Thessaloniens doivent s'exprimer *autrement*. Dans ces deux versets, l'« essentiel de l'exhortation de Paul est une invitation à interpréter le monde de façon critique »⁷⁷.

Critique et même polémique, puisqu'en dénonçant ceux qui disent « paix et sécurité », Paul n'hésite pas à reprendre les motifs vétérotestamentaires de la dénonciation des faux prophètes (Mi 3, 5 ; Jr 6, 14 ; 8, 11 ; Ez 13, 10). Il signe cependant cet emprunt en raillant la sécurité (ἀσφάλεια), aux antipodes de la condition proprement chrétienne qu'il prône, à savoir l'*insécurité*. Seule compte une *vigilance de tous les instants*. L'opposition des deux genres de vie décrit par Paul s'inscrit dans un contexte temporel particulier. N'oublions pas que les vv. 3.4 sont précédés par les fameux vv. 1–2 : « Quant aux temps et aux moments, frères, vous n'avez pas besoin qu'on vous en écrive. Vous-mêmes le savez parfaitement : le Jour du Seigneur vient comme un voleur dans la nuit ». Nous y reviendrons. Pour le moment, notons que l'ὅταν du v. 3 n'est pas un simple *Wenn*, un « lorsque » isolé, mais un véritable *Wann*, un « quand » renvoyant à ceux qui pensent, à tort, qu'il serait possible de prédire le jour et l'heure de la parousie (GA60, 99). En soulevant l'alternative entre deux modes de vie radicalement opposés, le contraste entre le v. 3 et le v. 4 nous entraîne sur le terrain du « sens du “quand”, du temps et de l'instant » (GA60, 99–100). Du point de vue de la compréhension, la question du sens du « quand » de la parousie est un non-sens (GA60, 100). Il s'agit donc d'y substituer celle de son *comment*. Le *Wann* de la παρουσία est une donnée accessible par la spéculation et non par l'expérience. Il ne reste donc plus qu'à savoir de manière anticipée ce qu'il en est de son *Wie* en prêtant attention au discours inspiré de Paul. C'est du moins ce que soutient Heidegger.

Pour séduisante qu'elle soit, cette approche ne va pourtant pas sans son lot de difficultés. Le commentaire tend généralement à les éluder, ébloui par le retournement de perspective qu'opère le philosophe⁷⁸. Comment s'assurer que le sens du *Wie* de la παρουσία chez Paul est à détacher de toute forme de *Wann* ? Ne devons-nous pas admettre qu'en vertu de l'historicité qui est la sienne, le sens du comment s'appuie sur une certaine *idée* du quand ? Déceler le sens originellement temporel-

⁷⁷ Cf. E. Cuvillier, « Le “temps messianique” : réflexions sur la temporalité chez Paul », in A. Dettwiler et al. (éds.), *Paul, une théologie en construction*, p. 218.

⁷⁸ À l'exception peut-être de Michel Haar, « Le moment (καιρός), l'instant (*Augenblick*) et le temps-du-monde (*Weltzeit*) [1920–1927] », in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919–1929*, pp. 67–90.

historique du *Wie* : n'est-ce pas là une tâche qui ne peut être menée à bien qu'à la condition de parler et de partir d'un *Wann* indéterminé ou, mieux, envisagé dans son indétermination ? Ce que Paul exclut, et ce que Heidegger exclut avec lui, c'est la possibilité de se procurer une pleine connaissance d'un *Wann* objectif. Reste donc ouverte cette autre possibilité : comprendre le *Wann* dans son *Wie* en insistant justement sur le fait que l'alternative *ὅταν λέγωσιν / ὑμεῖς* δέ reconduit à une temporalité eschatologico- événementiale et surtout à la manière dont celle-ci est vécue concrètement (GA60, 99).

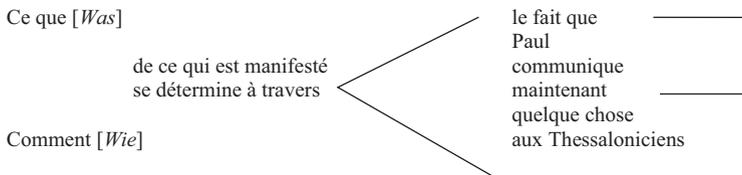
6. Anti-mystique – avoir Dieu et s'avoir soi-même dans la tribulation hic & nunc

[100] Étant donné les difficultés posées par 1 Th, Heidegger se propose d'examiner un passage de 2 Co susceptible d'éclairer son propos. 2 Co 12, 2–10 lui semble en effet livrer une intéressante « prévision du monde propre de Paul » (GA60, 100). Relativement à ces versets, il déclare d'abord que l'« extraordinaire dans sa vie ne joue pour Paul aucun rôle » (GA60, 100). C'est aller un peu loin ou du moins choisir des termes ambigus. Comment dire que l'épisode du chemin de Damas ne relève en rien de l'extraordinaire ? Et cet extraordinaire n'est-il pas omniprésent dans la vie de l'Apôtre sous la forme de la grâce ? L'expérience du chrétien anonyme illustre en fait *sub contrario* que l'extraordinaire paulinien n'est pas l'extraordinaire des religions et des religiosités qui l'entourent. L'Apôtre stigmatise ce dernier comme relevant de ce que Heidegger nomme une « mauvaise mystique » (GA60, 100). Cette dernière se voit substituée une mystique de l'être-en-Christ centrée sur le paradoxe de la « faiblesse », le rabaissement jusqu'au rien et le vécu angoissé de la « détresse » à travers lesquels l'être-devenu continue de devenir jusqu'à entrer « en connexion étroite avec Dieu » (GA60, 100). L'« avoir-Dieu » et la « mauvaise mystique » sont donc radicalement opposés (GA60, 100). Paul ne demande pas à être enlevé mais s'efforce de se relever. Il ne veut pas colloquer avec le Seigneur au cours d'extases aussi rares qu'incroyables, mais savoir comment *avoir Dieu à la fin*. L'expérience du ravissement ne lui est pour cela d'aucune aide puisqu'elle est épisodique par nature. L'enjeu est donc de montrer qu'en définitive, l'ordinaire est plus extraordinaire que l'extraordinaire dont témoignent les diverses mystiques contemporaines. Concrètement :

« L'aspect décisif n'est plus l'immersion mystique et la contention particulière qu'elle requiert, mais le supporter [*Durchhalten*] la faiblesse de la vie. Pour Paul, la vie ne se réduit pas à une simple succession de vécus, elle n'est qu'en tant qu'il l'a. Sa vie est suspendue entre Dieu et sa vocation. Le mode de l'« avoir » la vie même, lequel appartient à l'accomplissement de la vie, accroît encore la détresse (θλιψις). Toute connexion d'accomplissement authentique l'accroît » (GA60, 100).

Dans l'extase, on *est* avec Dieu ; dans l'angoisse et la tribulation, on *est* avec Dieu en tant qu'on *a* Dieu. Il n'est pas question de posséder Dieu, de se l'accaparer comme un banal objet, mais de savoir comment s'avoir-soi-même-en-Dieu. En rat-

tachant le mode de l'« avoir » à l'accomplissement de la vie et en lui attribuant un rôle dans l'accroissement de la θλίψις, Heidegger montre qu'avoir Dieu n'a rien à voir avec une béatitude (GA60, 100). C'est en revanche la seule et unique façon de *se sentir vivre en Dieu en attendant la parousie*. Méditation, ascèse et autres exercices spirituels deviennent trop vite autant de moyens de fuir la tribulation, qui forme pourtant le moteur de l'existence devenue chrétienne. Le fait que, dans ce contexte, la « faiblesse de la vie » soit mise en valeur ne doit pas être mal interprété (GA60, 100). La faiblesse en question n'est pas la détente, le désintérêt vis-à-vis de son propre sort. C'est la faiblesse intrinsèque de la vie *par contraste* avec la puissance de Dieu qui l'enveloppe. Cette faiblesse ne contredit pas la possibilité d'une force de la foi et dans la foi, « car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2 Co 12, 10). Cette formule renforce l'accentuation de l'accomplissement de la vie sous la forme de la conduite existentielle qu'est le « supporter » (GA60, 100). Les éléments en jeu ne dessinent pas une constellation métaphysique mais une articulation concrète et vivante. Les devenus chrétiens sont avec Dieu et ont Dieu de telle façon que leur vie est pratiquement déterminée par cet impératif commandant d'assumer le *Beruf* en dépit de et en raison même dû supporter. Ces développements font l'objet d'une reprise formelle montrant que *ce que* Paul dit aux Thessaloniens et *comment* il le leur dit est déterminé par sa propre situation (GA60, 100) :



Au centre se tiennent la manifestation – le « manifesté » (*Kundgegebenen*) – et l'impératif de sa détermination. Par souci d'identification de la situation, il convient de commencer par prendre le manifesté sous l'angle de son *Was* et de poser la question suivante : *qu'est-ce* qui se manifeste ? Réponse : *le fait* que Paul communique maintenant *quelque chose* aux Thessaloniens. Ce qui est recherché n'est pas un contenu objectif – cette doctrine-ci ou celle-là – mais un *sens de la teneur*.

Toutefois, un pallier est encore à franchir en se demandant, non plus seulement *qu'est-ce* qui se manifeste, mais *comment* ce qui se manifeste se manifeste-t-il. La réponse est à la fois plus surprenante et plus déterminante que la précédente. Elle se donne dans un indicateur temporel : « jetzt ». Déterminer le *Wie* du manifesté revient à montrer que Paul communique *maintenant*. Se révèlent alors les contours de la relation spécifique de la religiosité chrétienne à la temporalité, sa manière propre de vivre le temps.

Le schéma montre comment la situation se caractérise par une certaine « urgence » et comment c'est par rapport à elle qu'il convient d'interpréter l'indication temporelle du « maintenant » (GA60, 100). Cette interprétation s'enclenche avec une lecture de 1 Th 3, 10 : « lorsque nous prions, nuit et jour, avec insistance pour qu'il nous soit donné de vous revoir et de compléter ce qui manque à votre foi ». Heidegger relève le terme « ὑπερεκπερισσοῦ » (GA60, 100). On y lit certes

l'expression d'une très forte ardeur, mais aussi la trace de l'indication temporelle précitée. Le terme pourrait être traduit par *inständig* qui, dans sa forme adverbale – « instamment » – comme dans sa forme adjectivale – « pressant » –, fait signe vers le *jetzt* évoqué (GA60, 100). De plus, la péricope que clôt 1 Th 3, 10 commence précisément par un ἄρτι (1 Th 3, 6), mot traduisible tant par « heure » que par « maintenant » ou « à présent ». Ce dernier point fait le pont avec un autre élément de 1 Th 3, 10 sur lequel s'arrête notre philosophe : le lien établi par Paul entre ὑπερκερισσοῦ et τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως, « les insuffisances de votre foi », expression capitale pour la découverte de la « place du péché dans la vie chrétienne » (GA60, 100–101). Le Réformateur n'a-t-il pas interprété l'essence de la foi qu'est l'*Anfechtung* en tant que « manque » (LWA 1, 149) et défini le pécheur comme *nihil coram Deo*, c'est-à-dire *privation* et *péché pour lui-même* ? Dans le présent contexte, évoquer le péché revient à saisir la chance offerte par la proclamation de s'en détourner et de s'en retourner à Dieu. Heidegger est alors amené à écrire : « La proclamation de Paul est caractérisée formellement par une intervention dans le savoir des Thessaloniens à un instant [*Augenblick*] déterminé » (GA60, 101). L'urgence qui caractérise le présent pousse à saisir l'instant spécifique qui offre à l'être-devenu chrétien de compléter ce qui manque à sa foi au lieu de s'enfoncer dans l'incrédulité.

Résolu à clarifier ses idées quant au savoir propre aux devenus-chrétiens, Heidegger tente un pas en arrière. Celui-ci vise à marquer la « différence » entre sa traversée antérieure de Ga et le chemin qu'il s'efforce désormais de tracer à l'intérieur de 1 Th (GA60, 101). Ce geste revient en premier lieu à confirmer que la considération de Ga livrée auparavant « consistait en une simple prise de connaissance du contenu » (GA60, 101). Cela conforte une nouvelle fois la qualification de « pré-phénoménologique » que nous lui avons appliqué.

Il s'agissait pourtant d'une « étape déterminée et nécessaire » sur la voie menant au « comprendre lui-même », une étape qui ne saurait être « négligée » si l'on entend bien pénétrer à un moment ou à un autre la situation en suivant la voie de l'« authentique comprendre historico-accomplissant » (GA60, 101). Ici, rappelons avant tout que « l'Épître aux Galates possède un contenu “dogmatique” » (GA60, 101). Qui pourrait le nier ? Cela ne constitue pourtant pas un obstacle insurmontable. La destruction phénoménologico-herméneutique révèle que le *contenu* dogmatique que « l'exégèse voit en premier lieu » est avant tout une construction de la *Wirkungsgeschichte* de l'Épître (GA60, 100). Celle-ci masque la *forme* dogmatique originelle du discours qui n'est autre qu'un « “savoir croyant” » (*glaubendes Wissen*) (GA60, 101). Cela dit, cerner ce qui perce sous la coquille dogmatique n'est possible qu'à décortiquer ce qui est à la fois le pivot et le relais de ce savoir, à savoir la temporalité propre de l'être-devenu-chrétien. Heidegger explique ainsi :

« Ce que dit Paul est caractérisé en ceci qu'il le dit aux Thessaloniens ou bien aux Galates *maintenant*. Il ne faut pas se ruer sur le contenu isolé. Le contenu prétendument dogmatique des Épîtres doit être compris dans le tout englobant le mode sur lequel une communication du savoir chrétien est obtenue. Qui le saisit en tant qu'élément isolé va à l'erreur » (GA60, 101–102).

Cela vaut pour Ga et 1 Th comme pour toutes les Épîtres pauliniennes. La temporalité de la proclamation dit plus que les idées qui « meublent » le discours.

7. Sur l'histoire du concept de « parousie »

^[102] Cette précision quant au rôle à la fois primordial et axial de la temporalité dans la proclamation – et dans son interprétation – prend tout son sens en regard de la topique parousiaque. Lorsque Heidegger souligne que la caractérisation phénoménologique de la proclamation paulinienne consiste principalement en ceci qu'elle s'énonce *maintenant*, le *jetzt* ne réfère pas à un moment objectif sur la ligne du temps régulier mais signale l'à-venir s'ouvrant à partir de l'instant de l'appel et demeurant ouvert jusqu'à la seconde venue du Christ. Ce dire sur la parousie fait le « contenu dogmatique » en 1 Th, au sens théologique bien précis du savoir croyant, et non de la doctrine sentencieuse et figée dans le marbre du temps profane (GA60, 102). En la circonstance, Heidegger estime que l'une des meilleures façons d'éviter le risque d'en venir à privilégier la dogmatique dure sur le savoir croyant est d'esquisser la genèse de la notion de *παρουσία*.

L'« histoire du concept » (*Begriffsgeschichte*) enseigne d'abord que l'« expression *παρουσία* a initialement un sens qui n'est pas impliqué » dans 1 Th (GA60, 102). En réalité, le « cours de l'histoire transforme » non seulement la « totalité de sa structure conceptuelle », mais aussi « sa signification » propre (GA60, 102). Aussi l'« hétérogénéité de l'expérience chrétienne de la vie se laisse-t-elle lire à travers cette mutation conceptuelle » (GA60, 102). De quelle mutation est-il question exactement ?

Pour répondre, il faut commencer par rappeler qu'« en grec classique, *παρουσία* signifie “arrivée”, “venue” [*Ankunft*] (présence [*Anwesenheit*]) » (GA60, 102). Dans l'hellénisme, usages profanes et sacrés se confondent souvent en ceci qu'ils indiquent l'un et l'autre un être-présent : *zugegen*, *anwesend sein*. Une différence subsiste néanmoins. Dans le domaine profane, l'utilisation de *παρουσία* sert à désigner la visite d'un souverain ou d'un haut fonctionnaire ; dans le domaine sacré, il sert à dire la présence des dieux lors des banquets religieux⁷⁹. Soit les deux directions de sens dans la littérature grecque ancienne dont Heidegger fait mention : arrivée, venue *et* présence (GA60, 102). Étonnamment, rien n'est dit à propos de l'usage philosophique du mot dans la pensée ancienne. Pensons au corpus platonicien, où le terme est encore synonyme de *μέθεξις* (*Phédon* 100d), ou au corpus aristotélicien, où la *παρουσία*, au sens plein de *présence*, se présente comme un mode accompli de l'ousia⁸⁰. Ce silence peut s'expliquer de plusieurs manières.

Primo : à quoi bon s'attarder sur le sens de *παρουσία* dans la philosophie ancienne alors que le but avoué est d'en cerner la spécificité relativement à la proclamation paulinienne ? *Secundo* : si la *παρουσία* des Grecs signifie bien le « primat de l'être sur le connaître », elle demeure attachée à une conception fortement métaphysique du temps comme éternité – la parousie comme « présence atemporelle »⁸¹.

⁷⁹ Cf. A. Oepke, « *παρουσία* », in *ThWNT*, p. 857.

⁸⁰ Cf. G. Teichmüller, *Aristotelische Forschungen*, Bd. III, Halle, Barthel, 1873.

⁸¹ Cf. G. Huber, « Pour une métaphysique de la présence », *Les Études Philosophiques*, 87, 4 2008, pp. 451–461, ici p. 451 et p. 456.

Outre que la temporalité proto-chrétienne n'a rien à voir avec cette conception, elle est en conflit ouvert avec elle. *Tertio* : il est ici plus indiqué d'insister sur la partie vétérotestamentaire et plus largement juive de l'histoire du concept de *παρουσία*. Logiquement, cet héritage est plus utile à l'exploration des significations que la notion recouvre chez Paul. Aussi convient-il d'examiner l'«Ancien Testament, ou plutôt les Lxx» (GA60, 102).

Avec un premier constat. Le terme *y* est employé dans des propositions comme celle-ci : «La venue du Seigneur au Jour du jugement» (*die Ankunft des Herrn zum Gerichtstag*) (GA60, 102). Heidegger va immédiatement au sens dit «numineux», délaissant les occurrences profanes du mot, pourtant les plus courantes⁸². Supposons alors qu'il tire sa définition de l'un des deux versets suivants : «Sonnez de la trompette du haut de Sion, publiez à grand cris sur la montagne sainte ; et que tous ceux qui habitent la terre soit confondus, *parce que voilà le jour du Seigneur, il est près de vous*» (Jl 2, 1) ; «Alors tu appelleras et l'Éternel répondra ; tu crieras et il dira : *Me Voici*» (Is 58, 9). Il s'agit des deux seuls versets des Lxx où c'est *παρουσία-πάρεμι* qui intervient explicitement pour signifier la venue du Seigneur au Jour du jugement⁸³.

Par ailleurs, notre penseur ne se prive pas de citer le maillon historique reliant les représentations vétéro-testamentaires-septuagintiques aux représentations néotestamentaires- pauliniennes de la *παρουσία*, en l'occurrence le «judaïsme tardif» (GA60, 102). Le *Spätjudentum* utilise *παρουσία* pour dire : «la venue du Messie en tant que lieutenant de Dieu» (*die Ankunft des Messias als Stellvertreter Gottes*) (GA60, 102). Pour être tout à fait juste, cette dimension messianique n'est pas l'apanage du seul judaïsme tardif. Il s'en trouve déjà des traces en Gn 49, 10 : «Le sceptre ne s'éloignera point de Juda, ni le bâton souverain d'entre ses pieds, jusqu'à ce vienne le *Schilo*. Et que les peuples lui obéissent». Différentes hypothèses ont été formulées quant à l'identité de ce *Schilo*, sans toutefois parvenir à un consensus. Les Lxx reformulent d'ailleurs intégralement la phrase, au point de la rendre méconnaissable. Un accord existe sur le fait que le *Schilo* est «celui à qui appartient le sceptre», mais son identité reste discutée. Gunkel y voit une allusion à Salomon⁸⁴. D'autres, plus soucieux de préserver l'articulation entre AT et NT, soutiennent qu'il s'agit du Christ. En tout cas, Heidegger, vraisemblablement sous l'influence de Gunkel, Bousset et Gressmann⁸⁵, n'a pas négligé le rôle éminent de la littérature intertestamentaire dans l'histoire de la transmission (*Überlieferungsgeschichte*) du concept de *παρουσία*.

⁸²A. Oepke, «*παρουσία*», in *ThWNT*, p. 859 et p. 862. Profanes : Jdt 10, 18 ; 2 M 8, 12 ; 15, 21 ; 2 M 3, 17.

⁸³Le thème de la venue est, lui, omniprésent. En témoignent les manifestations de Dieu au peuple d'Israël : dans les visions prophétiques (Es 6, 1 sq. ; Jr 1, 4 sq. ; Ez 1, 4 sq.), la tourmente (1 R 19, 12 sq.), le souffle-esprit (Nb 24, 2 ; Jg 3, 10 ; 11, 29 ; 1 S 11, 6 ; 19, 20), la Parole (Nb 22, 9 ; 2 S 7, 4 ; 1 R 17, 2), etc.

⁸⁴H. Gunkel, «*Schilo*», in *RGG*¹ [1913], col. 297–298.

⁸⁵À côté des travaux de Gunkel déjà cités, voir *Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin, Reuther & Richard, 1903) de Bousset, ainsi que *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1905) de Gressmann.

Que ce soit dans le judaïsme palestinien des rabbins ou dans le judaïsme hellénistique, l'attente du Messie ou d'un autre type de personnalité salvatrice comme le Fils de l'Homme prédomine et influence grandement la religiosité. De même, il est bien connu que le concept de parousie en fonction dans le judaïsme tardif subit les effets d'importantes interpolations chrétiennes. La vie de Jésus Christ a imprimé au thème de la *παρουσία* une direction nouvelle, qui se retrouve au centre de la proclamation parousiaque de Paul. L'influence de Jésus-Paul sur le judaïsme tardif est aussi forte, sinon plus, que l'inverse. En disant cela, nous nous approchons du point de basculement que Heidegger présente ainsi : « chez les chrétiens, *παρουσία* veut dire : "la réapparition [*das Wiedererscheinen*] du Messie déjà apparu" » (GA60, 102). Le philosophe s'empresse de commenter cette définition. Il insiste d'abord sur le fait que ce sens « ne se trouve pas dans l'expression littérale » de *παρουσία* (GA60, 102). Qu'est-ce à dire ? Que ni les grecs ni les juifs n'attribuent au terme *παρουσία* le sens d'une *seconde* venue. Au contraire, le terme indique partout l'attente d'un Messie ou d'un autre personnage apportant le salut (*Heilsperson*) qui ne s'est pas encore manifesté. Avec la mort et la résurrection de Jésus Christ, Paul est donc placé dans une situation inédite et sommé d'en répondre.

Nous voilà revenus à la question du contenu dogmatique de 1 Th, l'Épître s'efforçant de clarifier une *contradiction dans les phénomènes*, à savoir l'appel à guetter la nouvelle manifestation d'un Messie déjà manifesté. Comment soutenir simultanément que Jésus Christ a sauvé le monde *et* que la fin des temps n'est pas encore arrivée ? Comment croire que Jésus était bien le Messie attendu alors qu'il semblerait qu'il n'ait achevé qu'une partie de la tâche qu'il était venu accomplir ? Traiter ces questions exige de repenser l'eschatologie dans son ensemble. Paul s'en montre très conscient. Et c'est à nous de voir que c'est le concept de parousie qu'il choisit pour refonder le cadre eschatologique d'après les données de la Révélation chrétienne. Pourquoi donc ?

D'abord car on peut espérer jouer sur quelques-unes de ses indéterminations dans ses usages judéo-hellénistiques. Peut-être même est-il possible de revenir par delà le sens de *venue* à celui de *présence* afin de montrer qu'en dépit du fait qu'elle ne représente qu'un demi-accomplissement, la première venue du Christ laisse une trace persistante de son *Anwesenheit* dont vit le chrétien en attendant la seconde venue. Remarquons *ensuite* que Paul aurait très bien pu faire en sorte que *παρουσία* perde son équivoque afin que plus personne n'hésite à y voir le sens spécifiquement chrétien qu'il s'astreint à lui imprimer. S'il n'en fait rien et va même jusqu'à user du terme pour qualifier non pas seulement la parousie du Christ (1 Co 15, 23 ; 1 Th 2, 19 ; 3, 13 ; 4, 15 ; 5, 23 ; 2 Th 2, 1.8 ; 1 Co 1, 8), mais aussi celle de l'homme (1 Co 16, 17 ; 2 Co 7, 6 ; 10, 10 ; Ph 1, 26 ; 2, 13) ou même celle de l'Antichrist (2 Th 2, 9), c'est qu'il doit avoir de bonnes raisons. Supposons donc qu'en se refusant à faire un usage trop strict ou trop technique du terme, l'Apôtre parvient à préserver une certaine *tension*. Drapée de mystère, la parousie conserve intacte l'inquiétude qui anime la religiosité.

C'est précisément car l'usage paulinien du terme *παρουσία* cache un sens non directement accessible dans son sens littéral que la structure du concept est révolutionnée. L'Apôtre ne cesse d'indiquer formellement le *sensus mysticus* du terme.

La mort et la résurrection du Christ ont livré une part de ses secrets, le reste sera révélé à ceux qui auront tenu jusqu'à son retour. En résumé, l'histoire du concept de parousie attend encore d'être complétée. Tant que le Christ ne sera pas revenu effectivement, le concept restera voilé et continuera de résister à toute appropriation – ce qui, dans la perspective de la conquête d'un authentique mode d'être chrétien, est le meilleur sort qu'on puisse lui faire.

8. *Le destin historique du problème eschatologique*

^[104] Ces éléments pour une *Begriffsgeschichte* de la notion de parousie se prolongent dans une tentative d'esquisser le destin historique du problème eschatologique, avec pour objectif de cerner d'encore plus près le sens proprement chrétien de la *παρουσία*. L'explication phénoménologico-herméneutique est certes chargée de montrer comment le « sens de la temporalité » eschatologique-parousiaque est proprement « fondateur pour l'expérience de la vie facticielle » (GA60, 104). Mais il lui revient aussi de noter que ce sens est à la racine de « problèmes du type de celui de l'éternité de Dieu » (GA60, 104), qui domineront bientôt les débats. Il s'agit là d'une affirmation forte, selon laquelle, dans le christianisme des origines, la thématique de l'éternité divine n'est pas dominante mais, au contraire, subordonnée à la temporalité saccadée de l'eschatologique. Heidegger inverse ici la tendance historique consistant à penser le temps eschatologique de l'homme comme un temps soumis à l'éternité de Dieu (*Ewigkeit Gottes*). Si le temps de l'homme n'a pas de sens en dehors du temps de Dieu, le temps de Dieu n'est peut-être pas celui que l'homme se représente couramment, influencé par une foule de doctrines qui se sont depuis longtemps éloignées de l'expérience vécue. L'éternité divine est un concept posé relativement à l'inéternité humaine. L'éternité de Dieu émerge en regard de la finitude de l'homme. Cette opposition est même dérivée d'une opposition plus fondamentale encore, dont on trouve la trace dans les religions anciennes, en particulier dans le judaïsme vétéro-testamentaire. L'Éternel « ne désigne pas initialement l'intemporalité pure de Dieu » mais « sa durée immense [...] par opposition à la précarité du monde et à la condition mortelle de l'humanité »⁸⁶.

Cette idée a beau être simple dans son principe, elle n'en devient pas moins compliquée lorsqu'elle est abordée sous l'angle de son évolution séculaire. Heidegger note qu'« au Moyen Âge, ces problèmes ne sont déjà plus saisis originellement, en raison de l'intrusion de la philosophie platonico-aristotélicienne dans le christianisme » (GA60, 104). En réalité, la pensée médiévale qui redécouvre la pensée ancienne retrouve un point qui s'est manifesté assez tôt dans le christianisme :

⁸⁶I. Fernandez, « Éternité divine », in *DCT*, pp. 411–412.

«les premiers chrétiens et les juifs ne distinguent pas, comme les Grecs, entre le temps et l'éternité. En effet, la confrontation de ces deux réalités n'est jamais pour eux l'objet d'une spéculation. S'ils les rapprochent, c'est toujours en partant de la foi à une révélation divine, inséparable du temps. Le christianisme primitif ne connaît pas d'absence de temps [...] L'éternité – qui ne peut être conçue que comme un attribut de Dieu – est un temps infini ou, pour mieux dire, ce que nous nommons “temps” n'est autre qu'une fraction limitée, limitée par Dieu, de cette même durée illimitée du temps de Dieu [...] Le caractère temporel est donc commun au temps et à l'éternité. Le christianisme primitif ne connaît pas un Dieu qui serait en dehors du temps [...] Pour comprendre comment les premiers chrétiens se représentent l'éternité, il faut avant tout s'efforcer de penser de la manière la moins philosophique possible [...] Si l'opposition établie par Platon entre le temps et l'éternité intemporelle s'est introduite, à tort, dans la pensée des premiers chrétiens, cela n'est pas dû aux quelques passages dans lesquels il n'est parlé qu'“en marge” de l'existence de Dieu avant la création et après la fin du monde, mais à la distance établie par la Bible entre l'*aiôn* “présent” et l'*aiôn* “futur”. On identifie, en effet, volontiers le “présent” au “temps” et le “futur” à l'“éternité”. À cela, il faut objecter que dans le Nouveau Testament l'*aiôn* futur est un futur véritable, c'est-à-dire un futur *temporel*. Parler de l'*aiôn* qui vient, sans garder toute sa valeur à son caractère temporel, est une interprétation philosophique»⁸⁷.

Cette analyse développée par Oscar Cullmann est éclairante à plus d'un titre. Premièrement, elle nous introduit, à partir de la question de l'éternité divine, à l'opposition frontale entre deux conceptions anciennes du temps – celle de l'hellénisme et celle du christianisme – sur laquelle notre philosophe va bientôt revenir. Deuxièmement, elle exhibe le schéma qui va se reproduire et se rigidifier durant le Moyen Âge, période expressément visée dans l'alinéa que nous commentons. Troisièmement, elle porte un regard critique sur cette fausse opposition en réinsérant la question du temps vécu et compris par les proto-chrétiens dans le cadre de l'*histoire du salut*.

Heidegger ne cherche pas autre chose, temporalité et historicité devant s'éclairer mutuellement afin d'illuminer puis d'élucider la dimension d'accomplissement du vécu religieux. Avant d'en venir au moment inaugural, c'est-à-dire à l'*Urchristentum*, le philosophe trace donc une ligne qui part de ce dernier, passe par la pensée médiévale et se prolonge jusque dans ce qu'il appelle « notre spéculation actuelle qui, parlant de Dieu, ne fait qu'ajouter au chaos » (GA60, 104). Il pense tout particulièrement à « l'apogée du fourvoisement ou de l'égarement [*Verirrung*] » qui « est aujourd'hui atteint dans l'intro-projection du concept de validité sur Dieu » (GA60, 104). La critique s'adresse au néo-kantisme théologique de Ritschl. Lorsqu'il conçoit l'accomplissement du Royaume *de Dieu* comme aspiration à la vie éternelle au sein du Royaume *des valeurs*⁸⁸, celui-ci s'éloigne du sujet. En contrepoint, Heidegger propose un traitement phénoménologico-herméneutique du « centre de la vie chrétienne », à savoir « le problème eschatologique » (GA60, 104).

Comme il est de coutume dans la théologie exégétique d'obédience libérale, il rappelle d'abord que « l'eschatologique fut, dans le christianisme, occulté dès la fin du premier siècle » (GA60, 104). À partir de cette date, « on a méconnu les concepts

⁸⁷ O. Cullmann, *Christ et le temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1947, pp. 42–46.

⁸⁸ Cf. A. Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion* [1875–1886], Tübingen, Mohr-Siebeck, 2002, §§ 5, 8, 27, 77.

originellement chrétiens» (GA60, 104). Bien entendu, la fin du premier siècle ne renvoie plus à l'*Urchristentum* mais au proto-catholicisme (*Frühkatholizismus*). Il s'opère alors une transition de la première à la seconde génération de croyants. Cette période voit naître un constat : la parousie est en retard (1 Tim 1, 4), et une réaction : la parénèse est accentuée en même temps que le christianisme s'hellénise. La pensée grecque apparaît dès lors comme le moyen de résoudre les contradictions entre le discours ultra-eschatologique du christianisme primitif et la réalité à l'aube du premier siècle. Néanmoins, la critique heideggerienne est diachronique. Elle s'adresse à l'ensemble de ceux qui pensent la temporalité proto-chrétienne à partir d'un *a priori philosophico-religieux*. Démontrer la centralité de l'eschatologique dans le christianisme primitif – comme l'ont fait J. Weiss et Schweitzer – est une chose, déceler le sens qui est originellement le sien et l'intégrer dans l'explication du phénomène de la proclamation en est une autre. Et critiquer que l'« attitude grecque continue de masquer les formations conceptuelles chrétiennes dans la philosophie actuelle » revient à dire qu'il serait bon serait de revenir à l'attitude proto-chrétienne, plus exactement à la manière dont elle s'est saisie de ce problème eschatologique (GA60, 104). Cullmann nous aide une nouvelle fois à mieux cerner l'enjeu de ce propos :

« L'opposition entre la conception grecque et la conception biblique du temps explique le choc extraordinairement violent qui marque la rencontre de l'hellénisme et du christianisme biblique. Mais elle explique aussi l'altération progressive que l'hellénisme a fait subir au christianisme. Ces deux faits, l'opposition violente du christianisme et de l'hellénisme et l'hellénisation du christianisme, forment le sujet principal des débats qui se déroulèrent au cours des premiers siècles et dont nous trouvons la trace dans l'histoire des dogmes ; et ces mêmes débats se poursuivent aujourd'hui encore, dans la mesure où la pensée philosophique moderne procède de l'hellénisme. Entre des positions si radicalement opposées, il ne saurait y avoir de compromis. Leur coexistence pacifique n'est possible que si l'hellénisme est christianisé sous l'influence de la Bible, ou si le christianisme est hellénisé sous l'influence de la pensée grecque. La première de ces possibilités, la christianisation de l'hellénisme, ne s'est jamais réalisée à proprement parler. Toutefois, on en trouve des ébauches dans le Nouveau Testament, principalement dans les écrits johanniques [...] Lorsque dans l'histoire des dogmes un conflit s'est produit entre le christianisme et l'hellénisme, il a presque toujours abouti à la réalisation de la seconde possibilité, c'est-à-dire l'hellénisation du christianisme, en ce sens que le schéma temporel et néotestamentaire du salut le cède au schéma spatial et métaphysique de l'hellénisme. On en trouve, entre autres, la preuve la plus manifeste dans l'élimination progressive de l'attente de la fin du monde, telle qu'elle existait dans le christianisme primitif »⁸⁹.

Ces lignes dévoilent les motifs de la critique heideggerienne comme les détails de son étiole. Heidegger partage avec Cullmann le souci d'un retour exprès au NT. Dans cette optique, l'« élément déterminant devient la façon dont Paul répond à la question du "quand" de la *παρουσία* ; cela seul permet de prendre la mesure de ce qu'il dit » (GA60, 105). Aussi s'impose-t-il de passer du plan de la description historico-religieuse au plan de l'explication théologique. Prônant, à l'instar de Cullmann, le refus de tout « critère de provenance manifestement *extérieure* »

⁸⁹O. Cullmann, *Christ et le temps* [1947], pp. 40–41.

comme la concentration sur « l'élément *spécifiquement* chrétien dans la révélation néotestamentaire »⁹⁰, Heidegger s'efforce de circonvenir l'*eschatologique* pour mieux le comprendre. Et c'est ainsi qu'il en vient à écrire qu'« il faudrait se rapprocher des Évangiles – les grands discours eschatologiques de Jésus dans les Évangiles de Matthieu et de Marc » (GA60, 104–105). La déclaration est plutôt remarquable en ceci que, jusque-là, notre penseur semblait tout aux écrits pauliniens, sans cacher que leur ancienneté y était pour quelque chose. Que s'est-il passé pour qu'il conseille désormais un retour aux Évangiles ?

C'est, d'après nous, qu'il se tient ici sous l'influence de l'histoire des religions. Celle-ci redécouvre le motif eschatologique de la proclamation proto-chrétienne à partir des Évangiles et non du seul corpus paulinien. Voyez par exemple *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums* (1901) de Schweitzer⁹¹. Ce dernier admet que l'historicité des récits de Paul est parfois douteuse – comment en témoigne le récit de la Passion –, mais il accentue le fait que sa conception du Royaume de Dieu n'est peut-être pas sans incidence sur certains passages des Évangiles. On objectera que si l'un des synoptiques est proche des Épîtres pauliniennes, c'est plutôt Lc, qui n'est pas cité par Heidegger, qui évoque seulement Mt et Mc. Toutefois, entre ces derniers et le *corpus paulinum*, des résonances existent, en particulier relativement à l'eschatologie. Rien d'étonnant dans la mesure où ces divers textes puisent en partie et à des degrés divers à la même source : la prédication de Jésus.

Quant au contenu de Mt et de Mc, les grands discours eschatologiques qu'évoque Heidegger ne sont pas difficiles à repérer. Pour Mt, il s'agit vraisemblablement du discours missionnaire développé en Mt 9, 35–11, 1. Il contient en son centre la déclaration suivante : « [...] en vérité, je vous le déclare, vous n'achèverez pas le tour des villes d'Israël avant que ne vienne le Fils de l'homme » (Mt 10, 23). Une parole de ce genre ne peut être écrite qu'en un temps où la parousie est attendue d'un moment à l'autre⁹². Dans Mc, on relève entre autres Mc 9, 1 : « Et il leur disait : "En vérité, je vous le déclare, parmi ceux qui sont ici, certains ne mourront pas avant de voir le Règne de Dieu venu avec puissance" » ; Mc 13, 28–37 : « [...] sachez que le Fils de l'homme est proche, qu'il est à vos portes. En vérité, je vous le déclare, cette génération ne passera pas avant que tout cela n'arrive. [...] Mais ce jour ou cette heure, nul ne les connaît, ni les anges du ciel, ni le fils, personne sinon le Père. Prenez garde, restez éveillés, car vous ne savez pas quand ce sera le moment [...] Veillez donc, car vous ne savez pas quand le maître de la maison va venir, le soir ou au milieu de la nuit, au chant du coq ou le matin, de peur qu'il n'arrive à l'improviste

⁹⁰ *Ibid.*, p. 9.

⁹¹ Cf. A. Schweitzer, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, Tübingen/Leipzig, Mohr, 1901 (Bd. I, *Das Abendmahlproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte* ; Bd. II, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*). Le second tome est principalement concerné.

⁹² J. Weiss, « Das Matthäus-Evangelium », in J. Weiss (Hg.), *Die Schriften des Neuen Testaments* [1906], Bd. I, p. 287, également p. 142, 184 et 199 pour les passages de Mc que nous citons plus bas.

et ne vous trouve en train de dormir. Ce que je vous dis, je le dis à tous : veillez » (voir encore Mc 14, 61–62). Les parallèles avec Paul et Mt sont obviés : la tonalité eschatologique, l'urgence dans laquelle la proximité temporelle de la parousie place les devenus-chrétiens, mais aussi le fait que seul le comment est connu, en conséquence de quoi la *vigilance* s'impose absolument.

Si Heidegger appelle à revenir aux grands discours eschatologiques des Épîtres et des Évangiles afin de comprendre le thème de la parousie dans sa spécificité chrétienne, il n'occulte pas que ces textes se meuvent dans une atmosphère en partie déterminée par le *Spätjudentum* : « la direction fondamentale eschatologique est déjà présente dans le judaïsme tardif, la conscience chrétienne en est une transformation spécifique. L'origine du sens des concepts concernés est caractéristique (cf. l'Apocalypse d'Esdras) » (GA60, 105). L'écrit cité est le quatrième livre d'Esdras, connu sous le nom d'Apocalypse d'Esdras, écrit apocryphe mais pourtant jadis retenu par Jérôme dans la Vulgate. Peut-être est-il privilégié en ce qu'il représente un texte qui ne fait aucune concession à la conception hellénico-hellénistique du temps. 4 Esd s'inscrit dans une histoire du salut et transpire lui-même l'urgence : « Car voici, les jours viennent où paraîtront les signes que j'ai annoncés [...] » (7, 26). Schweitzer a fait remarquer que l'eschatologie de 4 Esd est plutôt différente de celle de Jésus : la première place la résurrection à la fin du Royaume messianique, tandis que la seconde la situe au début⁹³. Il n'en demeure pas moins qu'elle constitue une source importante de l'eschatologie proto-chrétienne, tant celle de Paul que celle des autres Apôtres. Pourtant, tous se livreront à de forts remaniements par rapport à l'Apocalypse d'Esdras comme à celle de Baruch. L'événement de la mort-résurrection et l'à-venir même de la parousie qu'il entraîne conduisent les Apôtres à s'adapter. Dès lors, une christologisation progressive de l'eschatologie se met en place. Pour s'en tenir à 4 Esd, attirons l'attention sur le fait que Gunkel s'est montré très sensible à la teneur psychologique de cet écrit. Le caractère vécu de l'eschatologie présentée dans ce livre en fait à ses yeux l'exemple magistral d'une vie religieuse s'accomplissant sous le signe de l'Apocalypse à venir⁹⁴. Étant donnée ses lectures *religionsgeschichtlich*, Heidegger a très bien pu être frappé par cette interprétation comme par d'autres avant elle⁹⁵. Comme Gunkel, il évite sciemment de juger de manière péremptoire du rôle de l'Apocalypse d'Esdras dans la constitution NT. Il prend acte de l'impulsion eschatologique donnée par le judaïsme tardif au christianisme primitif, à la fois sur le plan de la *Stimmung* et sur celui des concepts. Cependant, il n'envisage pas de quantifier l'apport de l'un dans l'autre et de faire de cette influence un critère absolu de compréhension de la parousie en son sens proprement chrétien.

⁹³ Cf. A. Schweitzer, *La mystique de l'Apôtre Paul* [1930], p. 82.

⁹⁴ H. Gunkel, « Der Prophet Esra, ein antiker jüdischer Religionsphilosoph », *Preussische Jahrbücher*, 99, 1900, p. 518. Voir également de Gunkel « Das vierte Buch Esra », in E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Bd. II, *Die Pseudepigraphen*, Tübingen, Mohr, 1900, p. 331 sq.).

⁹⁵ Supposons que Heidegger s'est familiarisé avec 4 Esd grâce aux travaux de Gunkel, mais peut-être aussi grâce à ceux Bousset (*Die jüdische Apokalypik*, 1903 ; *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 1903) et de Gressmann (*Die Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905).

9. De la structure temporelle de l'espérance chrétienne

^[102] Comprendre adéquatement l'eschatologique paulinienne exige de déconstruire quelques préjugés tenaces. Par exemple celui qui conduit à « penser que le comportement fondamental vis-à-vis de la παρουσία serait un attendre et que l'espérance chrétienne (ἐλπίς) en serait un cas particulier » (GA60, 102). « Cela est totalement faux ! » tonne Heidegger (GA60, 102). Comprenons que le *Verharren* (GA60, 95), l'attente dans l'endurance, ne se confond pas avec l'*Erwarten*, l'attente en général. De même, l'espérance chrétienne ne se confond pas avec un simple espoir. L'écart entre les significations profanes et religieuses-chrétiennes de ces termes s'origine dans un écart de vécu. Je n'attends pas la parousie comme j'attends mon bus, et je ne vis pas dans l'espérance de la seconde venue du Christ comme j'espère la victoire de mon équipe sportive. Je peux être incertain quant à la venue de mon bus, mais je ne peux me sentir menacé quant au moment où il fera son apparition. Je peux craindre que mon équipe perde sans que ma survie soit en jeu. Les structures ontologiques comme les horizons de sens attenants diffèrent radicalement. Ils ne renvoient ni à la même expérience, ni à la même auto-compréhension. On objectera que nos exemples se prêtent trop facilement au contraste. Il est des cas d'attente et d'espoir profanes où l'existence est pareillement menacée. Je peux attendre avec anxiété le résultat du traitement de telle maladie grave, ou espérer que le malfaiteur me laissera la vie sauve. Ici et là, il en va de ma vie propre. Cependant, l'attente et l'espérance religieuses-chrétiennes ne laissent pas de se distinguer en ce qu'elles se fondent et se règlent sur l'événement de la première venue du Christ et tout ce qui s'en est suivi. Or, cet événement rend à lui seul l'attente et l'espérance chrétiennes uniques en leur genre. Tout cela, dit Heidegger, une « simple analyse de la conscience » de l'Apôtre n'est pas à même de l'expliquer (GA60, 102). Qui veut trouver le chemin conduisant « d'un événement à venir au sens référentiel de la παρουσία » doit donc dépasser le stade de la conscience et voir que la souciance propre à l'attente et l'espérance chrétiennes infiltre l'existence tout entière (GA60, 102). Il appert ainsi que la « structure de l'espérance chrétienne, qui est en vérité le sens référentiel rapporté à la parousie, est radicalement différente de toute attente » (GA60, 102). Refuser toute idée d'attente (*Erwartung*) n'est pas dépasser les bornes. Cette rigueur traduit simplement une volonté de substituer à la posture vague et générale de l'attente celle de l'endurer. Au sein de la vie chrétienne, il n'est pas d'*Erwartung* authentique qui ne soit *Verharren*. S'en tenir au premier terme pourrait fragiliser l'idée même de parousie. La proposition « J'attends la parousie » peut vouloir dire : « je ne suis ni certain ni convaincu que le Christ reviendra ».

Or, pour autant qu'elle soit comprise, la première venue met à l'abri de ce genre d'interprétation. Elle est porteuse d'une foi qui, vécue sincèrement, exclut ce type de raisonnement. Que le Christ soit amené à revenir, c'est une certitude ; ce qu'il adviendra de moi, c'est une *question*. Et c'est bien cette question qui me jette dans l'insécurité. Comment vais-je vivre jusqu'à la parousie ? Comment vais-je endurer la tribulation caractéristique de l'être-devenu chrétien avant d'en être éventuellement délivré ? L'espérance est source d'une certitude qui n'annule en rien

l'incertitude qu'institue l'être-devenu. L'insécurité est inamovible tant que le Christ n'est pas revenu achever la contraction du temps qu'il a inauguré lors de sa première venue⁹⁶. La *temporalité parousiaque* est donc à la source de la *désorientation* dont l'être-devenu chrétien fait l'expérience. Cette désorientation est certes un fardeau, mais elle est en même temps révélation du fait qui viendra en son temps et demande de faire son temps.

Expliquons-nous en revenant avec Heidegger sur 1 Th 5, 1 : « Quant aux temps et aux moments, frères, vous n'avez pas besoin qu'on vous en écrive » (GA60, 102). Le philosophe relève en particulier la formule « *περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν* » et traduit ici par le singulier : « Temps et instant », *Zeit und Augenblick* (GA60, 102)⁹⁷. Loin d'être la marque d'une lecture erronée, cette mise au singulier exprime l'impératif de penser temps et instant *ensemble*. Soyons plus précis. Lorsque le temps est fondu dans l'instant (et non l'inverse), la problématique du « quand » révèle toute sa faiblesse (GA60, 102). Le *Wann* est incapable de qualifier une saisie originelle de la temporalité parousiaque aussi longtemps qu'il reste conçu dans l'horizon du « "temps objectif" conforme à l'attitude » (GA60, 102). Comme on le sait désormais, ce temps-là ne tient pas compte du bouleversement de l'existence qu'entraîne le passage de la vie facticielle en régime chrétien. Si donc « Paul ne dit pas "quand" », c'est tout simplement car « cette expression est impropre à qualifier ce qui doit être exprimé » ; « elle ne suffit pas » à dire ce qui est en jeu : une révolution de l'existence vivant désormais la temporalité comme telle (GA60, 102).

Heidegger n'oublie pas de préciser que cette caractéristique expérientielle se décline en même temps sur le plan du savoir. L'idée principale est que, « pour Paul, toute cette question [du *Wann*] n'a rien à voir avec une question épistémologique » (GA60, 102). Nous le vérifions aisément en 1 Th 5, 2 : « Vous-mêmes le savez parfaitement », *αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε* (GA60, 102). L'exégèse souligne à raison que c'est parce que les Thessaloniens savent le « comment » de la parousie que la question du « quand » devient vaine⁹⁸. Mais elle se fourvoie en affirmant que la nature du savoir en question est d'ordre objectif et que son caractère d'exactitude (*ἀκριβῶς*) est pure adéquation à une réalité historique. Paul ne dit certes pas : « à ce moment-ci et ce moment-là, le Seigneur reviendra », non plus : « je ne sais pas quand Il reviendra » (GA60, 103). Mais pas davantage : « les informations dont vous disposez à propos du quand et du comment sont objectivement vraies, et nous vous les avons présentées comme telles ». Paul dit : « vous savez très bien... » (GA60, 103). Il ne faut jamais perdre de vue qu'il n'est pas question d'une connaissance (*Erkenntnis*) mais d'un « savoir » (*Wissen*), qui plus est d'un savoir croyant (GA60, 103). Or, rappelons que ce savoir n'est pas de ceux supposés flotter dans un ciel d'Idées, mais de ceux solidement ancrés dans l'*Erlebnis* le plus tangible. C'est ainsi que l'expression « *αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε* », « vous-mêmes en effet vous savez », renvoie aussi bien au savoir qu'au lieu où il s'enracine : l'*ipse*. Heidegger confirme ce double aspect en écrivant tout d'abord que « Paul renvoie les Thessaloniens

⁹⁶ Il en va de même avec la tribulation : j'ai beau savoir que l'endurer fait de moi une partie du corps du Christ et m'ouvre une voie vers le salut, je n'en demeure pas moins désorienté.

⁹⁷ M. Haar, « Le moment, l'instant et le temps-du-monde », p. 69.

⁹⁸ S. Légasse, *EPT*, p. 283.

à eux-mêmes et au savoir qu'ils ont d'eux-mêmes en tant qu'être-devenu» (GA60, 103), et immédiatement après que «cette manière de répondre implique que la résolution de la “question” dépend de leur vie propre» (GA60, 103). Ce dernier argument se laisse également entendre de la manière suivante : la résolution de la question *ne dépend pas* d'une quelconque preuve théorétique ; *a fortiori*, une interprétation historico-objective de cette question ne débouchera non plus nulle part. Ce n'est qu'en s'attachant à la dimension *vécue* de la question du *Wann* de la parousie que le sens qu'elle avait pour les Thessaloniens eux-mêmes sera enfin reconnu. C'est dans cet esprit que Heidegger en appelle à nouveau à la « mise en opposition entre deux modes de vie différents » exemplifiée dans le contraste entre « ὅταν λέγωσιν... » (1 Th 5, 3) et « ὑμεῖς δὲ... » (GA60, 103). Ici, l'opposition est d'abord celle de la négligence et de la vigilance. Néanmoins, elle n'est pas celle de « types différents » au sens de catégories figées qui permettraient de dresser les uns contre les autres (GA60, 103). Il y a de la négligence et de la vigilance en chacun. C'est la raison pour laquelle le philosophe précise que la mise en opposition « a son motif dans le comment de la communication » (GA60, 103). Comment je communique : avec l'extérieur, avec les autres, et surtout avec moi-même. Or, *savoir comment je puis communiquer authentiquement avec moi-même* et donc me préparer du mieux possible à la parousie requiert d'explorer le contraste entre les deux modes de vie précités.

10. La quiétude des négligeants, l'inquiétude des vigilants

[103] Les premiers mots sont pour les *négligeants*. Qui sont-ils ? Les gens évoqués en 1 Th 5, 3 à travers l'expression : ὅταν λέγωσιν, « quand ils disent » (GA60, 103). Ils clament qu'ils savent ce qui ne peut être su (*Wann*) tout en refusant de se laisser guider par ce qui peut l'être (*Wie*). Le simple fait qu'ils aient « l'idée de dire quelque chose » à propos du quand de la parousie montre que quelque chose ne va pas (GA60, 103). Cette attitude effrontée, contraire à l'humilité prônée par Paul, s'explique sans doute en partie par le fait qu'ils esquivent les tribulations, qui sont pourtant le pain quotidien de tout être-devenu chrétien. Celles-ci interdisent à elles seules d'avoir une certitude absolue – l'unique certitude possible étant fonction de la foi, elle est toujours teintée et même rongée par l'incertitude. Par rapport aux événements, les négligeants disent les maîtriser, voire les prévoir, grâce à un savoir élitiste. Ce savoir ne peut cependant être savoir de la foi, savoir croyant, car il ne résulte justement pas des tribulations. Le vrai scandale est que les négligeants se refusent à déchiffrer les signes qui les entourent. Le contenu de leur discours leur en est témoin. Toujours selon 1 Th 5, 3, les négligeants disent : « εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια » (GA60, 103). « “Paix et sécurité” dans la vie facticielle », commente Heidegger : « cette expression représente le comment dû se-comporter vis-à-vis de ce qui vient à mon encontre dans la vie facticielle » (GA60, 103). Les négligeants ont eux aussi une vie facticielle. Cependant, ils la veulent pleine de paix et de sécurité, tandis que Paul proclame que quiconque veut être sauvé et franchit le *salto mortale* de la conversion ne peut éviter la guerre et l'insécurité.

En parlant de « ce qui dans la vie facticielle vient à mon encontre » (*was mir in faktischen Leben begegnet*), Heidegger parle bien de la parousie (GA60, 103). Or, chez les négligeants, « ce qui vient à mon encontre dans mon comportement mondain, ne porte en lui aucun motif de préoccupation » (GA60, 103). Est-ce à dire que les négligeants ne *reconnaissent* pas la parousie ? Peut-être est-il plus juste de dire qu'ils ne *comprennent* pas la parousie. Autrement dit, ils la reconnaissent, mais ils lui attribuent la signification qui les arrange et qui est celle qui ne les dérange pas. D'après Heidegger, « ceux qui trouvent dans ce monde paix et sécurité sont ceux qui s'accrochent à ce monde, car il leur procure de la joie et de la sécurité » (GA60, 103). Le problème n'est pas tant que les négligeants s'accrochent au monde qu'ils le considèrent sous ses aspects les plus réjouissants et les plus rassurants – en apparence. Ce qui importe, c'est la façon de vivre et de concevoir sa relation au monde ainsi qu'au temps et, plus encore, à la fin du temps du monde (*Weltzeit*).

Quel est le lot des négligeants ? Paul dit en 1 Th 5, 3 : τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος, « alors la ruine fondra soudainement sur eux » (GA60, 103). Les négligeants seront surpris par l'ὄλεθρος ; et cela sera d'autant plus violent et douloureux qu'ils ne s'y attendent pas. Les négligeants sont bien dans l'attente, mais dans une « attente conforme à l'attitude » naturelle, aux antipodes de l'attendre dans l'endurance (GA60, 103). « Leur attendre s'absorbe dans ce que la vie leur apporte » : ils ne voient dans la vie et dans le monde que les biens et les bienfaits qu'ils peuvent en retirer (GA60, 103). C'est un signe d'inauthenticité, de non-résolution ; car l'heure exige au contraire de trancher, de procéder à des choix décisifs. Ils préfèrent donc avoir la paix et la sécurité plutôt que de « s'avoir eux-mêmes » ; « ils ont oublié leur propre soi » car ils ont refusé de se tenir « dans la clarté du savoir authentique » (GA60, 103). Heidegger construit ici son analyse à partir de ce qui, chez Paul, est en réalité une variation sur un thème vétéro-testamentaire : la ruine comme châtement divin contre Babylone, symbole de la décadence et de la corruption. Tout ce que Yahvé envisage de détruire est tout ce que Paul critique chez les négligeants : malice du monde, iniquité des méchants, orgueil des hautains, arrogance des tyrans (Es 13, 11). Toutes ces faiblesses rassemblées dessinent la sphère des ténèbres (1 Th 5, 4, ἐν σκότει) dans laquelle se tiennent les négligeants, en opposition à la sphère de la clarté du savoir authentique où se sont réfugiés Paul et les néo-chrétiens (GA60, 103). Le philosophe accentue la « soudaineté » (*Plötzlichkeit*), qui se lit dans le terme αἰφνίδιος, caractérisant dans ce contexte comment l'ὄλεθρος fondra sur les négligeants (1 Th 5, 3) (GA60, 103)⁹⁹.

Qu'en est-il des *vigilants*. Le discours que leur tient Paul commence avec 1 Th 5, 4 : ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει : « Mais vous, frères, vous n'êtes pas dans les ténèbres » (GA60, 104). L'Apôtre s'adresse à ceux qui, en plus d'avoir transformé leurs idées, ont transformé leur *existence*, à ceux dont la christianité n'est pas seulement de principe mais d'être. Heidegger s'inspire ici de l'interprétation de

⁹⁹Heidegger relève également la comparaison que fait Paul avec les douleurs de la femme enceinte (1 Th 5, 3 // Es 66, 7–8 ; 5 Esd 4, 2) (GA60, pp. 103–104). Toutefois, le philosophe s'interroge sur la portée de l'exemple. N'est-il pas mal choisi ? Si les douleurs de la femme enceinte peuvent se manifester soudainement, elles ne sont pas pour autant imprévisibles, ni dans leur *Wann*, ni dans leur *Wie*. Aussi convient-il de se demander « jusqu'à quel point la comparaison peut être "forcée" » (GA60, p. 104).

Lünemann qu'il lit chez Schmidt¹⁰⁰. Ce qui distingue les vigilants des négligeants, c'est aussi qu'ils *ne sont pas* dans la sphère des ténèbres. Οὐκ ἔστὲ ἐν σκότει, c'est-à-dire : vous ne souffrez pas du sommeil du péché à travers lequel les incrédules qui suivent le dieu de ce monde se voient rendus aveugles à l'illumination de l'Évangile (2 Co 4, 4) ; vous êtes à l'inverse ceux parmi lesquels la lumière brille et prend le pas sur les ténèbres (2 Co 4, 6).

Suivant Schmidt, Heidegger explique que si σκότος est une image visant à traduire le « statut éthique » des négligeants (2 Co 6, 14 ; Rm 2, 19)¹⁰¹, la formule οὐκ ἔστὲ ἐν σκότει marque quant à elle le statut existentiel des vigilants. Si l'on défigure l'image proposée, on obtient alors : depuis votre conversion, vous n'êtes plus païens, vous *êtes devenus chrétiens*. La preuve de cette mutation ontologique s'observe dans la manière dont Paul délaisse subitement les tournures impersonnelles réservées aux négligeants et lance ἀδελφοί, « frères » (1 Th 5, 4). Cette interpellation reconfigure l'auto-compréhension des vigilants, notamment en accentuant le sentiment de filiation : fils de Dieu, frères en Christ. À cette métamorphose correspond – ἴνα (1 Th 5, 4) – une assimilation de la temporalité eschatologique, qui n'est plus relative aux affaires ordinaires mais à la parousie. Ce Jour surprendra tout le monde, mais il accablera davantage les négligeants – traînant dans une superbe insouciance – que les vigilants (1 Th 5, 4).

Notre penseur s'arrête justement sur le « double sens » du mot ἡμέρα : « 1. à l'opposé des ténèbres est la "clarté" du savoir à propos de soi-même (ὁμεῖς υἱοὶ φωτός ἔστε, "mais vous êtes fils de la lumière", 1 Th 5, 5) ; 2. ἡμέρα veut dire "Jour du Seigneur", *i.e.* "Jour de la παρουσία" » (GA60, 104). Paul joue de l'équivoque entre le « jour » comme fin de la nuit, c'est-à-dire le moment où apparaissent les premières lueurs de l'aube, et le Jour de la réapparition du Seigneur : « étant déjà dans la lumière, les croyants ne sauraient être surpris par la levée du jour. Toutefois, il convient de dépasser cette distinction en prolongeant l'interprétation explicite du premier sens d'ἡμέρα grâce à 1 Th 5, 5 : ὁμεῖς υἱοὶ φωτός ἔστε (GA60, 104). Cette formule permet de se libérer du strict parallèle dans lequel nous maintient la formule qui lui est adjointe, à savoir υἱοὶ ἡμέρας. Là encore, notre philosophe suit Lünemann-Schmidt, pour lesquels ἡμέρας et φωτός ne disent pas exactement la même chose¹⁰². En privilégiant le supplément de sens qu'apporte le terme « lumière » à côté du simple terme « jour », il postule que l'ἡμέρα de 1 Th 5, 2.4 renvoie au savoir croyant quant à la manière de se comporter face à l'imminence du Jour (GA60, 104). Cette lecture n'est possible qu'à prendre au sérieux le thème de la lumière. Il ne s'agit pas tant de le reconduire à ses sources littéraires¹⁰³ que de tirer les conséquences *philosophiques* de la connexion entre « lumière » et « savoir »

¹⁰⁰ P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 68.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Ce que l'histoire des religions a très bien fait. Cf. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [1910], p. 119 ; W. Bousset, *Kyrios Christos* [1913], pp. 208–213.

telle qu'elle se rencontre en 2 Co 4, 6: la lumière *éclaire* la parousie en ce double sens qu'elle révèle l'importance et l'imminence du Jour du Seigneur en même temps qu'elle élucide le sens proprement chrétien parmi les sens de la parousie.

À la fin du paragraphe, Heidegger esquisse une synthèse assez utile, qui envisage finalement la mise en opposition des négligeants et des vigilants à partir de la manière dont les uns et les autres se relient au monde en tant que tel. Elle porte donc sur ce qu'on pourrait appeler l'équivocité du mondain. Les analyses précédentes ont montré que, «pour la vie chrétienne, il n'existe aucune sécurité» et, plus encore, que l'«l'insécurité continuelle est également caractéristique des significances fondamentales de la vie facticielle» (GA60, 105). Il en résulte que «l'incertain» (*das Unsichere*) au cœur de la religiosité proto-chrétienne «n'est pas fortuit mais nécessaire» – mais d'une nécessité qui n'est pas «d'ordre logique ou bien d'ordre naturel» (GA60, 105). Le terrain étant celui de l'existence et non de la connaissance, l'incertitude ne peut être que vécue et se donne donc forcément comme insécurité.

C'est la raison pour laquelle Heidegger cite encore 1 Th 5, 3: «ceux qui disent “paix et sécurité” s'adonnent à ce que la vie leur apporte, s'occupent avec n'importe quelle tâche de la vie. Ils sont prisonniers de ce que la vie leur offre; ils sont dans les ténèbres en ce qui concerne le savoir de soi-même. Les croyants sont au contraire fils de la lumière et du Jour» (GA60, 105). Mais le Jour n'est pas encore venu, et la lumière n'est pour l'instant qu'un point vague qu'on devine à l'horizon. Pour le temps qui reste, la Parole de Dieu pave un certain chemin. Celui-ci mène l'individu de la conversion initiale, le devenir-chrétien, à la conversion finale, l'obtention du salut et la résurrection. Entre ces deux bornes, il y a la vie, ses tribulations, son insécurité. Une vie qui se révèle être l'apprentissage incessant de la vigilance et de l'attention à l'appel qui enjoint au réveil. Ce que Heidegger retraduit ainsi:

«La réponse de Paul à la question du quand de la *παρουσία* est donc l'exhortation à se réveiller et à être sobre. Elle contient une pique contre l'enthousiasme et contre l'obsession de ceux qui traquent le “quand” et spéculent à son sujet. Ils ne se soucient que du “quand”, du “quoi”, de la détermination objective; ils n'ont aucun intérêt personnel authentique pour ces choses. Ils demeurent enlisés dans le mondain» (GA60, 105).

Le mondain qui piège négligeants, spéculateurs et autres individus du genre est le mondain théorétique, le monde considéré dans ses déterminations objectives qui, en vérité, rend aveugle au monde tel que le christianisme le propose. L'*Urchristentum* apostolique, lui, ne propose pas un nouveau monde à strictement parler, mais une manière radicale de le vivre. Les réflexions qui suivent doivent permettre de le confirmer.

SCRIPTA AD §§ 23–26

La traversée de ce chapitre a permis de mettre en relief et d'expliquer dans leurs grandes lignes les articulations phénoménologiques les plus significatives de 1 Th. En dépit de leur caractère très décousu, les différentes annexes relatives aux §§

23–26 apportent des compléments essentiels. Certains prolongent et précisent des points déjà abordés, d'autres répondent à des questions soulevées uniquement dans la portion de cours dictée, d'autres encore explorent des chemins entièrement nouveaux. L'enjeu de leur explicitation n'est donc pas mince : nous avons là l'opportunité d'enrichir la lecture phénoménologico-herméneutique de 1 Th comme l'occasion d'éclaircir de manière décisive les tenants et les aboutissants de la démarche qui guide notre philosophe.

I. Compléments sur la situation [Ad § 24]

¹⁴⁷¹ Une première réflexion nous amène à revenir sur la difficile transition entre le § 23 et le § 24 (GA60, 88–90). Heidegger a déjà montré que l'exigence d'un revirement ou d'un renversement du contexte historico-objectif à la situation historico-accomplissante se heurtait à des difficultés considérables. Il y revient en répétant que « le terme "situation" n'a rien d'un concept conforme à l'historico-objectif, quand bien même il est souvent employé dans ce sens » par l'exégèse (GA60, 147). Il appelle naturellement à ce qu'il soit pris en un sens « phénoménologique » ; ce qui, explique-t-il, implique ici d'y voir un *terme* « au sens littéral » de *Terminus*, à comprendre aussi bien comme *terminus a quo* que comme *terminus ad quem* (GA60, 147). Comme nous l'avons déjà entrevu, l'affaire est cependant compliquée par le fait que contexte historico-objectif et situation historico-accomplissante se constituent tous deux autour d'une même « connexion événementielle » (GA60, 147) dont les contours ne coïncident même pas parfaitement avec les « limites de la situation » en son sens historico-accomplissant (GA60, 147). L'écran est donc double. Il faut d'abord traverser le contexte historico-objectif, puis viser juste au cœur de la situation historico-accomplissante afin de voir ce qui lui donne de s'animer comme elle le fait. Ce brouillage est le symptôme d'un véritable « problème », la notion-clé d'« événement » (*Ereignis*) en devenant parfois illisible (GA60, 147). Tentons de l'illustrer en prenant l'exemple de l'épisode du chemin de Damas. Comment définir avec exactitude ce qui, en Ac 9, 1–9, relève du pur « événementiel » (*das Ereignishaft*) et ce qui n'en relève pas (GA60, 147) ?

En apparence, la tâche est simple. Les vv. 1–2 semblent introduire la situation de manière historico-objective. Y sont indiqués le nom de Saul, rappelant la judéité initiale de l'Apôtre, et les conditions qui l'ont poussé à entreprendre un voyage à Damas, en l'occurrence la traque sans relâche des adeptes de Jésus. De même, les vv. 8–9 semblent former la limite du récit en donnant d'autres indications de nature historico-objective, en l'occurrence que Paul finit par rejoindre Damas escorté, et en piteux état. Observons qu'entre les vv. 1–2 et les vv. 8–9, la situation se tend et le contexte se resserre. Le v. 3 mélange l'historico-objectif – Paul poursuit sa route, il approche de Damas – et l'historico-accomplissant – une lumière venue du ciel s'abat sur lui. Le v. 7 peut être lu de la même manière étant donné qu'il rend compte de la réaction des compagnons de Paul devant l'épreuve infligée à l'Apôtre. Plus précisément encore, notons que les vv. 4.5.6 constituent de prime abord le sommet

de l'épisode: c'est à cet endroit que Paul entend la voix du Seigneur (v. 4) qui s'identifie (v. 5) et lui montre la Voie (v. 6).

En toute logique, il faudrait donc affirmer que l'événementiel réside au milieu de cette péripécie, c'est-à-dire aux vv. 4.5.6. Mais le pur événementiel n'est-il pas plutôt dans la lumière tombée du ciel? La nuance établie par Heidegger suggère justement que le centre vivant de la situation ne correspond pas forcément au noyau du contexte que l'analyse rhétorico-narrative dit pouvoir localiser avec certitude en partant de l'examen du récit et de sa langue. Certes, les vv. 4.5.6 marquent un pic événementiel dans le passage. Mais ces mêmes vv. 4.5.6 connotent également un événement objectif, puisque le rédacteur des Actes est conscient que cet épisode fonde la mission de Paul, elle-même à la base de sa théologie. Contre toute vision concentrative, Heidegger nous invite à réaliser ce qu'on pourrait appeler une *décentralisation reconfiguratrice* de la situation. Dans cette perspective, les vv. 4.5.6 ne sont plus le seul pic événementiel de la péripécie, mais un pic événementiel parmi d'autres. Ne devrait-on pas compter au rang de ces moments déterminants la colère de Paul qui se transformera bientôt en passion pour le Christ (v. 1)? Ou bien l'évocation de la « voix » (v. 7) par laquelle Paul est *appelé*, en tant qu'elle constitue le point de départ de sa vocation et donc de la proclamation? Et que dire de la cécité des vv. 8.9 – Paul aurait été rendu aveugle temporairement pour être éduqué à un autre type phénoménalité –, etc. C'est en reliant ces différents pics qu'on voit émerger ce qui mérite véritablement le nom de situation historico-accomplissante et que celle-ci peut être dite *herméneutique*. L'avantage de cette décentralisation est qu'elle rend à nouveau attentif à *tout le texte* et, plus encore, à *la relation que je me dois d'établir avec lui afin de le comprendre* – et, ici, on ne peut s'empêcher de penser à ce que Barth dit de la relation entre l'exégète et la *Sache* de l'Écriture.

En soi, la *Sache* de Heidegger n'est pas différente de celle de Barth. Pour la désigner, le premier se sert abondamment du terme « proclamation », tandis que le second utilise plus souvent celui d'Évangile. L'un et l'autre admettent qu'elle nous interpelle au moins autant que nous l'interpellons. L'un et l'autre invitent, non seulement à s'y relier critiqueusement, mais encore à la comprendre. Il n'en reste pas moins que les moyens employés pour le faire divergent assez nettement. Quoi qu'elle soit tout l'inverse d'un vulgaire biblicisme, la lecture barthienne de Paul repose sur une certitude dogmatique préalable – l'ombre de la transcendance plane sur ses Épîtres – qui limitent d'emblée le nombre et le type de questions qu'il est possible de leur adresser. Heidegger ne connaît pas cette limite, car son approche se caractérise au contraire par une certaine naïveté au sens d'une ouverture et d'une attention à la situation qui mettent une question devant toute assertion: « *la question du comment de la proclamation* » (GA60, 147). Dès lors que je me la formule, c'est-à-dire que je m'interroge à propos de l'accomplissement de la proclamation, je m'ouvre toutes les portes du texte. Car je reviens ainsi au seul « questionnement qui est toujours là de quelque manière » et m'écarte de celui « qui est toujours tourné vers la prise de connaissance *explicite* » (GA60, 147). Le premier me donne de revenir au point de contact entre l'expérience de Paul et celle de son lecteur, qui n'est autre que le *comment*, pris dans son aspect déclaratif chez l'un – *comment je proclame* – et dans son aspect interrogatif chez l'autre – *comme proclame-t-il?*; tandis que le second me

cantonne dans la problématique d'une connaissance ajoutée comme on parle d'une valeur ajoutée, une connaissance qui provient donc de l'extérieur de la situation et qui s'éclaire elle-même plutôt que ce qu'elle est censé éclairer.

Comme nous l'avons vu, se détourner du second type de questionnement implique d'écarter d'emblée l'idée de facture husserlienne que la « structure de la situation » serait à concevoir à partir d'un « a priori régional », c'est-à-dire que des catégories comme celles de la chose en général ou de l'âme en général conditionneraient l'apparition d'une situation comme la possibilité de s'en procurer une connaissance (GA60, 148). En matière de saisie de la structure de la situation, l'unique critère faisant foi est celui de son « *originarité historique et de la décision pour ou contre celle-ci* » (GA60, 148). Traduction : le « je » ou le « soi » qui fait l'objet du comprendre *est-il l'histoire et l'a-t-il vraiment, c'est-à-dire « du point de vue de vue de l'accomplissement et non en théorie »* (GA60, 148) ? C'est à nous de trancher cette question sur base d'un examen minutieux du matériel que nous avons sous les yeux. Si la réponse est positive, alors non seulement nous sommes bien en présence d'une situation historico-accomplissante, mais nous avons déjà commencé d'en proposer une authentique explication.

Cette démarche trouve une application immédiate dans une brève considération de l'« Eschatologique » (GA60, 148). Pour Heidegger, il est clair que *das Eschatologische* n'est pas un « englobant » (*Umgreifend*) au sens de Jaspers (GA60, 148). Il ne s'agit pas d'un vaste ensemble dans lequel Paul viendrait s'insérer, de l'horizon de l'horizon de l'Apôtre. Penser ainsi, c'est précipiter l'eschatologique dans les abysses de la métaphysique et risquer de le perdre à jamais. L'eschatologique est justement tout le contraire d'un englobant. Ce n'est pas l'attribut d'une conscience en général, mais celui de la conscience spéciale en qui il s'accomplit en même temps qu'elle l'accomplit. C'est en ce sens que Heidegger parle d'une « domination transversale conforme à l'accomplissement » pour qualifier l'efficace de l'eschatologique dans la *Lebenswelt* proto-chrétienne (GA60, 148).

Au bout du compte, la situation se révèle extrêmement difficile à cerner en raison de la « déchéance » propre à tout être-situé (GA60, 148). Le comprendre conforme à l'accomplissement lui-même est menacé de déchoir. Il risque à tout moment de se transformer en entreprise objectivante. Pourquoi ? Parce que le comprendre n'est pas naturellement à l'aise face à une situation dont les contours lui échappent fatalement. Il s'en sent à la fois très loin, car elle ne lui apparaît pas immédiatement dans sa dimension historico-accomplissante, et très proche, car le monde de la vie qui en constitue le paysage n'est pas différent du sien. Ceci explique qu'il développe spontanément une tendance à s'en extraire afin de se rassurer, une tendance à s'élever au-dessus d'elle afin de gagner cette vue surplombante qui lui fait d'abord défaut. Néanmoins, il ne peut remplir convenablement sa tâche sans lutter contre cette tendance. Tout l'enjeu de la présente réflexion est de faire que le comprendre se confronte à l'*insécurité* émanant du processus de délimitation de la situation.

II. Proclamation : de la forme littéraire à la forme phénoménologique [Ad §§ 23–26 (I)]

^[138] Paradoxalement, ce n'est que dans cette faiblesse que le comprendre est fort, qu'il gagne en discernement et devient par exemple à même de voir que « l'Épître aux Thessaloniciens est une "pièce" de la proclamation apostolique elle-même » et non une lettre parmi d'autres dans une collection (GA60, 138). Ce constat indique qu'il n'est nul besoin d'avoir le tout pour aller à la partie mais, au contraire, que la partie suffit à envisager le tout, c'est-à-dire à « dégager la situation fondamentale » (GA60, 138). De manière contournée, il suggère peut-être aussi l'attachement de Heidegger à un aspect de l'ancienne tradition interprétative jugé par son époque quelque peu désuet, à savoir la nécessité de conserver des herméneutiques spéciales et même locales.

S'il n'y a pas d'herméneutique générale sans elles, c'est que la confrontation au fondement des trois *subtilitas* intimement liées que sont la compréhension, l'interprétation et l'application concerne toujours d'abord un phénomène singulier, ici « le comment de la proclamation », avant d'être transposé à un ensemble, ici le *corpus paulinum* en tant que tel (GA60, 138). Par où s'éclaire l'invitation de notre philosophe à « radicaliser la cohésion phénoménale elle-même » et « à s'interdire désormais d'en sortir » (GA60, 138). Le *Phänomen* au centre de cette cohésion, c'est donc la proclamation. De prime abord, elle se présente certes comme une « forme littéraire », soit un « problème particulier » de l'exégèse, qui tente de la reconduire aux genres de discours établis dans l'Antiquité tardive (GA60, 138). Cette approche n'est pas à négliger, mais Heidegger ne partage avec elle qu'un seul présupposé : celui selon lequel il convient de voir « l'expression comme communication », c'est-à-dire le discours déployé dans l'Épître comme le moyen de dire et de transmettre quelque chose d'essentiel à partir et à propos de soi mais qui, en un certain sens, dépasse le soi ou n'a pas son origine en lui (GA60, 138).

Tout ceci éclaire en quoi « l'explication de la proclamation » projetée par Heidegger « n'a pas pour objectif de livrer une contribution annexe visant à construire l'image de la personnalité en tant que type – ce qui n'est qu'un critère erroné, qui est inadéquat à l'être de Paul comme à sa vie » (GA60, 138). Le Paul qui proclame n'est pas dans les images, les *Paulusbilder* construits par les théologiens du XIX^e, car ceux-ci ne font que refléter les opinions du siècle et l'état de leur science à un moment donné. A fortiori, il n'est donc pas le type de quoi que ce soit – l'homme du ressentiment, le cosmopolite, le fondamentaliste, l'écrivain antique, etc. (cf. aussi GA60, 108) –, sinon de son propre accomplissement. Le Paul qui proclame est strictement incomparable, car son vécu n'appartient qu'à lui et à lui seul.

Cette critique conduit à revenir de la forme littéraire de la proclamation à sa « forme » phénoménologique, accessible à partir de son « comment » (GA60, 138). Heidegger avance maintenant que la proclamation se manifeste « à l'intérieur d'une situation » spécifique dans laquelle elle « jaillit » ; ce qui revient à dire qu'elle se donne chez l'Apôtre et pour ses interlocuteurs comme pour ses lecteurs sur le mode de l'« irruption » (*Einbruch*), d'un événement qui bouleverse les cadres établis et

qui, dans son événementialisation même, s'institue et constitue de manière violente (GA60, 138). Il y a un avant et un après la proclamation. Certes, celle-ci détermine une nouvelle relation au temps, à l'horizon duquel il n'y a plus désormais que la parousie. Soyons cependant conscients qu'en vertu de son caractère inédit, cette relation peut faire l'objet d'une foule de mésinterprétations – l'histoire de l'exégèse et de la théologie en font régulièrement la preuve depuis des siècles.

Anticipant le chapitre suivant, Heidegger prend un exemple avec une référence voilée à 2 Th 2, 2a: «Au sujet de la venue de notre Seigneur Jésus Christ et notre rassemblement auprès de lui, nous vous le demandons, frères, ne vous précipitez pas dans l'agitation loin de la raison». Il relève la «hâte», *Eile*, signifiée dans le terme *τεχέως* (GA60, 138). L'Apôtre appelle ici les Thessaloniens à temporiser devant les faux appels. Ils sont certes sous la pression de l'affliction et soumis à l'urgence de vivre en accord avec la proclamation avant la venue imminente du Seigneur. Ils ne devraient cependant pas se *hâter* à croire n'importe quoi sous prétexte que le temps est compté. Aussi Heidegger en vient-il à la question de savoir «comment la proclamation préoccupe constamment» l'Apôtre (GA60, 138). Réponse dans ce cas: non comme une idée vraie, claire et distincte, mais comme une parole dont l'évidence ne s'impose qu'au prix d'un «grand combat engageant» (GA60, 138).

À ce combat appartient ce qu'on nomme «admonestation» (*Vermahnung*), et dont 2 Th 2 n'est qu'un exemple parmi cent (GA60, 138). Celle-ci «ne doit pas être isolée, elle n'est aucun cas une breloque pratique, usuelle; elle exprime au contraire le sens fondamental de la souciante continue et radicale (*μᾶλλον*) propre à l'existence chrétienne» (GA60, 138). Nous avons là une sévère mise en garde contre toute lecture éthique de l'annonce de la parousie. Les passages d'allure parénétiq ue agrémentant ce discours reconduisent ultimement à la souciante. Ils ne correspondent pas à un système fait pour durer. L'éthique chrétienne n'est qu'*intérimaire*. La mention heideggérienne du superlatif «*μᾶλλον*», probablement tiré de 1 Th 4, 1.10, en témoigne: elle sert à montrer que le sens fondamental de l'existence chrétienne n'est pas un mieux-vivre mais un *plus-vivre* ou un vivre plus (GA60, 138, 336).

Hypothèse confirmée par la note suivante: «Th. *στηρίζαι* 3, 2; afin qu'ils ne s'efforcent pas en vain» (GA60, 138). La référence est bien sûr à 1 Th 3, 2: «et nous avons envoyé Timothée [...] pour vous *affermir* et vous encourager dans votre foi». La proclamation ne vise jamais à découvrir un point d'équilibre grâce auquel l'existence pourrait se stabiliser dans le temps, mais à augmenter la capacité de résistance de l'existence chrétienne face aux complications impliquées dans la situation temporelle qui est la sienne. Tel est le sens du *στηρίζαι* accompli par Timothée au nom de Paul. Ce qui, on en conviendra, diffère de l'interprétation d'après laquelle le collaborateur de l'Apôtre serait arrivé avec une poignée de nouvelles règles à respecter pour un meilleur vivre-ensemble. Son action ne peut donc être comprise autrement que comme une tentative d'*avertir* une nouvelle fois les Thessaloniens de ce qui vient (1 Th 2, 12) et de les enjoindre à canaliser la force engendrée par l'acceptation de la proclamation au service d'un rassemblement «orienté vers la *παρουσία*», et non vers la création d'une cité pérenne (GA60, 138).

III. Pénétration dans la facticité de la fin des temps [Ad §§ 23–26 (I)]

^[138] Ce rassemblement ne doit pas attendre. Il est censé avoir lieu sans tarder, et même maintenant. Pour cerner les moyens employés en vue de sa réalisation, il convient d'abord de se demander: «*Comment Paul voit-il les Thessaloniens ?*» (GA60, 138). Car la manière dont ils existent à ses yeux détermine le comment de son exhortation et même, en amont, de sa proclamation. Paul voit certes ses interlocuteurs comme des frères, des modèles ou encore des enfants. Toutefois, il sait en même temps leur faiblesse, qui est aussi la sienne: ils pourraient s'éteindre avant que le jour ne vienne, devenir des «endormis» avant l'heure (GA60, 138). C'est avec cette pensée à l'esprit que l'Apôtre écrit en 1 Th 3, 10: «lorsque nous prions, nuit et jour, pour qu'il nous soit donné de vous revoir et de compléter les insuffisances de votre foi» (GA60, 138) – et nous pourrions ajouter: *avant la parousie*. De fait, c'est sous le signe de cette même pensée que nous devons lire 1 Th 3, 12.13: «Que le Seigneur fasse croître et abonder l'amour que vous avez les uns pour les autres et pour tous, à l'image de notre amour pour vous. Qu'il affermisse ainsi vos cœurs dans une sainteté irréprochable devant Dieu notre Père, lors de la venue de notre Seigneur Jésus avec tous ses saints» (GA60, 138). Ces versets sont pratiquement des paroles d'adieu.

Heidegger ne veut nullement dire que toute chance de retrouvailles est exclue et que Paul aurait en quelque sorte menti en exprimant son ardent désir de revoir les Thessaloniens. Il indique plus simplement que tout peut changer à tout moment et qu'il faut être prêt à toute éventualité, y compris celle de mourir avant le jour. Le discours sur les endormis en 1 Th 4, 13–18 n'est donc pas placé là «par hasard»: il vient «καταρτίσαι» le savoir des croyants quant à ce qui les concerne *immédiatement* (GA60, 138). Paul veut montrer que les disparus eux-mêmes «tendent, dans la nuit» qui leur est propre – et qui n'est pas celle dans laquelle sombrent les enivrés (1 Th 5, 7) – à faire l'expérience de la «*facticité de la fin des temps*» (GA60, 138). Quoi qu'ils ne soient plus là comme les autres, ils n'habitent pas un site pré-eschatologique différent du leur, seulement une autre province de celui-ci. Ils attendent ce qu'ils attendent – la seconde venue du Christ – comme ils l'attendent – dans un état de *veille* (1 Th 5, 6). Il en résulte que, tout en étant du jour (1 Th 5, 5.8), les croyants vivants eux-mêmes ont déjà pénétré la nuit, conçue ici comme une ère sombre et gravement incertaine, comme le lieu insigne de l'expérience de la peur, de la désorientation et même du désespoir. Telle est la facticité de la fin des temps, fin des temps qui, en dépit de toutes les difficultés qu'elle engendre, est ardemment souhaitée pour la simple raison qu'elle prélude à la révolution totale de l'existence promise et tant espérée.

Heidegger ne cherche pas à savoir si et comment cette promesse est fondée, non plus quelles sont les chances que cette espérance se réalise le moment venu. Au lieu de cela, il constate que l'aspiration à la facticité de la fin des temps est paradoxalement menacée par le manque de temps et les conditions expérientielles qu'il impose. Tous veulent que la fin vienne pour abrégier leur souffrance, mais tous s'inquiètent

de ne pas avoir accompli le nécessaire pour être récompensé. Tous, Paul y compris, et même Paul le premier. Voyez 1 Th 2, 19– « En effet, quelle sera notre espérance ou notre joie ou notre couronne de gloire devant notre Seigneur Jésus lors sa venue sinon vous ? » –, où se manifeste une énigmatique « peur de ne-pouvoir-[se]-glorifier, de ne-pas-avoir-accomplis sa vocation » (GA60, 138). L'Apôtre a beau répondre au verset suivant : « Vous êtes en effet notre gloire et notre joie », il ne trompe personne que sa question n'était nullement rhétorique. Il convient néanmoins de prendre sa parole au sérieux : l'état de la communauté est tout ce qu'il a pour mesurer ce qu'il a accompli, et donc ce à partir de quoi lui-même sera jugé. Ainsi s'explique son angoisse, qui « fait partie intégrante de son admonestation » et la justifie rétrospectivement (GA60, 138). L'Apôtre avertit les Thessaloniens qu'ils sont désormais témoins les uns des autres et que, par là, grande est leur responsabilité ne pas se laisser aller.

Ils le doivent d'autant moins qu'ils ne sont pas au bout de leurs peines. Qu'est-ce à dire ? Que « l'insécurité peut devenir grande » d'ici à la parousie (GA60, 138). Non seulement elle le peut, mais elle le devient effectivement. Les croyants commencent à « vaciller sous l'effet de l'affliction » et de l'incertitude abyssale dont elle provient, ce que démontrent en particulier leurs interrogations à propos de leurs « endormis » (GA60, 138). Heidegger y revient ici afin de montrer que 1 Th 4, 13–18 s'écrit en écho à 1 Th « 3, 2 », autrement dit que leur perplexité quant au sort des disparus compte au nombre des « afflictions présentes » auxquelles tous sont « destinés » (GA60, 138). Paul s'apprête à leur transmettre un savoir à ce sujet, mais pas forcément celui qu'ils attendent. Le philosophe souligne une première fois la subtilité de sa parole avant de s'y attarder plus longuement par la suite. Quand les Thessaloniens demandent : « Qu'advient-il de nous ? », l'Apôtre évoque leur résurrection en les nommant « νεκροὶ ἐν Χριστῷ » (1 Th 4, 16b), évitant soigneusement le vocable « θάνατος » (GA60, 138). La raison en est obvie. Par la référence au dieu grec homonyme qu'il implique, ce dernier terme, outre qu'il risquait d'enfermer les auditeurs dans un passé mythique au lieu de les orienter vers le futur eschatologique, possède une connotation trop fatale. Θάνατος, c'est la mort déjà donnée, qui ne laisse rien espérer. L'expression νεκροὶ ἐν Χριστῷ permet au contraire de demeurer dans l'*ouverture* : la situation des « en Christ », quels qu'ils soient, leur vaudra de ressusciter à la parousie.

Cette dernière remarque nous amène à constater que la détermination eschatologique du comment de la proclamation est inséparable de sa détermination *protologique*. Heidegger l'insinue en faisant parler Paul : « Progressez ainsi dans le souvenir du “commencement”, maintenez-le présent » (GA60, 139). Le commencement (*Anfang*) ne renvoie pas ici au temps d'avant le temps, mais à l'instant de l'acceptation de la proclamation qui a marqué l'histoire d'une vie de manière indélébile en la rendant dépendante de Dieu. Cet instant résonne dans l'existence depuis lors, en sorte qu'« il s'agit simplement de déployer » l'*Anfang* – c'est-à-dire de renvoyer les Thessaloniens au savoir qu'ils en ont – pour que la parousie resurgisse à l'horizon et le sature (GA60, 139). Car la promesse du commencement a toujours été qu'il y aurait une fin prochaine, éventuellement suivie d'une délivrance. Dans ce contexte, une référence à 1 Co 15, 1–2a n'est sûrement pas superflue : « Je vous rappelle à vous, frères, l'Évangile que je vous ai annoncé, que vous avez reçu,

auquel vous êtes restés attachés, et par lequel vous serez sauvés si vous le retenez tel que je vous l'ai annoncé». Paul fait appel à la mémoire des croyants. En se souvenant de ce qu'ils sont devenus et surtout de comment et pourquoi ils le sont devenus, ils se préparent au mieux à ce qui vient et se donnent les moyens concrets de tenir dans la fournaise qu'est l'interstice entre le *proton* et l'*eschaton*.

Cet interstice et tout ce qui s'y déroule correspondent à la facticité de la fin des temps dont il a été question plus haut (GA60, 138). Heidegger explique maintenant que la «vie facticielle» des devenus-chrétiens, c'est-à-dire l'ensemble des «relations relevant du monde ambiant, du monde commun et du monde propre, sont déterminées par l'accomplissement de la facticité de la fin des temps (GA60, 139). Or, cet accomplissement n'est pas différent de celui mentionné en 1 Th 1, 5– «En effet, notre annonce de l'Évangile chez nous n'a pas été seulement discours, mais puissance, action de l'Esprit, et merveilleux accomplissement» – et qui est donc rattaché à la proclamation. Ainsi la fin rejoint bien le commencement, et ce dans l'exacte mesure où le commencement *proclame* la fin. Dès lors, Heidegger peut dire sans crainte d'exagérer que, «dans cette facticité [de la fin des temps], il n'y a pour Paul que la proclamation» (GA60, 139); au sens où celle-ci remplit pleinement l'espace-temps entre le *proton* et l'*eschaton* et, ce faisant, assure la liaison entre l'un et l'autre événement au sein du vécu chrétien. En sa qualité de connecteur entre la première et la dernière heure, la proclamation paulinienne joue donc un rôle crucial : «tout repose sur *sa* réussite ou sur *son* échec» (GA60, 139). Si elle est acceptée comme elle doit l'être, il sera possible de tenir dans le monde jusqu'à la fin. Si tel n'est pas le cas, alors le monde de la vie chrétienne fraîchement constitué s'effondrera et Paul comme les Thessaloniens sombreront dans les passions négatives, hypothéquant leurs chances d'être sauvés.

L'enjeu de la proclamation est donc exceptionnel : il en va de la vie présente et future, «et non de la *καύχησις*, qui n'est jamais ce qui est décisif» (GA60, 139). Comprenons que la fierté n'est jamais ce qui motive la proclamation mais ce qui couronne sa réussite. Heidegger glose encore 1 Th 2, 19, où la *καύχησις* n'est pas une valeur en soi mais un autre nom de l'espérance ou de la joie. En 1 Th comme ailleurs, Paul, pour donner et se donner du courage, ne manque jamais une occasion de dire sa fierté. Mais, outre qu'il ne s'agit *jamais* d'exprimer un pur contentement de soi mais *toujours* de faire prendre conscience à ses ouailles des progrès réalisés et de ceux qu'il reste à faire, l'Apôtre refuse catégoriquement de s'enorgueillir *devant* Dieu (1 Co 1, 29). Le seul orgueil qu'il montre est, comme dit l'Écriture, *dans* le Seigneur (1 Co 1, 31 ; 2 Co 10, 17), c'est-à-dire dans ce que le Seigneur lui a donné, à savoir sa foi (Rm 3, 37 ; 2 Co 10, 15) et ses faiblesses (2 Co 11, 30 ; 12, 5). Ce que résume lapidairement Ga 6, 14 : «Pour moi, non, jamais d'autre titre de gloire que la croix de notre Seigneur Jésus Christ ; par elle, le monde est crucifié pour moi, comme moi pour le monde». La croix, nous y reviendrons plus bas, est le foyer de la proclamation. Elle est ce qui la soutient existentiellement et la sous-tend herméneutiquement. Et donc ce qui empêche Paul de faire de la *καύχησις* un aspect décisif de sa proclamation «*en tant qu'Apôtre*» (GA60, 139).

La seule *καύχησις* qui soit permise ne peut donc être qu'un «témoignage de conscience» (2 Co 1, 12) désignant rétrospectivement les fruits d'une communauté de croyance développée à partir de l'«accueil» que Paul et ses compagnons ont reçu

des Thessaloniens (GA60, 139). Pour l'illustrer, Heidegger renvoie à 1 Th 1, 9 et 2, 1, glosant plus particulièrement une partie du premier verset : « εἴσοδος ὅποια » pour « ὅποιαν εἴσοδον » (1, 9). Il s'est agi d'une rencontre inouïe et non quelconque : « *quelle* arrivée » ! En accueillant Paul et les siens, c'est la proclamation elle-même que les Thessaloniens ont accueillie. Le philosophe rappelle avec Paul (2, 1) que les épreuves qu'ils subissent à leur tour (3, 4) à cause de ce qu'ils ont accepté sont les preuves concrètes que cet accueil ne fut pas « κενός » (GA60, 139, cf. aussi 1 Th 3, 5 ; 1 Co 15, 18). En sa qualité de signature de la facticité de la fin des temps, la souffrance n'est pas sans pourquoi. Elle est, *comme* la croix qui la symbolise, le centre de la proclamation et, comme la proclamation, le pain quotidien du chrétien. Elle occupe l'écart temporel qui sépare l'acceptation de la proclamation de la parousie : Heidegger le dit à sa manière, en soulignant les bornes de l'existence devenue chrétienne, avec une allusion selon nous indiscutable à 1 Th 4, 9b-10a : « nous savons que Vous êtes *choisis*, Vous vous tenez dans l'attente, il en va de Vous, de chacun d'entre Vous » (GA60, 139).

IV. Accomplissement de la facticité de la fin des temps [Ad §§ 23–26 (I)]

^[139] Cette proposition montre aussi que la proclamation n'a pas été adressée aux Thessaloniens par hasard. Ils doivent en être convaincus, sans quoi ils ne seront pas capables de supporter les épreuves qui restent à endurer. Paul doit ainsi lutter pour conserver leur attention assez longtemps. Et il ne ménage pas sa peine pour ce faire : « La proclamation doit avoir l'incessance, parce que le proclamé ne peut être "assimilé" mondainement » (GA60, 139). Paul proclame sans cesse, conscient que ce qu'il proclame ne s'assimile pas facilement ni naturellement. Qui me dit que le ciel est bleu, je peux m'assurer de la véracité de son dire en levant les yeux et vivre en paix avec cette évidence. Mon rapport au monde ne s'en trouve pas bouleversé mais confirmé. Qui me dit que je suis élu, que je dois souffrir du monde et dans le monde et donc faire une croix sur lui en attendant ma délivrance, je ne peux qu'être méfiant à son endroit et commencer par être désemparé à l'écoute ce qu'il me propose. Je ne suis pas programmé pour le croire sur le champ. Il me faut un signe susceptible de réveiller l'organe de la foi, seule à même de me démontrer que, ce qui est proclamé n'étant pas de ce monde, il ne me sert à rien de m'appuyer sur ce monde pour le comprendre. Ce signe n'est pas l'appel inaugural. Car bien que la proclamation entendue pour la première fois ne puisse laisser insensible – « *cela nous pénètre, cela ve de soi* » –, cette scène n'est pourtant « que le commencement » (GA60, 139). Si l'*Anfang* ne veut pas devenir mort-né mais produire les effets escomptés, la proclamation ne peut se réduire à n'être qu'un appel ponctuel. Elle doit être *sans cesse accomplie*, rappelée sans relâche, afin que ses destinataires sachent qu'ils ne sont jamais abandonnés mais toujours *interpellés* à nouveaux frais par la parole de Dieu que Paul transmet. Cette réitération de la proclamation jusqu'à l'excès conduit les croyants à « toujours plus στήριξαι » (GA60, 139). La charpente

de l'existence chrétienne se renforce de cette tendance croissante à « dévorer » la parole – accepter de subir ce qu'elle impose – sans se laisser « dévorer » par elle – éviter le désespoir incurable (GA60, 139).

Ce disant, Heidegger dévoile en partie la logique de l'expansion de la vie chrétienne dans sa contraction même : « édifier en revenant au fondement », au lieu de « construire puis étendre cette construction puis chuter » (GA60, 139). La proclamation n'est pas un banal soutènement qu'on perdrait de vue à mesure d'élever des étages, mais la pierre de touche toujours bien visible de l'édifice qu'est le croyant. Négliger d'y revenir continuellement, c'est prendre le risque d'élever un ouvrage branlant, qui pourra ensuite s'écrouler à tout instant. En clair, celui qui cesse de faire mémoire du moment marquant l'acceptation de la proclamation ne pourra pas tenir en équilibre en haut de sa tour bien longtemps.

Ce message, les Thessaloniens ne peuvent toutefois l'entendre et le relayer que dans la mesure où Paul le leur répète à satiété et l'incarne dans sa personne. Ce qu'il fait effectivement à travers des expressions comme « ἀδιαλείπτως μνημονεύτες » en 1 Th 1, 2–3, ou « μηκέτι στέγων » en 1 Th 3, 1.5 (GA60, 139). L'Apôtre (se) rappelle sans cesse comment c'est arrivé et confesse qu'il est incapable d'arrêter de proclamer, c'est-à-dire de s'adresser aux Thessaloniens. Heidegger fait alors le constat que Paul « est toujours dans le comment de l'Apôtre à leur égard » (GA60, 139). Comprenons qu'il ne se voit et ne se présente jamais autrement que comme le proclamant, celui qui est venu apporter la Bonne Nouvelle. C'est ainsi qu'il confirme infatigablement ce qui fut parmi les premiers mots de son annonce : « εἰδότες τὴν ἐκλογὴν », formule contractant 1 Th 1, 4 (GA60, 139). Paul ne craint pas de se répéter sans fin et de passer pour un fou, car il sait que *les Thessaloniens ont été élus avec lui*. Il est en quelque sorte redevable envers Dieu de le savoir, et il est appelé par Dieu à le faire savoir à ceux qui font partie intégrante de sa propre élection. Aussi voyons-nous « Paul se concentrer sur sa responsabilité apostolique devant Dieu et rien que sur elle », c'est-à-dire faire en sorte que la « proclamation » arrive – 1 Th 1, 5 : « ἐγενήθη » – jusqu'aux Thessaloniens et qu'à travers elle, « sa relation facticielle vivante avec les chrétiens » devienne plus étroite et plus solide que jamais (GA60, 139).

Paul est donc un maillon de la chaîne, mais pas n'importe lequel. C'est à partir de son monde propre et de la manière dont il s'y accomplit qu'un autre monde s'ouvre. Non pas déjà l'autre monde, celui qui pourrait succéder à la parousie, mais la *Mitwelt* : « Dans ce devenir, le monde commun fait son entrée dans la situation » : maintenant que « l'Évangile est dans leur vie, ils ne peuvent plus faire comme si tel n'était pas le cas » (GA60, 139). Tous sont embarqués dans la même galère. Heidegger l'illustre en se référant à 1 Th 3, 3 : « car vous savez que nous sommes là pour affronter ces épreuves » (GA60, 139). Chacun ressent les effets de l'affliction dans son monde propre, mais personne n'est seul dans cette épreuve. Tous les croyants sont réunis en un lieu commun afin de préparer le retour du Christ en accomplissant la facticité de la fin des temps à travers ce geste insensé qu'elle exige d'eux : l'échange de la « certitude de l'éternité » contre le « savoir de l'inquiétude » (GA60, 139). Le repos est promis mais renvoyé au futur, tandis que le maintenant est, lui, rempli d'une insécurité dont la fonction est de mobiliser les croyants, de les

pousser et de les porter jusqu'à la ligne d'arrivée (GA60, 139). Car la réalisation de la promesse est bien sûr suspendue à leur degré de résistance. Il faut tenir pour mériter.

Pour l'Apôtre, c'est le moment où jamais de puiser dans le savoir de l'inquiétude la force de se mouvoir jusqu'à la ligne. Car la fin est proche. En témoignent 1 Th 2, 18 et 1 Th 3, 5 (GA60, 139). Ici et là, Paul exprime son vif désir de revoir les Thessaloniens et de les épauler encore, craignant que les forces du mal ne les aient détournés de leur dessein. C'est le signe « que nous sommes entrés dans la souci-ance ultime » (GA60, 139). La tension est à son comble et l'Apôtre, plus inquiet que jamais, soutient pourtant que « nous remercions Dieu pour cela » (GA60, 139). L'aggravation du danger sonne comme le dernier avertissement avant la parousie. L'heure est à la répétition générale et à la revue des troupes. Mais Paul est un général aimant, qui ne vit que pour ramener son armée saine et sauve devant le Seigneur. Il procède ainsi à une dernière communication, une allocution solennelle où il rappelle comment la communauté est liée. La relation de Paul aux Thessaloniens s'articule tout entière autour d'un « Croire » (*Glauben*) à se figurer comme le nœud entre deux accomplissements : la proclamation persuasive de Paul avec la confiance que les Thessaloniens lui témoignent (GA60, 139). Ce « Croire » est le ciment du monde commun, où chacun cultive son propre soi et donc sa propre foi. Cela dit, comme cette dernière est née, chez l'Apôtre comme chez les Thessaloniens, d'une ouverture à l'Autre et de la reconnaissance du caractère vital de l'altérité dans la relation à Dieu dans le temps, une forme de *mimesis* s'installe, entraînant les uns et les autres à se soutenir dans l'attente de la parousie. Cette imitation, Heidegger en repère la trace en 1 Th 1, 6 : « Et vous nous avez imités <μιμηταὶ ἡμῶν>, nous et le Seigneur, accueillant la Parole en pleine détresse, avec la joie de l'Esprit Saint » (GA60, 139). Ainsi se forme une communauté d'accomplissement pratique et pathique motivée dans une *analogia fidei* que rien n'arrête. Faisant ensemble des expériences déchirantes et tirant d'elles un savoir identique, les croyants se portent et se galvanisent mutuellement. Ils avancent d'un même pas vers une même destination. Et leur mobilité provient du fait qu'ils se mobilisent autour de la réitération d'une opération bien précise : « μνεῖαν » (1 Th 1, 2), faire mention les uns des autres dans leurs prières (GA60, 139). Heidegger précise ce qu'il entend quant à lui par μνεῖαν : « faire mémoire du comment de l'être-devenu-chrétien » (GA60, 139). C'est cela qui est « décisif », dit-il en mentionnant 1 Th 2, 9 : « Vous vous rappelez <μνημονεύετε>, frères, nos peines et nos fatigues [...] », et 3, 6 : « il dit que vous gardez un bon souvenir <μνεῖαν> de nous » (GA60, 139). Nous retombons sur l'idée d'un nécessaire retour au *Grund* : progresser effectivement et efficacement vers la fin ne se peut qu'à s'accomplir dans le souvenir du commencement, car l'origine temporelle de la dynamique de l'existence chrétienne n'est rien d'autre que ce qui a marqué *le début de la fin* et qui peut donc rétrospectivement *donner un sens* au chemin tortueux et douloureux que la proclamation appelle à suivre.

V. Les Thessaloniens comme l'être authentique de Paul [Ad §§ 23–26 (II)]

^[140] Dans une nouvelle annexe prolongeant la précédente, Heidegger commence par faire parler Paul : « Où est-ce que je me tiens, où vais-je, et vous avec moi, vous qui êtes appelés ! » (GA60, 140). Le philosophe se demande si la « vocation » (*Berufung*) n'est pas le « *discrimen* essentiel dans l'expérience de la vie facticielle, en particulier du point de vue phénoménologique » (GA60, 140). Comment ne pas acquiescer ? La vie chrétienne n'aurait aucun sens si les hommes n'avaient pas été appelés et même choisis pour participer au dessein de Dieu. Ce qui justifie de parler de la vocation comme d'un *discrimen* est aussi et surtout sa valeur eschatologique spécifique qui impose aux appelés de s'accomplir dans la crainte et le tremblement en attendant la fin des temps. Ils ont vocation à traverser les épreuves en attendant dans l'endurance. Phénoménologiquement parlant, c'est cette inexorable affliction qui fait la singularité du vécu proto-chrétien. Heidegger va même plus loin en précisant que la « structure situationnelle » qui s'organise autour de l'élection « n'est pas *fortuite* mais appartient au sens fondamental de l'expérience chrétienne de la vie facticielle » (GA60, 140). Vous accomplissez ce que vous accomplissez et comment vous l'accomplissez, non parce que vous n'avez rien d'autre à faire, mais parce que vous avez été appelés à l'accomplir ainsi pour donner du sens à votre existence devenue chrétienne. De fait, l'élection et ses implications sont aussi bien ce qui donne un sens aux élans de Paul et explique pourquoi il veut à tout prix revoir les Thessaloniens. Heidegger cite alors de nouveau 1 Th 2, 18 et 3, 5 (GA60, 140). Ils sont la seule préoccupation de l'Apôtre dans l'exacte mesure où ils ont été appelés à rejoindre le Royaume avec lui dans un futur proche.

Pour cette raison, les Thessaloniens sont en définitive le principal enjeu de la proclamation paulinienne. Ils éclairent ainsi « l'aspect décisif de son existence : ἐλπίς ! » (GA60, 140). Cette espérance, les Thessaloniens l'incarnent concrètement : « Vous êtes mon espérance lors de la parousie. Vous, tels que vous êtes devenus et tels que vous êtes dans le devenir, l'êtes à travers *ma* proclamation apostolique, mon accomplissement de la souciance pour vous, c'est-à-dire que *vous êtes mon être authentique* » (GA60, 140). Cette dernière affirmation est pour le moins forte. Elle se fonde sur 1 Th 3, 7 : « Ainsi, frère, nous avons trouvé en vous un réconfort, grâce à votre foi, au milieu de nos angoisses et de nos épreuves » (GA60, 140). Les Thessaloniens sont l'être authentique de Paul car ils incarnent simultanément son inquiétude *et* son réconfort, lesquels ne sont pas de simples sentiments mais des vécus tangibles qui se rejoignent dans l'expérience unitaire de la *foi* persévérante dans l'épreuve.

Ainsi, Paul ne pourrait être l'Apôtre qu'il est si les Thessaloniens n'étaient pas là pour lui : « Car si vous n'étiez pas mon être authentique, c'est moi-même, dans ma souciance et ma prestation, qui aurais été pris en défaut » (GA60, 140). Ce n'est pas seulement qu'il a besoin d'un public pour l'écouter et compatir. C'est aussi que sa proclamation ne fait sens et n'a d'efficace que si elle est entendue et accomplie à son tour par ceux à qui elle s'adresse. La *captatio benevolentiae* cède devant la

nécessité de la foi. Dans l'expérience de la souciante partagée, une certaine *attentionnalité réciproque* et même *collective* – comprise comme orientation, tension vers ce qui affecte : l'état du chrétien qui est à la fois le même et l'autre – complète l'intentionnalité à travers laquelle les néo-chrétiens visent l'événement de la parousie. Cette attentionnalité fonde l'obligation de tous les croyants les uns envers les autres, et avant tout celle de l'Apôtre lui-même envers la communauté. Il prend sur lui l'entière responsabilité de son devenir qui se confond avec le sien propre. Il est conscient que, « si cela échoue, c'est à cause de *moi* » (GA60, 140). Sa souciante s'en trouve décuplée, sa foi aussi.

Heidegger mentionne l'« échec à Philippes » évoqué en 1 Th 2, 1 (GA60, 140). Colonie romaine, Philippes est la ville principale du district de Macédoine visité par Paul après Néapolis et avant Thessalonique lors du second périple missionnaire. D'après Ac 16, 16–40, l'Apôtre y sera particulièrement malmené et même emprisonné avant qu'un signe de la Providence ne prépare sa libération. Paul a fondé à Philippes une Église robuste et vaillante, qui connaîtra de beaux développements et de nombreuses péripéties après son passage, en sorte que la raison pour laquelle Heidegger parle d'un échec dans cette ville n'est pas claire. Sans doute doit-on traduire ici *Versagen* par « défaillance » et comprendre que Paul ne peut se satisfaire de ce qu'il a accompli, son inquiétude ne connaissant plus de limite en ce temps troublé. Mais, d'après nous, l'épisode de Philippes est avant tout invoqué pour faire la démonstration (1 Th 2, 2) que les épreuves subies à Philippes ne furent finalement pas un motif d'accablement mais la ressource d'un « courage nouveau » (GA60, 140)¹⁰⁴. Ce courage lui a permis de continuer son périple et d'arriver jusqu'aux Thessaloniens qui – selon 1 Th 2, 1 – eux n'ont plus ne l'ont pas accueillis « sans effet » (GA60, 140). Reste que le souvenir de cet accueil est pour l'Apôtre la source d'un apaisement qui n'est que partiel et même très limité. Son angoisse perdue et s'amplifie, car à l'approche de la fin, la responsabilité endossée l'écrase : notre vie tient à notre relation, « et c'est pourquoi je *ne* peux le *supporter*, je suis inquiet à votre sujet, car je ne sais point où vous et moi nous nous “tenons” – dans les *θλιψεῖν* –, et car le Tentateur est au travail ! » (GA60, 140).

Paul est manifestement à la limite de la rupture. Pour ainsi dire mort d'inquiétude, il veut mettre à jour sa relation aux Thessaloniens, savoir à quel point leur communauté est élevée sur l'axe du devenir, strictement parallèle à celui des tribulations. Autant de difficulté, autant d'authenticité. Mais en dépit du savoir de la foi, Paul n'est certain de rien. Pas plus du jour et de l'heure de la parousie que de l'influence que le Tentateur peut avoir sur des croyants déjà épuisés. Aussi, sans remettre en cause la profonde confiance qu'il a dans les Thessaloniens, il se refuse à prendre le risque de se taire et à laisser la communauté se débrouiller seule, de peur que ce choix ne les fasse tous chuter si près du but. Et il lui est donc vital de proclamer encore, « et cela d'autant plus que la décision est proche » (GA60, 140). À l'approche de la parousie, le « combat » – 1 Th 2, 2 : *πολλῶ ἀγῶνι* – est plus dur que jamais : proclamer devient une lutte de tous les instants (GA60, 140). Et l'objet

¹⁰⁴ Cette idée peut être rattachée à cet autre verset : « Je veux que vous le sachiez, frères : ce qui m'est arrivé a plutôt contribué au progrès de l'Évangile » (Ph 2, 12).

de cette lutte, c'est l'état *actuel* de la communauté. La contraction du temps s'accompagne d'une contraction de l'être qui débouche sur le désir toujours plus grand de Paul de rejoindre les siens : « Et je dois vous *voir* d'autant plus » que la fin est imminente ; « c'est-à-dire qu'il me faut vous avoir devant moi en chair et en os » (GA60, 140).

Heidegger glose encore 1 Th 3, 10 : « lorsque nous prions, nuit et jour, pour qu'il nous donné de voir revoir et de compléter ce qui manque à votre foi » ; mais cette fois, il isole tout particulièrement les termes « ἰδεῖν » et « καταρτίσαι » (GA60, 140). Nous avons déjà commenté le second. Quant au premier, contentons-nous de noter que l'éloignement physique n'implique pas que Paul ait perdu l'*accès* aux Thessaloniens. Celui-ci est maintenu en esprit par la foi et cultivé en pratique par la prière. L'*ἰδεῖν* n'implique donc pas que tout s'effondrerait si Paul ne devait pas revoir les Thessaloniens, mais qu'il lui faut les savoir remplis du savoir de la foi et, pour ce faire, retenir leur *attention* une dernière fois avant la parousie, *comme* s'il se trouvait encore en chair et en os (*leibhaft*) auprès d'eux. Dans cette situation diablement tendue, l'élément décisif est « toujours l'*ultime* : la parousie » (GA60, 140). Le « centre de la vie chrétienne » est le « problème eschatologique » (GA60, 104). Et le centre du problème eschatologique est la *question* de la parousie. La proclamation paulinienne annonce donc la παρουσία. La παρουσία « se tient, *menaçante*, à sa place » (GA60, 140). Heidegger demande alors : « Comment ce *tenir* se présente-t-il phénoménologiquement ? » (GA60, 140). Disons d'abord que, dans la vie chrétienne, le retour du Christ *menace* les croyants en un triple sens. Premièrement, il est censé se produire de manière imminente, comme lorsqu'on dit que l'orage menace. Deuxièmement, le mystère qui l'entoure encore donne aux Thessaloniens des motifs de craindre la forme sous laquelle il se manifestera. Troisièmement, les croyants sont littéralement mis en danger par ce retour.

En filigrane de l'ensemble des Épîtres, cette menace fait partie intégrante de ce que l'expérience de la parousie par anticipation impose ici-bas¹⁰⁵. Derrière elle ou en elle se *tient* une *alternative cruciale*, qui est la véritable « articulation de l'accomplissement » de ce vécu anticipé (GA60, 140). Les croyants peuvent aller, soit vers leur salut, soit vers leur perte. « Vie ↔ mort », schématise Heidegger (GA60, 140). Certes, il y a plusieurs façons de lire ce schème. Pensons à Ph 1, 21 : « Car pour moi, vivre c'est Christ, et mourir m'est un gain ». En réalité, ce qui importe est le signe « ↔ ». Il « se ramène phénoménologiquement à la souciante existentielle fondamentale » qui relie vie et mort dans une seule et même dynamique (GA60, 140). Telle qu'elle transparait dans la proclamation paulinienne, la souciante fondamentale n'est pas vulgaire anxiété quant au devenir des choses de ce monde, mais authentique inquiétude devant le bouleversement qui vient. Elle impose en particulier un commandement que Heidegger trouve en 1 Th 4, 8 : ne pas

¹⁰⁵ Cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, pp. 52–53

devenir « ἀθέτων τὸν θεόν », un rejetant Dieu (GA60, 140)¹⁰⁶. La formule contracte le verset suivant : « celui qui rejette ces instructions, ce n'est pas un homme qu'il rejette, c'est Dieu, lui qui vous donne son Esprit Saint » (1 Th 4, 8). Paul témoigne ici que « Dieu n'est pas une divinité théorique mais un Dieu qui parle et demande à être obéi [...] Ce Dieu est encore celui qui fournit aux croyant les moyens de vivre et de réaliser leur "consécration" : c'est le don de l'Esprit Saint »¹⁰⁷. Cette consécration, Paul l'appelle « ἁγιασμός » (GA60, 140). Heidegger néglige volontairement le contexte de la morale sexuelle dans lequel ce terme apparaît en 1 Th 4, 3. Il raccroche le v. 3a au v. 2 plutôt qu'aux vv. 3b.4.5¹⁰⁸. Ce faisant, il vise le sens eschatologique de l'ἁγιασμός qui peut se trouver en Rm 6, 22 ; 6, 19 ; 1 Co 1, 30 ; 2 Th 2, 13 et He 12, 14. La Sainteté est une « vocation », mais elle ne peut se produire effectivement qu'au terme de cette odyssee collective dramatique décrite maintenant depuis plusieurs pages.

VI. Les juifs touchés [Ad §§ 23–26 (III)]

[141] Il n'aura pas échappé au lecteur que les annexes aux §§ 23–26 accentuent la question de l'articulation entre monde propre et monde commun. C'est en tentant d'explorer toutes les facettes de ce dernier que Heidegger en vient à se pencher sur le cas spécial des juifs, qu'il est possible de situer aux marges de la *Mitwelt* proto-chrétienne. Le philosophe parle d'abord de l'« *opposition des juifs* », sous-entendu : à la proclamation paulinienne (GA60, 141). Dans le présent contexte, ce ne peut être qu'une allusion à 1 Th 2, 14–16 : « En effet, frères, vous avez imité les Églises de Dieu en Judée, dans le Christ Jésus, puisque vous aussi avez souffert, de vos propres

¹⁰⁶ Disons un mot sur la manière dont Heidegger retraduit la formule ἀθέτων τὸν θεόν : « ne pas mettre Dieu hors-circuit », *Gott nicht ausschalten* (GA60, p. 140). Cette traduction conduit à s'interroger sur la possibilité d'une critique implicite de Husserl qui, dans le § 58 des *Ideen I*, appelle à l'*Ausschaltung* de Dieu, du moins de sa transcendance. La raison de cette suspension est que Dieu s'annonce médiatement dans la conscience et ne peut donc prétendre éclairer le moi pur. Raisonement justifié dans la perspective d'une religion métaphysique ou d'une métaphysique religieuse renouvelée. Mais l'est-il encore du point de vue de la *religiosité vécue en première personne* qui est celle de Paul ? Dieu ne s'y annonce-t-il pas immédiatement dans la conscience ? Husserl objecterait que la Révélation médiatise cette donation. Mais ne peut-on pas envisager que la Révélation ne fasse qu'éclairer la pré-donation de Dieu dans la foi ? Dans ce cas, l'immanence serait sauve. J.-L. Marion va dans ce sens en parlant d'une « immanence plus radicale que la région-conscience » qui ne tomberait peut-être plus « sous le coup de la réduction » (*Étant donné*, p. 106 n. 1 et p. 336). Parce que le devenu-chrétien Paul se comprend toujours déjà lui-même avec Dieu, lui en Dieu et Dieu en lui, il est aussi impensable qu'impossible de mettre Dieu hors-circuit, à moins de se barrer l'accès au vécu de l'Apôtre.

¹⁰⁷ S. Légasse, *EPT*, pp. 228–229.

¹⁰⁸ Avec de Wette et Schmidt et contre Lünemann et Bornemann. Cf. P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], pp. 50–51, et W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], pp. 166–167.

compatriotes, ce qu’elles ont souffert de la part des Juifs ; eux qui ont tué le Seigneur Jésus et les prophètes, ils nous ont aussi persécutés, ils ne plaisent pas à Dieu et sont ennemis de tous les hommes, ils nous empêchent de prêcher aux païens pour les sauver, et mettent ainsi, en tout temps, le comble à leur péché. Mais la colère est tombée sur eux, à la fin»¹⁰⁹. Pour Heidegger, l’opposition des juifs doit être vue comme l’«indication que quelque chose de “nouveau”, de différent leur fait face, quelque chose auquel ils s’opposent. Cela touche quelque chose dans la vie facticielle des juifs et, plus généralement, des habitants de Thessalonique» (GA60, 141). L’opposition des juifs parlent donc en faveur de la spécificité et de la radicalité de la proclamation paulinienne. Les juifs s’opposent à Paul autant sinon plus que Paul s’oppose aux juifs. La responsabilité de l’hostilité régnant dans le monde commun n’est pas à imputer à l’Apôtre mais à ceux qui, d’après lui, cherchent à l’isoler et à l’abattre.

En mentionnant l’expression «πρὸς ἐκκληρώθησιν» (GA60, 141) qui, comme telle, ne se trouve ni dans le *corpus paulinum*, ni dans le NT, Heidegger fait peut être allusion à Ep 1, 11. Paul y insiste sur le fait que les juifs ne sont pas les seuls tirés au sort. Dans le cas présent, la proclamation vient «de» Dieu et s’adresse «à» tous ceux qui sont là, à Thessalonique, pour l’entendre (GA60, 141). Et si elle provoque l’opposition des juifs, c’est nécessairement qu’elle a jeté le doute en eux. Comment expliquer qu’ils s’en prennent à Paul et aux siens autrement que par le fait qu’ils se sentent menacés ? La proclamation paulinienne produit donc ses effets : elle crée de l’inquiétude, y compris chez ceux qui n’étaient pas censés en avoir, ou plutôt qui se pensaient imperméables à cette parole en vertu de leur préséance historique et religieuse appuyée sur leur statut exclusif d’élus. Qu’elle ait «retourné quelque chose en eux» montre qu’à défaut d’avoir pénétré le monde propre de tous les juifs non-christianisés et de tous les païens concernés, la proclamation a donc bien commencé d’accomplir son œuvre (GA60, 141). Elle a bousculé les certitudes de certains, en a convaincu d’autres. Et pour appuyer cet état de choses, Heidegger relève le terme «ἐπείσθησαν» (GA60, 141). Il ne se trouve qu’à deux reprises dans le NT.

La première en Ac 5, 39, lorsque le docteur de la loi Gamaliel, pour calmer le peuple de Jérusalem devant l’agitation provoquée par la prédication des Apôtres, déclare que si l’entreprise de ces gens «est de Dieu», alors il sera impossible de les faire disparaître. Gamaliel émet *de facto* la possibilité que la prédication puisse receler la vérité. Avec l’estime dont il jouit, il parvient d’ailleurs à convaincre le peuple du bienfondé de son raisonnement : «ils furent persuadés <ἐπείσθησαν>» (Ac 5, 39). Les juifs ne peuvent être convaincus par Gamaliel qu’en tant que celui-ci est partiellement convaincu par les Apôtres. C’est là l’exemple-type d’une situation où quelque chose s’est retourné. Et gageons que les uns et les autres ne sont pas convaincus par une simple déduction logique, encore moins par un banal calcul

¹⁰⁹ Pour l’exégèse actuelle : «Paul n’a cure de répéter les slogans antijuifs de l’Antiquité, même si par ses propos, il semble leur faire écho. Il lui importe essentiellement de stigmatiser les juifs pour leur opposition à l’œuvre de Dieu en faveur de l’humanité entière et, par le fait même, de chercher à nuire à “tous les hommes”» (S. Légasse, *EPT*, pp. 149–150).

d'intérêts, mais par l'être même des néo-chrétiens, dont le comment s'illustre dans leur comportement comme dans leur parole par une proclamation inlassable.

C'est encore le cas dans la seconde occurrence d'ἐπίσθησαν en Ac 17, 4. Celle-ci s'inscrit dans le contexte de l'arrivée de Paul à Thessalonique et de sa prédication à la synagogue. L'Apôtre affirme d'abord : « "le Messie, c'est ce Jésus que je vous annonce" » (Ac 17, 3b). Puis le rédacteur relate : « Certains des Juifs se laissèrent convaincre <ἐπίσθησαν> et furent gagnés par Paul et Silas, ainsi qu'une multitude de Grecs adoreurs de Dieu et bon de nombre de femmes de la haute société » (Ac 17, 4). Ce verset est sans nul doute celui qui conforte Heidegger dans l'idée selon laquelle cette persuasion est la pierre de touche du « monde commun à Thessalonique tel qu'il se présente à Paul » (GA60, 141). « Toutefois », ajoute-t-il, « cela n'est qu'un *moment* ; il n'est pas encore déterminé (*eschatologiquement*) ; dans ce contexte précis, le monde commun ne l'est pas davantage que la relation fondamentale de *Paul* au monde commun » (GA60, 141). Que devons-nous comprendre ? Peut-être que l'efficace eschatologique de la proclamation demande plus d'engagement encore, qu'elle requiert que les individus soient déjà avancés relativement loin sur le chemin de la foi chrétienne. Convaincre et réorienter la foi est une chose, c'est l'étincelle ; rediriger l'espérance en est une autre. Elle ne nécessite pas seulement de croire mais d'investir et d'animer le site pré-eschatologique recrée par la Révélation christique en vivant les épreuves qui le structurent et le remplissent dans le souci de son soi comme dans celui de son prochain, lesquels sont amenés à ne faire qu'un.

VII. Les néo-chrétiens eux-mêmes [Ad §§ 23–26 (III)]

[141] Comment Paul et la communauté sont-ils liés par et dans un monde commun ? Nous avons déjà esquissé la réponse à cette question. Contentons-nous ici de citer un terme-clé : ἀδελφοί. Quoiqu'omniprésent dans les Épîtres, sa portée herméneutique est trop souvent sous-évaluée. Paul et les Thessaloniens sont des *frères* les uns pour les autres. Mais encore ? L'investigation du monde commun doit mettre au jour : 1) Comment les Thessaloniens eux-mêmes font l'expérience de leur « "être-là" *pour* Paul », et inversement : 2) Comment cette relation s'accomplit du côté de Paul, c'est-à-dire comment le « retournement » engendré par sa proclamation a propulsé cette relation (GA60, 141). Il ne suffit donc pas que les Thessaloniens se présentent comme les vis-à-vis de Paul pour qu'il y ait un monde commun. En faire ceux qui font l'objet de la mission et qui accueillent la proclamation ne les distingue pas encore assez des autres. Il faut également que Paul lui-même ne les considère plus seulement comme un public, comme une somme d'individus auxquels il s'adresse, mais les reconnaisse comme des « frères » au sens d'une partie de son « être » (GA60, 141).

Le monde commun est véritablement là dès lors que trois conditions, dont le pivot est l'« incessance », restituée dans l'Épître à travers le terme « ἀδιαλείπτως », sont réunies (GA60, 141). D'abord, Paul doit porter les Thessaloniens en lui, ils

doivent habiter *sans cesse* ses prières et son souvenir (1 Th 1, 2). Ensuite, les Thessaloniens doivent pareillement prier *sans cesse* pour lui et l'avoir en eux (1 Th 5, 17). Enfin, Paul et les Thessaloniens doivent sceller leur union en rendant grâce ensemble et *sans cesse* à Dieu de leur avoir donné de bâtir cette profonde et solide communauté (1 Th 2, 13). Que l'incessance se présente comme le ciment de la *Mitwelt* ainsi créée n'a rien d'étonnant. Penser ἀδιαλείπτως les uns aux autres et vivre ἀδιαλείπτως les uns pour les autres signifie marcher groupés vers la parousie. L'union fait véritablement la force. La réalisation de la promesse faite aux croyants dépend de leur capacité à se porter mutuellement jusqu'à la fin. «L'urgence de leur progression s'impose en permanence en tant que le temps presse eschatologiquement» parlant (GA60, 141). Ce temps se contracte, le Jour est proche et les conditions sont dures : tenir requiert de mutualiser les moyens. Le monde commun s'articule ainsi «à travers la vocation» et la «foi» (GA60, 141). Et il convient de préciser immédiatement que le «sens fondamental» de cette vocation et de cette foi est «eschatologique», au sens où l'expérience qui se déploie dans le monde commun est celle d'une perception commune de la phénoménalité religieuse qui fait progresser Paul et les Thessaloniens sur le chemin les conduisant tout droit à la fin des temps qui, elle-même, s'avance vers eux à grands pas (GA60, 141).

Pour éclairer cette différence, soit le fait que la réunion des uns et des autres n'est pas le résultat d'un rapprochement naturel et ne vise pas la construction ou la consolidation d'une structure sociale durable, Heidegger revient sur l'importance de la rupture qu'entraîne la proclamation : «Auparavant, ils étaient des païens, et non un maillon dans une connexion signifiante», car il n'existait pas encore de monde commun à strictement parler (GA60, 141–142). Les individus n'accomplissaient encore rien ensemble, ni pour leur devenir propre, ni pour leur devenir commun. Auparavant, il n'y avait donc qu'une somme d'individualités, à peine capables de se regrouper autour d'une «finalité pratique "terrestre"» (GA60, 142). Par rapport à ce type de rapport, Paul inaugure une nouvelle ère. En ouvrant son monde propre aux autres en général et à tous ceux qui n'ont pas vu en particulier, il réforme ou reforme un monde commun au sein duquel tous sont *appelés* à croire ce que l'Apôtre communique en vertu de son existence propre dévouée à sa mission. Ainsi, c'est d'abord Paul qui est «venu» aux Thessaloniens (GA60, 142). Il a fait le premier pas en communiquant la proclamation. C'est désormais aux Thessaloniens de décider s'ils le suivent. L'Apôtre met tout ce qui est en son pouvoir pour provoquer leur adhésion, mais une partie de la décision demeure entre leurs mains. Ils doivent ressentir dans leur être même cette nécessité de la foi qui meut Paul et le pousse à proclamer.

Heidegger réaffirme le caractère crucial de cette relation interactive, inter-expérientielle, inter-empathique. Il se rattache ici à l'épisode du «retour de Timothée» relaté en 1 Th 3, 6–7 et voit dans ces versets l'«expérience qui motive l'écriture de l'Épître aux Thessaloniens» et en constitue, selon la terminologie exégétique consacrée, le «motif fondamental» ou l'«occasion», *Veranlassung* (GA60, 142). Ce disant, il se révèle très proche de R. A. Lipsius. Celui-ci, nous l'avons dit, conteste les thèses de Baur qui, à ses yeux, n'a pas assez prêté attention à la situation historique de 1 Th. Il entend remédier à cette lacune en montrant que

le motif de sa rédaction réside avant tout dans une volonté d'approfondir et de consolider le lien de Paul à la communauté. L'essentiel tiendrait donc dans la « relation personnelle de Paul aux Thessaloniens » qu'il s'agirait de vivifier et de densifier¹¹⁰.

Tel serait le « but principal » (*Hauptzweck*) de l'Épître, que Lipsius localise en 1 Th 3, 1–10, passage dont le récit du retour de Timothée forme justement le cœur¹¹¹. Holtzmann soutient lui aussi que le motif de l'écriture de 1 Th a trait à la volonté paulinienne de resserrer les liens à l'approche du Royaume messianique¹¹². Et il ajoute que, si Paul écrit, c'est que les bonnes nouvelles rapportées par Timothée n'ont pas suffi à le rassurer¹¹³. L'écriture serait ainsi le moyen trouvé par l'Apôtre afin d'organiser le monde commun, c'est-à-dire d'aménager l'espace au sein duquel Paul et les Thessaloniens peuvent *communier*, partager l'expérience de l'attente angoissée de la parousie et se soutenir mutuellement dans la foi. Cette interprétation se voit confirmée par le retour de Heidegger vers 1 Th 1, 5 (GA60, 142). Une formule, qu'il réarrange pour l'occasion, retient son attention : « ἐγενήθη τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὑμᾶς » (GA60, 142). D'après Bornemann, il y a deux conditions dans cette action. En amont, le travail de la proclamation paulinienne (v. 5). En aval, la réception des Thessaloniens (v. 6). Il souligne par ailleurs que l'aspect *décisif* est l'Évangile dans sa pénétration. Cette dernière se mesure à l'aune du verbe ἐγενήθη. Il irradie sur l'ἐγενήθημεν du même v. 5 et l'ἐγενήθητε du v. 6 – les trois termes étant *aufgehoben* dans le γενέσθαι du v. 7¹¹⁴. Heidegger est plus radical, traduisant ἐγενήθη par *Hereinbrechen*, terme qui résonne d'un « s'abattre », d'un « fondre sur », et non pas seulement d'un « arriver » (GA60, 142). C'est que la proclamation n'est pas seulement parole d'homme mais Parole de Dieu.

Pour le philosophe, l'Apôtre et les Thessaloniens « se tiennent » ainsi « dans une histoire » qui les dépasse, et « dont le sens tout entier, conformément à son accomplissement, est co-donné avec eux », qui sont « (eschatologiquement) élus » (GA60, 142). Il ne veut pas minorer le rôle des croyants au profit de celui de la grâce, dont ils ne seraient que les outils animés. Au contraire. Il montre que la puissance de l'Esprit qui les fait se rencontrer leur ouvre au sein de la vie facticielle un monde commun où de « nouveaux accomplissements » pourront faire « irruption » (GA60, 142). Il doute d'ailleurs que tous puissent revivre un moment capable de rivaliser en intensité et en authenticité avec la « rencontre » qui fonde littéralement leur existence nouvelle (GA60, 142). Il serait possible de lui objecter que, d'après les Écritures, le jour de la parousie aura des effets aussi puissants sinon plus. Accordons-lui cependant que personne ne peut savoir ce qui adviendra de la facticité chrétienne à ce moment précis.

¹¹⁰R. A. Lipsius, « Über Zweck und Veranlassung des ersten Thessalonicherbrief », *Theologische Studien und Kritiken*, 4, 1854, p. 908.

¹¹¹*Ibid.*, p. 920. Lipsius précise (p. 923) que le motif eschatologique cristallise cette densification.

¹¹²H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament* [1885], p. 228.

¹¹³*Ibid.*, p. 227.

¹¹⁴W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1885], pp. 57–58.

VIII. *Autant de difficulté, autant d'authenticité [Ad §§ 23–26 (IV)]*

^[142] La quatrième annexe part de la formule précise : « *Εἰς ὑμᾶς εὐαγγέλιον ἐγενήθη* » (GA60, 142). Cette formule laisse d'abord penser que Heidegger réassemble encore autrement 1 Th 1, 5a, qui vient juste d'être cité et discuté. Mais l'ordre des termes indique qu'il veut cette fois accentuer autre chose : non plus comment l'Évangile est venu, mais à *qui* il est venu. En fait, *Εἰς ὑμᾶς εὐαγγέλιον ἐγενήθη* doit vouloir dire non seulement : l'Évangile est venu à vous, mais aussi : l'Évangile est *devenu* pour vous, il s'est mis à signifier *car vous avez été appelés*. La donation en partage de l'Évangile n'est effective et donc significative que dans la mesure où les Thessaloniens sont « *κληθέντες* » (GA60, 142). En réalité, le choix n'est pas vraiment, puisqu'il s'agit d'une élection prononcée pour ainsi dire unilatéralement. La traduction de *κληθέντος* par être-convoqué en Ac 24, 2 le dit bien. Le convoqué l'est par une autorité qui sait mieux que lui pourquoi il est visé. Mais la convocation est aussi ce qui amène un homme à se rendre auprès d'une autorité ou de ses représentants pour se justifier. Dans une telle situation, l'ambiance est lourde et la tension règne. C'est le cas chez les Thessaloniens, jetés dans cette *Stimmung* terrible qu'est l'« affliction » (*Drangsal*) (GA60, 142). Ceux à qui l'Évangile est venu ne sont pas seulement appelés mais « harcelés » par les tribulations (GA60, 142). N'est-ce pas au fond ce que dit 1 Co 7, 22 ? Le Seigneur est partout où l'appelé se tourne. Il n'est aucune possibilité de fuir ou de se cacher. Je ne peux rester que ce que je suis – devenu. Idem en Ac 24, 2. Paul ne peut échapper à sa convocation devant Tertullus. Elle résulte de sa convocation par Dieu et n'est qu'une tribulation parmi d'autres. Chacune d'entre elles est imputable à son élection. Le choix de l'Apôtre est ici d'accepter ces épreuves et de les vivre pleinement. Lui et les siens se montrent prêts à donner leur vie (1 Th 2, 8). Ce choix s'avère payant, car en acceptant le kérygme et surtout les devoirs qu'il impose, il est, comme tous ceux qui prennent la même décision, gratifié du savoir intime de la foi. Si les appelés sont persécutés, en proie aux pires épreuves, ils ont en compensation le fait de « savoir continuellement » ce qu'il en est de la situation (GA60, 142). Bien sûr, ils ne voient ni ne savent pas tout. Ils comprennent pourtant ce qui est attendu d'eux et qui pourra les sauver à la fin. Il n'est cependant pas question d'un simple échange de bons procédés. Paul ne conditionne pas l'acceptation du kérygme à sa délivrance ou à un quelconque autre bien futur. Il sait intuitivement que l'appel est incontestable et peut le sauver. Heidegger ne fait donc pas du savoir en question une gnose atemporelle dont Paul aurait découvert le secret accidentellement. Il s'en défend clairement en expliquant que le savoir est « donné avec une position historique fondamentale » (GA60, 142).

Mais de quelle position s'agit-il exactement ? Le philosophe ne donne que deux indices. Le premier : elle a trait à la « *παρουσία* » – le terme est donné sans autre explication. Le second : elle est manifeste en « 3, 2 » (GA60, 142). Quelle Épître ? La logique voudrait qu'il s'agisse de 1 Th 3, 2 : « et nous avons envoyé Timothée, notre frère, le collaborateur de Dieu dans la prédication de l'Évangile, pour vous

affermer et vous encourager dans votre foi ». Cela fait sens. La mention de Timothée – de son envoi auprès des Thessaloniens – est une donnée historique qui enracine la venue de l'Évangile et sa prédication dans une situation concrète. Les exégètes l'ont assez souligné, souvent aux dépens d'une compréhension plus sensée du verset¹¹⁵. Pour Heidegger cependant, les fondements historiques de la situation ne doivent être mis en valeur qu'à titre préventif. Ce geste empêche d'interpréter la parole de Paul comme relevant d'une *philosophia perennis*. Il faut néanmoins se garder de tomber dans l'écueil inverse, qui consisterait à historiciser la situation à outrance au point d'en anéantir le sens propre. C'est notamment ce qui justifie la réitération de la centralité de la parousie : elle teinte de son événementialité l'historicité de la situation. D'ailleurs, dans le verset discuté, la parousie est pour ainsi dire pré-comprise. Timothée est envoyé pour encourager les Thessaloniens dans leur foi *en vue de la parousie*.

L'écriture d'une Épître est ici analysée par Heidegger comme un moyen de redoubler cet envoi ; ce qui est d'autant plus nécessaire que depuis le passage de Timothée, la seconde venue du Christ s'est encore rapprochée (GA60, 142). Ainsi s'entend l'appel à 1 Th 4, 10 : « *πρὸς προόδον μᾶλλον* », « progresser davantage » ou « abonder toujours plus » (GA60, 142). Deux traductions à maintenir, car la formule sous-tend que deux logiques complémentaires sont à l'œuvre. Celle du progrès dans la foi et, comme en miroir, celle de l'abondance d'après laquelle l'intensification de la vie intérieure donne lieu à autant de bienfaits que de blessures. Cette duplicité est déjà perceptible en 1 Th 4, 1. Paul exhorte les Thessaloniens à réaliser de nouveaux progrès en adoptant ce comportement – dont l'Apôtre dit qu'il plaît à Dieu – *en dépit* de leur situation difficile. Cette duplicité prédomine également ailleurs dans le corpus paulinien. Par exemple en 2 Co 1, 5 « De même, en effet, que les souffrances du Christ abondent <πρὸς περισσεύει> pour nous, de même, par le Christ, abonde <πρὸς περισσεύει> aussi notre consolation »¹¹⁶. Plus le chrétien est en Christ, plus il souffre *et* plus il est consolé. Progresser dans sa vie religieuse, ou vivre toujours plus (authentiquement) en Christ, c'est l'assurance de voir affluer très exactement autant de joies que de peines.

Si la double logique du progrès et de l'abondance repose incontestablement sur l'équilibre des joies et des peines, Heidegger soutient que « l'élément décisif » de ce schéma demeure la « souciance croissante » (GA60, 142). C'est délibérément qu'il maintient la joie dans une relative obscurité. La souciance reste le tenseur le plus efficace de la vie religieuse. Elle seule est capable d'engendrer la religiosité accrue dont les néo-chrétiens ont besoin. Elle seule peut générer ce lien si spécial et si nécessaire entre les croyants à l'approche de la parousie. Que dire de ce lien ? Quatre versets permettent de s'en faire une idée. Ils mettent en scène l'intersubjectivité singulière que le vécu de la souciance rend possible : 1 Th 2, 11 : « Et vous le savez :

¹¹⁵ Par exemple W. Lueken, « Der erste Brief an die Thessalonicher » [1907], p. 11.

¹¹⁶ La même analyse vaut pour 2 Co 8, 2 : « Au milieu des multiples détresses <θλίψεως> qui les ont éprouvées, leur joie surabondante <περισσεια τῆς χαρᾶς> et leur pauvreté extrême ont surabondé <ἐπερίσσευσεν> en trésors de libéralité ». Voir également 2 Co 4, 15 ; 8, 7 ; 9, 8 ; 10, 15–16 ; Rm 5, 17 ; 9, 13 ; Ph 1, 9 ; 1, 26.

traitant chacun de vous comme un père ses enfants» ; 1 Th 5, 11 : «C'est pourquoi, réconfortez-vous mutuellement et édifiez-vous l'un l'autre, comme vous le faites déjà» ; 1 Th 5, 14 : «Nous vous y exhortons, frères : reprenez ceux qui vivent de manière désordonnée, donnez du courage à ceux qui en ont peu ; soutenez les faibles, soyez patients envers tous» ; et 1 Th 5, 15 : «Prenez garde que personne ne rende le mal pour le mal, mais recherchez toujours le bien entre vous et à l'égard de tous» (GA60, 142). En dépit de son caractère multiforme, une structure récurrente et même «omniprésente» se laisse repérée sans peine (GA60, 142). Heidegger la nomme structure du l'«Eux comme “chacun en particulier”» (*Sie als <jeder einzelne>*), où le *als* est à la fois *comme* – «l'un-comme-l'autre» – et *pour* – «l'un-pour-l'autre» (GA60, 142). Cette structure semble très formelle. Son titre n'est pourtant qu'une traduction possible de «*παρακαλεῖν ἀλλήλους*» (1 Th 5, 11), action que présupposent pareillement les autres versets cités (GA60, 142). C'est effectivement la même détermination qui se retrouve dans : ἀλλήλους en 1 Th 5, 11 et 5, 15 ; ἕνα ἑκαστον ὑμῶν ὡς πατήρ τέκνα ἑαυτοῦ en 1 Th 2, 11 ; et πρὸς πάντας en 1 Th 5, 14. Ainsi, παρακαλεῖτε ἀλλήλους ne veut pas dire : apitoyez-vous ensemble, mais bien plutôt : *encouragez-vous les uns les autres dans votre foi*, ne vous laissez pas aspirer dans la misère de votre condition, faites de la souciance croissante une force. Cette force est certes collective et même décuplée par le rassemblement. Elle n'en prend pas moins son départ dans la vie individuelle de chacun en particulier : *jeder einzelne* (GA60, 142). La religiosité s'origine dans une vie facticielle individuelle qui se nourrit des aventures intérieures de la foi. Clairement ouverte sur les autres et sur le monde, cette vie a néanmoins le pouvoir de s'auto-générer – pour autant qu'elle se reconnaisse héritière du don originel de la grâce et s'en sente redevable. Heidegger joue du «*παρακαλεῖν*» qui porte le «*ἀλλήλους*» (GA60, 142). Il tire la paraclèse du côté de la proclamation, lisant 1 Th 5, 11 depuis 1 Co 2, 4 et 2 Co 12, 8, plutôt que de la consolation. Cette lecture n'a rien d'illégitime. L'hortatif justifie pleinement l'accentuation de la souciance.

IX. De la genèse historique de la vie proto-chrétienne [Ad §§ 23–26 (IV)]

[142] Profondément ancrées dans le texte paulinien, les remarques précédentes exigent d'être retraduites dans le langage de la phénoménologie herméneutique. Cela revient d'abord à dire que la «vie facticielle» proto-chrétienne «a émergé d'une genèse et qu'elle est devenue (s'est accomplie) historique en un sens tout à fait particulier» (GA60, 142). Ce qui est appelé ici genèse – *Genesis* – n'est rien d'autre que *l'histoire d'avant l'histoire*. Celle-ci n'est rien d'autre que *l'historique*. L'historique n'est rien d'autre que ce qui *fonde* l'historicité de la proclamation. Et la proclamation n'est rien d'autre que *l'histoire d'avant l'histoire* du christianisme au sens où on l'entend couramment. Cette genèse a donc bien l'acception de *γένεσις*, source de vie, qui a donné le *γενέσθαι* de l'Évangile, la proclamation. Derrière ce procès se tient l'événement de la grâce, sa condition de possibilité et sa force

motrice. C'est lui qui fait de l'historicité de *cette* vie facticielle proto-chrétienne une historicité à ce point différente de l'historicité de la vie quotidienne. *Cette* vie ne se contente pas de devenir. Elle n'est pas comme celle qui se laisse portée ou emportée par le courant des choses ordinaires. Elle *s'accomplit*. C'est une tendance lourde au sein du monde de la vie. Sa particularité réside ainsi dans la manière dont elle naît, dont elle est générée, et dans la façon dont elle s'historicise – en s'accomplissant, et en cela seulement. C'est là son « *caractère fondamental* », *Grundcharakter* (GA60, 142). Celui-ci possède un versant prohibitif. Il interdit que la vie facticielle soit sujette à ou objet d'une quelconque « relation purement représentationnelle » (GA60, 142). Qu'est-ce à dire ? Que dans cette vie, il n'y a aucune distance de soi à soi, aucune représentation objective de ce qui est vécu. Il est ici question d'une histoire et d'une genèse *se faisant*. Elles ne se dédoublent pas. Elles ne s'élèvent pas au-dessus d'elles-mêmes afin de se penser spéculativement, par exemple au plan du concept. Cette vie et ce monde de la vie ne recèlent que des relations pratiques, performatives ou accomplissantes, lesquelles forment un réseau dont le siège n'est autre que le phénomène de la proclamation.

À ce titre, il est impensable et même impossible que ces relations soient « principalement dénuées de toute souciance » (GA60, 142). Tout ce qui se produit dans le réseau – ou situation – qu'elles forment devient immédiatement préoccupant, car tout engage le tout de la vie et sa survie. Pour Heidegger, il en résulte que le « venir et le rencontrer ne sont rien de périphériques » (GA60, 142). Que désigne-t-on par là ? Le venir (*Kommen*) fait référence au mode de donation de la proclamation originelle – la révélation (*Offenbarung*). Quant au rencontrer (*Begegnen*), c'est manifestement le mode sur lequel l'individu entre en contact avec cette révélation.

D'après P. Stagi, l'accent mis sur le venir et le rencontrer vise à démontrer que « Paul n'est pas seulement une éminente personnalité, mais qu'il *se tient* dans une histoire et *prend originellement part à cette histoire*. Paul n'est pas simplement le fondateur d'une histoire, ainsi que le postule Harnack, qui interprète encore la figure du Paul comme celle de l'inventeur du christianisme en tant que mouvement historique de la foi ; il *se tient* dans l'histoire du christianisme primitif, non pas seulement en tant que père fondateur du mouvement, mais en tant que partenaire co-déterminant continuellement la communauté et ce en quoi elle croit »¹¹⁷. La brève comparaison avec Harnack est éclairante à plus d'un titre. Elle confirme notamment que la vie facticielle proto-chrétienne a le *caractère de fondement* – autre traduction de *Grundcharakter* – historique (GA60, 142). Elle l'a au sens où elle fonde le mouvement de l'histoire avant de fonder l'histoire d'un mouvement. Par ailleurs, en précisant que Harnack travaille à partir de la *figure* de Paul, la comparaison éclaire à merveille l'argument heideggérien d'après lequel le caractère fondamental est non-représentationnel. Le Paul authentique, c'est Paul lui-même, et non telle ou telle représentation, forcément infidèle à ce qu'il était. L'Apôtre n'est ce qu'il est qu'en vertu de la genèse qui est la sienne, genèse renvoyant invariablement à la venue de la proclamation ainsi qu'à la rencontre avec celle-ci.

¹¹⁷P. Stagi, *Der faktische Gott*, pp. 152–153.

Retour, donc, au point d'Archimède : le « phénomène de la proclamation » compris comme « *centre motivationnel de l'accomplissement* » (GA60, 142). Et pour cause : si le venir et la rencontre de la proclamation ne sont pas à la périphérie, ils sont forcément au centre, où ils servent comme déterminants principaux de l'accomplissement de la vie facticielle proto-chrétienne. Ce centre est à la fois partout et nulle part. Partout car on ne peut faire un pas sans qu'il nous affecte ; nulle part car il n'est pas localisable en un point fixe mais se transporte d'individu en individu. Cette migration incessante illustre l'idée selon laquelle la « genèse » des Thessaloniens « est en même temps celle de Paul et se tient en elle » ; en sorte que « lui et eux appartiennent » à cette unique *Genesis* et que l'Apôtre « se tient désormais avec eux dans leur destin en un sens tout à fait spécifique » (GA60, 143). Cette analyse se fonde sur 1 Th 3, 10 : « lorsque nous prions nuit et jour, avec insistance, pour qu'il nous soit donné de vous revoir et de compléter ce qui manque à votre foi » (GA60, 143). Le philosophe est interpellé par la particule *καί* qui apparaît à deux reprises dans le verset. À l'interdépendance de la nuit *et* du jour, *νυκτός και ἡμέρας*, répond l'interdépendance du visage des êtres *et* de leur foi. Cette interdépendance est signifiée par un verbe précis du verset que Heidegger prend soin d'isoler : « *καταρτίσται* », « compléter ».

Paul et les Thessaloniens se complètent comme les deux parties d'un seul et même être. Citons 1 Co 1, 10 à l'appui : « [...] soyez bien unis dans un même esprit et dans une même pensée ». Le terme utilisé pour exprimer l'union est *κατηρητισμένοι*, *faisant un tout*. Paul et les Thessaloniens se complètent dans la logique de progrès déjà pointée. En témoigne le fait que *καταρτίσται* veut aussi dire « perfectionner ». Ainsi en 2 Co 13, 9b : « Voilà le but de nos prières : votre perfectionnement <*κατάρτισιν*> ». Enfin, le même terme, en Ep 4, 12, dit l'accomplissement : « [...] afin de mettre les saints en état d'accomplir <*καταρτισμόν*> le ministère pour bâtir le corps du Christ ». Le progrès n'est pas erratique, mais orienté vers le renforcement du lien signifiant entre les êtres reformant le *corpus christi*.

X. De l'εἴσοδος à la παρουσία [Ad §§ 23–26 (IV)]

[143] La connexion entre Paul et les Thessaloniens est donc soulignée de plus belle : il leur est « lié par sa condition d'Apôtre » ; « ils s'en sont remis à lui, et cela dans ce temps » (GA60, 143). C'est l'occasion de reparler du terme « εἴσοδος » examiné brièvement au § 25. La référence était alors à 1 Th 2, 1. Heidegger retraduisait : « Vous-mêmes le savez, frères, ce n'est pas en vain que nous sommes *entrés en vous* » ; afin de marquer à quel point l'histoire de l'Apôtre et celle des Thessaloniens est une. Le présent retour sur εἴσοδος vise à consolider cette lecture. Quels éléments nouveaux avons-nous ? Premièrement une mention énigmatique d'Aristote derrière le terme εἴσοδος (GA60, 143). Il est probable que Heidegger cite le Stagirite dans l'intention de montrer à quel point l'Apôtre s'en éloigne. Chez le premier, εἴσοδος possède d'abord un sens *physique*. Ainsi dans le *Traité des parties des animaux* (643a), où une section sur la respiration fait mention de l'« entrée <*εἴσοδος*>

et de la sortie» de l'air¹¹⁸. Même à pousser l'imagination très loin, il n'y a rien de commun entre cet usage du terme et celui que Paul en fait. C'est peut-être moins évident si l'on prend εἴσοδος dans son acception *poétique*. Dans le lexique du théâtre grec ancien, il est un terme technique désignant l'entrée en fanfare dans une comédie. L'entrée de Paul chez les Thessaloniens peut-elle être qualifiée d'entrée théâtrale ? Peut-être bien. L'Apôtre n'a pourtant rien d'un acteur. Il ne joue pas un rôle de composition mais se montre tel qu'il est. Son monde n'a rien d'une scène factice, destinée à disparaître après la représentation. D'ailleurs, nous venons de voir qu'il n'y avait pas, dans cette existence, de représentation. À l'exact inverse, ce monde est la scène facticielle d'une venue et d'une rencontre bien réelle avec la proclamation.

Cette nouvelle mention d'εἴσοδος bénéficie en même temps de supports plus positifs puisés dans 1 Th. Sont d'abord concernés 1 Th 1, 5 et 9 (GA60, 143)¹¹⁹. Déjà cité plusieurs fois, 1 Th 1, 5 corrobore l'hypothèse selon laquelle Heidegger a envisagé d'opposer l'εἴσοδος paulinienne à l'εἴσοδος théâtrale-aristotélicienne. Dire que la proclamation ne fut pas que discours, c'est dire qu'elle s'oppose à ce verbiage divertissant que proclament les comédiens. Et dire qu'elle fut puissance, c'est dire qu'elle s'est présentée comme présence réelle (παρουσία) et *accomplissement* ou *plénitude* (πληροφορία), comme un événement concret ne visant pas à donner le change mais à faire la différence. Heidegger s'appuie donc aussi sur 1 Th 1, 9 : «Car chacun raconte, en parlant de nous, quelle fut notre entrée <εἴσοδον> chez vous, et comment vous vous êtes tournés vers Dieu en vous détournant des idoles, pour servir le Dieu véritable et vivant». Paul et les siens se sont présentés aux Thessaloniens afin de proclamer l'Évangile et d'appeler au service du Dieu vivant. En se présentant à eux ou en entrant *chez* eux, ils sont en réalité entrés *en* eux. «Quelle fut notre entrée en vous» : chacun raconte, tout le monde en parle. C'est dire s'il s'est agi d'un *événement*. Heidegger est ici proche du commentaire de Schmidt qui, contrairement à Weiszäcker, soutient que l'εἴσοδος ne sert pas seulement à désigner le fait de l'entrée de Paul chez les Thessaloniens mais, plus fondamentalement, le «comment» de son entrée¹²⁰. La même idée se retrouve dans la péricope 1 Th 2, 1–12 (GA60, 143). D'après 1 Th 2, 1, l'entrée de Paul «n'a pas été vaine». Elle a donc eu les effets escomptés. C'est bien l'histoire de cette efficacité qui est relatée, justifiée et magnifiée en 1 Th 2, 1–12¹²¹.

Heidegger mentionne enfin 1 Th 2, 17 *sq.*¹²² : «Pour nous, frères, séparés de vous pour un temps, loin des yeux mais non du cœur, nous avons redoublé d'efforts pour aller vous voir, car nous en avons un vif désir. C'est pourquoi que nous avons voulu

¹¹⁸ Cf. encore *Traité de l'histoire des animaux* : 578b22 ; 611a22 ; 613a1 ; 623b32 ; 625b3 ; 626a31.

¹¹⁹ Et non comme 1 Th 5, 9 comme le notent les éditeurs.

¹²⁰ P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 24, *contra* Weiszäcker/Luther (εἴσοδος = *Eingang*).

¹²¹ Depuis les insultes subies à Philippe (2, 2), jusqu'au Royaume et sa gloire (2, 12), en passant par l'annonce de l'Évangile à travers bien des luttes (2, 2), la droiture constante du comportement (2, 3–7. 10), la préparation au sacrifice (2, 8.11) et le travail incessant (2, 9).

¹²² Et non 1 Th 3, 17 *sq.* comme le notent les éditeurs. Corriger également Greisch : 3, 11 *sq.*

nous rendre chez vous – moi-même, Paul, à plusieurs reprises – et Satan nous en a empêchés. En effet, quelle est notre espérance, notre joie, l'orgueil qui sera notre couronne en présence de notre Seigneur, lors de sa venue sinon vous ? Oui, c'est vous qui êtes notre gloire et notre joie » (vv. 17–20). Il commente laconiquement : Paul et ses compagnons sont « certes séparés d'eux, mais par un éloignement charnel, non du cœur » (GA60, 143). Il s'agit d'accentuer la dimension pathique de la situation, c'est-à-dire le fait que la séparation fut brutale et contre-nature.

Paul et les Thessaloniens sont dans une relation fusionnelle : c'est une évidence qu'ils se reverront. La séparation est temporaire. En attendant, il reste la solide union des cœurs. Toutefois, il n'est pas question de planifier quoi que ce soit. L'Épître a justement pour fonction d'enseigner aux Thessaloniens à endurer les tribulations, dont l'absence physique de Paul à leurs côtés fait partie intégrante¹²³. Heidegger souligne dans la foulée que, si Paul sait les Thessaloniens capables de saisir son discours, c'est que la proximité cardiaque repose sur l'espérance, dernier rempart contre le tourbillon qui menace de tout emporter (GA60, 143). Aussi l'Apôtre est-il conscient que l'*unité* est probablement le moment « ultime » de « son existence » (GA60, 143). C'est pourquoi notre philosophe insiste sur l'articulation assurée par l'expression « καὶ ὑμεῖς », « vous aussi », entre « ἐλπίς » et « παρουσία » en 1 Th 2, 19 : les Thessaloniens participent pleinement de la réalisation du plan du salut (GA60, 143). La « joie devant Dieu » (χαρᾶ [...] ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ) mentionnée en 1 Th 3, 9 s'éclaire ainsi par le fait que la synergie réalisée est la meilleure opération possible dans l'optique eschatologique qui est la leur (GA60, 143). Ils deviennent comme un seul être, en marche vers la fin.

En raccordant ces différents éléments, il est possible de se prononcer plus avant quant à la « motivation de la rédaction de l'Épître », sous-entendu 1 Th (GA60, 143). Quoiqu'elle soit assez nette pour les coutumiers du domaine, Heidegger réaffirme la différence entre son questionnement et celui des exégètes qui interrogent traditionnellement le motif ou l'occasion (*Veranlassung*) des textes bibliques. Pour autant, il n'entend pas trouver ce qu'il cherche ailleurs que dans le texte même. Il commence par pointer de nouveau l'état combatif l'Apôtre. Ce dernier est « en lutte contre la vie » en ce sens précis qu'il se débat avec sa vie extérieure pour gagner, maintenir et développer sa vie intérieure (GA60, 143). Ce combat doit nous assurer que l'écriture de l'Épître « a dans sa vie une signification décisive » (GA60, 143). Elle n'est pas le fait d'une « humeur fortuite », d'un « divertissement », voire d'un hypothétique « plaisir » d'écrire ; pas plus qu'elle n'est la marque d'une quelconque « amabilité » ou inversement d'un quelconque « intérêt égoïste » (GA60, 143). Elle relève exclusivement de la « nécessité de son existence apostolique » (GA60, 143). Le motif authentique de la rédaction de l'Épître s'insère rigoureusement dans cette nécessité pour une raison qu'illustre bien 1 Th 2, 18 : « [...] nous avons voulu nous rendre chez vous – moi-même, Paul, à plusieurs reprises – et Satan nous en a empêchés » (GA60, 143).

¹²³ Sur ce point, Heidegger s'accorde avec Schmidt, qui approuve lui-même l'exégèse de Lünemann. Cf. P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 38, vers le *Kritisch-exegetisches Handbuch über die Briefe an die Thessalonicher* (c.1878) de Lünemann.

Ceci ne fait pas de l'écriture de l'Épître un événement circonstanciel dont il eût été possible, en définitive, de faire l'économie. Cette lettre *devait* être écrite, *la situation l'exigeait*. Elle résulte du « vif désir » du v. 17. Or, ce désir traduit la volonté de Dieu, et non une volonté personnelle. En effet, si Satan le contrarie, c'est forcément qu'il vient de Dieu. Heidegger le confirme en invoquant la figure du « *πειράζων* » en 1 Th 3, 5 (GA60, 143). Il a lu chez Schmidt que *πειράζων* est un qualificatif appliqué à Satan, comme en 1 Co 7, 5¹²⁴. Toutefois, contrairement à l'exégète, il ne cherche pas les raisons de la tentation dans les événements extérieurs, mais bien dans le vécu intime de la foi. En témoigne la mise en avant de deux expressions-clés au cœur de 1 Th 3, 5, quasiment passées sous silence dans le commentaire de Schmidt : d'abord « *κενόν* », ensuite « *μεκέτι στέγων* » (GA60, 143). La première reçoit un meilleur éclairage en regard de 1 Co 15, 58b : « votre peine n'est pas vaine dans le Seigneur », mais aussi de 2 Co 6, 1b : « nous vous exhortons à ne pas laisser sans effet la grâce reçue de Dieu ». S'il y a envers et contre tous des raisons d'espérer, il y a nécessairement des raisons d'agir, de donner corps à cette espérance. L'incertitude demeure néanmoins. Mais si rien n'assure que l'effort ne sera pas vain, tout commande de l'accomplir malgré tout, en premier lieu le vif désir de Dieu, à partir duquel se lit la seconde expression soulignée par Heidegger : *μεκέτι στέγων*.

La même structure se trouve au v. 1, et l'on sait que la redondance que forme le v. 5 a pour fonction d'aggraver la situation. Ce qui est essentiel, car les néo-chrétiens sont confrontés à « l'urgence du temps », à sa poussée irrésistible en direction de la seconde venue de Christ (GA60, 143). Tout s'accélère et s'amplifie. Heidegger allègue que cette tension extrême est particulièrement prégnante en 1 Th 3, 7b-8¹²⁵ : « Ainsi, frères, nous avons trouvé un réconfort, grâce à votre foi, au milieu de toutes nos angoisses et de nos épreuves, et maintenant, nous vivons, puisque vous tenez bon dans le Seigneur ». La tension est entre « *ἀνάγκη καὶ θλίψει* » – le philosophe, sans toutefois citer le grec, traduit « *Not und Bedrängnis* » – et *ζῶμεν* – cette fois seul le grec est donné (GA60, 143). Ce paradoxe ne relève-t-il pas de l'impossible ? Les néo-chrétiens tiendront-ils longtemps ainsi ? Ils auront assurément besoin d'un supplément d'aide. Aussi Paul invoque-t-il le Seigneur au nom de tous en 1 Th 3, 11 : « Que Dieu lui-même, notre Père, et que notre Seigneur Jésus dirigent notre route vers vous » (GA60, 143). La parousie est à l'horizon ; elle est l'horizon même. Quoi qu'elle soit presque « visible », rien n'assure que tous vont pouvoir résister à la pression eschatologique, comme rien ne garantit que Dieu comblera leur attente.

« *Puisse Dieu frayer le chemin* », retraduit Heidegger (GA60, 143). Plus qu'une prière, c'est un cri de cœur. En témoigne aussi bien 1 Th 5, 27 : « Je vous en *conjure* par le Seigneur : que cette lettre soit lue à tous les frères » (GA60, 143). Lire l'Épître s'impose car elle contient la parole qui sauve. L'interprétation heideggérienne s'autorise du terme *ἑυορκίζω*. Supplier avec insistance *tous* les Thessaloniens de lire l'Épître est pour l'Apôtre le moyen de faire vivre sa proclamation en lui inven-

¹²⁴ P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 44.

¹²⁵ Et non 1 Th 4, 8 comme le notent les éditeurs.

tant une nouvelle forme. Par ailleurs, « conjurer » (*Beschwören*) désigne bien, nous l'avons vu, l'action de prier solennellement Dieu d'écarter les puissances néfastes et de procurer la force d'endurer les épreuves qu'impose l'existence devenue chrétienne en attendant que son dessein s'accomplisse.

XI. La croix comme motif de regroupement [Ad §§ 23–26 (V)]

^[143] Dans la dernière annexe aux §§ 23–26, Heidegger continue son exploration du monde commun, qui se découvre désormais clairement comme le monde assurant la jonction entre monde propre et monde ambiant. Ici, le monde commun est d'abord qualifié de monde « récepteur » (GA60, 143). En quel sens ? Heidegger livre cette simple précision : « Monde commun en tant que monde “récepteur”, dans lequel l'Évangile fait irruption » (GA60, 143). L'Évangile est une Bonne Nouvelle qui doit circuler sans cesse et constituer à terme un lien indissoluble entre ceux qui l'entendent et qui l'acceptent. C'est à ce titre que Heidegger pointe la dimension réceptrice du monde commun, qui va de pair avec une dimension productrice. Le monde commun est ce lieu au sein duquel l'accomplissement intégral du destin de l'Évangile devient possible. L'Apôtre est l'un des premiers récepteurs de l'Évangile. Il le reçoit en son soi le plus profond. L'Évangile refonde littéralement son monde et le remplit jusqu'à le déborder. C'est ainsi qu'il se reverse dans le monde commun qu'il fonde à son tour. Ce qui ne dispense pas de demander : « comment le monde commun doit-il recevoir, accueillir ou intégrer » l'Évangile ? ; comment doit-il « réagir » à la percée que l'Évangile effectue en lui (GA60, 143) ? *Re-agieren* : le verbe est éloquent. Il signifie : agir en retour, mais aussi : manifester un changement de comportement consécutif à une action dont on a été le sujet, l'objet ou le témoin. Réagir, c'est donc tout à la fois rendre, répéter et faire une nouvelle différence. Quand l'Évangile s'enfonce dans le monde commun, il faut s'attendre à ce qu'il y « éclate » et à ce qu'une onde de choc se propage (GA60, 143). Paul, pivot du monde commun, en est un vecteur de premier plan. Il se fait une mission ou accepte la mission d'activer la réceptivité de « tout un chacun » dans l'espoir que des mondes propres renaissent, croissent et croisent leurs forces dans un ultime effort avant la parousie (GA60, 143).

Considérer les étapes de ce procès dans les textes doit permettre de « capter la structure du monde commun à partir de l'accomplissement de la proclamation » (GA60, 143). Ladite structure se distingue par une certaine « résistance » qui a son « comment » *sui generis* (GA60, 143). Cette caractérisation s'éclaire à la lumière d'un argument simple : la proclamation *n'est pas (comme)* ce que les uns et les autres ont déjà entendu mais *autre* chose. C'est ce que peuvent nous apprendre quelques occurrences de la particule οὐκ en 1 Th. Par exemple en 1 Th 1, 5 : « notre

annonce de l'Évangile chez vous n'a *pas* été seulement discours¹²⁶. La proclamation n'est pas ce que nous croyons d'abord qu'elle est, elle n'est pas (comme) ce que nous connaissons mais (comme) autre chose. *Comment* est-elle ? D'une altérité plus radicale et plus confondante que tout ce que nous nous étions imaginés jusqu'alors. La proclamation est en somme une action qui appelle une réaction massive, à la fois individuelle et collective. Une réaction partant certes d'êtres individuels, mais d'êtres individuels se découvrant ensemble les destinataires, les récepteurs d'un même message.

Puisque le propos vise à interroger le monde commun et, plus encore, la possibilité de rassembler des individualités religieuses au sein d'une même histoire, Heidegger en vient logiquement à aborder le thème de la « *prédication de la croix* » (GA60, 143). Qu'est-ce que la croix, sinon ce qui, en tant que signe de la mort de Jésus Christ, de sa résurrection et donc du salut à venir, peut cristalliser la réunion des croyants ? Doit-on rappeler à quel point Paul a contribué à faire de la croix le symbole absolu qu'elle est devenue ? Pour les Romains, la croix renvoie au supplice de la crucifixion, dont Jésus sera victime. Dans le discours de l'Apôtre, son sens est transfiguré car systématiquement renvoyé à un événement matriciel qui nourrit et qui rythme le vécu des néo-chrétiens. Si Heidegger s'intéresse à la prédication paulinienne de la croix, c'est donc principalement dans la perspective phénoménologico-historique de « son *comment* » (GA60, 143). Ressaisir ce dernier suppose de revenir à 1 Th 2, 18 : « C'est pourquoi nous avons voulu nous rendre chez vous – moi-même, Paul, par deux fois – et Satan nous en a empêchés » (GA60, 143). Ce verset est à nouveau cité car il indique qu'« une situation fondamentale doit être présente, une situation telle que le monde commun puisse se décider d'après elle » (GA60, 143). Heidegger entend mettre au jour l'authentique « comment » de 1 Th 2, 18, qui n'est pas celui qui lui est attribué en général¹²⁷.

Le non-retour de Paul chez les Thessaloniens n'est pas dû au fait que la communauté où il se trouvait au moment d'écrire (Athènes ou Corinthe) avait davantage besoin de lui que celle de Thessalonique (Schmidt). Elle ne tient pas plus au fait que l'Apôtre était poursuivi ou à la nécessité de triompher des épicuriens et des stoïciens d'Athènes avant de s'en aller (Grotius). La raison est plus radicale. Quelques exégètes semblent s'en être approchés, en particulier de Wette, Koch et Bisping, en évoquant les tribulations étroitement liées à la proclamation. C'est à bon droit qu'on se demandera en quoi la prédication de la croix se rattache à cette réflexion. Revenons au verset précité. Paul a voulu se rendre auprès des Thessaloniens, il a souhaité les revoir et renforcer encore la relation tissée avec cette communauté.

¹²⁶ Voir aussi 1 Th 2, 3 ; 4, 8 ; 5, 4–5 ; 5, 9. Le « non » ou « ne pas » est à certains endroits l'expression, non d'une négation pure et simple, mais d'une négativité originaire qui révèle par contraste le comment de l'accomplissement de la proclamation au sein du monde commun. À chaque fois, Paul s'adresse à tous et à chacun. Cette angle interprétatif se rattache à la stratégie qui consiste à miser sur la « productivité du "non" » (GA58, p. 148). Elle sera développée dans les chapitres suivants à partir d'une analyse plus approfondie de la particule οὐκ et de ses implications en lien à quelques passages précis des textes pauliniens.

¹²⁷ P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 39.

Comment cette relation s'est-elle constituée ? Par le biais de la proclamation. Or, quel événement se trouve au cœur de celle-ci ? L'événement simultanément un et multiple de la mort en croix de Jésus, de sa résurrection et de son retour prochain. Le lien peut sembler ténu. Il est pourtant au fondement de la connexion entre les néo-chrétiens. Si la mort en croix de Jésus a d'abord eu tendance à disperser ses partisans, les Apôtres, contre toute attente, sont parvenus à en faire le signe d'une grâce divine et le motif de la réunion des croyants.

Paul a pris une part importante dans cette réorientation en procédant à une sorte d'inversion ontologique – *le Crucifié est le Vivant* – et en revendiquant l'efficace de cet événement dans le présent vivant des communautés¹²⁸. S'appuyant sur plusieurs versets – en particulier de Ga 2, 20 (Χριστῷ συνεσταύρωμαι) –, Deissmann avance que l'empathie de Paul vis-à-vis du Christ sert de modèle à l'empathie qu'il recherche vis-à-vis des communautés qu'il se charge d'évangéliser¹²⁹. Ne sont-ils pas tous fils d'un même Père ? Dans ce contexte, l'événement de la croix devient ce qui, révoquant l'ordre ancien, efface les frontières superficielles entre les hommes et débouche sur la constitution d'un authentique monde commun. Ainsi, la prédication de la croix se révèle liée à la problématique du monde commun. Heidegger ne dit pas autre chose que Deissmann cependant qu'il s'appuie sur d'autres versets. En l'occurrence, il privilégie ici 1 Co¹³⁰. Et il est clair qu'en expliquant que Paul est « en lutte contre les divisions, c'est-à-dire contre l'avancée d'opinions individuelles, qui ne sont que fanfaronnades » (GA60, 144), le philosophe pense à 1 Co 1, 10–13 :

« Mais je vous exhorte, frères, au nom de notre Seigneur Jésus Christ : soyez tous d'accord, et qu'il n'y ait pas de divisions <σχίσματα> parmi vous ; soyez bien unis dans un même esprit et dans une même pensée. En effet, mes frères, les gens de Chloé m'ont appris qu'il y a des discordes parmi vous. Je m'explique ; chacun d'entre vous parle ainsi : "Moi j'appartiens à Paul. – Moi à Apolos. – Moi à Céphas. – Moi à Christ". Le Christ est-il divisé ? Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous ? Est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ? ».

Il n'est pas difficile de reconnaître dans ces revendications les opinions individuelles et en quoi celles-ci ne sont finalement que forfanterie. Paul rappelle aux Corinthiens que l'Évangile n'a pas vocation à les séparer mais à les réunir. Le parti du Christ prime sur tous les autres. Or, ce qui différencie les partis n'est autre que l'événement de la croix. La dispute rhétorique engagée par Paul vise à montrer qu'il n'y a qu'une seule croix, celle du Christ.

Dans ce même contexte, Heidegger s'attarde cette fois explicitement – quoiqu'entre parenthèses – sur les vv. 14–16 du même chapitre de 1 Co. Il traduit le v. 14 : « "Je rends grâce"¹³¹ <à Dieu>, 1 Co 1, 14, de ne pas avoir davantage baptisé, c'est-à-dire de ne pouvoir m'en grandir ou m'en flatter » (GA60, 144). Paul se

¹²⁸ A. Deissmann, *Paulus* [1911], p. 78 et p. 116.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 107 et p. 117.

¹³⁰ Sans doute car il s'agit de l'Épître où la prédication de croix reçoit l'une de ses formulations les plus nettes.

¹³¹ *Ich danke* – et non *Ich denke* comme le notent les éditeurs. Corriger Greisch ici aussi.

félicite de n'avoir baptisé parmi les Corinthiens que Crispus, Gaïus et la famille de Stéphane. De cette manière, il ne favorise pas le remplacement du crucifié par une autre personne – fut-ce lui-même. Bousset rappelle qu'à l'époque, la relation entre le baptiseur et le baptisé était particulièrement forte, en sorte que le second pouvait avoir tendance à idolâtrer le premier¹³². Contre cette tendance, Paul, pourtant baptiseur à ses heures, affirme que ce qui prime dans ce sacrement est qu'il s'effectue – ou du moins devrait toujours s'effectuer – *au nom du Christ en croix*¹³³. Bousset s'étonne du peu de valeur que l'Apôtre accorde au baptême en définitive¹³⁴. Ce n'est pas le cas de Heidegger, qui prend acte de son caractère « non-décisif » (GA60, 144). Le théologien et le philosophe s'accordent toutefois sur l'interprétation de cet état de choses : la « proclamation » (*Verkündigung*) – terme employé par l'un et l'autre – est plus « décisive » et même plus « efficace » que les effets liturgiques des sacrements (GA60, 144)¹³⁵. Et Heidegger d'insister : son « comment » est absolument *crucial* (GA60, 144). Ce *Wie* est ici décrit à partir de 1 Co 1, 17 : « Car Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Évangile, et sans recourir à la sagesse du discours, pour ne pas réduire à néant la croix du Christ » (GA60, 144). La croix est mesure du discours. Le philosophe paraphrase en accentuant le contraste paulinien : annoncer l'Évangile « non dans un discours de la sagesse, afin que la croix ne soit pas vidée de son sens par un flot de bavardages, mais à travers le discours humble et juste » (GA60, 144).

Comprenons que le discours fidèle au kérygme est taillé à la mesure de la croix et de l'humilité qu'inspire son événement. En effet, comment interpréter ce verset autrement qu'à l'aune de la « croix et de la prédication correspondante » (GA60, 144) ? Cette prédication tranche avec l'ensemble des paroles superficielles qui ont pour effet d'effriter le monde commun plutôt que de le consolider. Heidegger mentionne alors les célèbres versets qui forment le socle de la parole paulinienne de la croix, 1 Co 1, 17–25 (GA60, 144) :

« Car Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Évangile, et sans recourir à la sagesse du discours, pour ne pas réduire à néant la croix du Christ. Le langage de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui sont en train d'être sauvés, pour nous, il est puissance de Dieu. Car il est écrit : *Je détruirai la sagesse des sages et j'anéantirai l'intelligence des intelligents*. Où est le sage ? Où est le docteur de la loi ? Où est le raisonneur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas rendu folle la sagesse de ce monde ? En effet, puisque le monde, par le moyen de la sagesse, n'a pas connu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie de la prédication que Dieu a jugé bon de sauver ceux qui croient. Les Juifs demandent des signes et les Grecs recherchent la sagesse ; mais nous, nous prêchons un Messie crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs, il est Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes ».

¹³² W. Bousset, « Der erste Brief an die Korinther » [1907], p. 68.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

Ces versets sont traditionnellement considérés comme les fondements de la *theologia crucis* paulinienne. Heidegger ne remet pas en question qu'ils portent en germes une doctrine qui formera la colonne vertébrale du christianisme et même des christianismes. Il nous rend toutefois attentifs au fait que les proto-chrétiens ne voient pas dans la croix le foyer d'un dogme mais d'une proclamation, c'est-à-dire d'une parole (GA60, 144). Cette idée n'est pas si banale qu'il y paraît. Elle dit que la prédication de la croix développée en 1 Co 1, 17–25 est «précisément telle que se décident en elle l'absoluité et la non-artificialité» de la situation, autrement dit son *authenticité* (GA60, 144). Ce qui revient à dire que la prédication de la croix «se présente comme un “ou bien – ou bien” et ne laisse aucune place aux ambiguïtés et aux simples opinions – ces grands discours qui masquent l'authentique» (GA60, 144). C'est parce que la parole qu'elle porte n'est pas du monde – comme l'événement miraculeux de la croix ne respecte pas la logique du monde –, que ce qu'elle donne ne peut être qu'absolu. Ce qui n'est relatif à rien de connu n'a-t-il pas le caractère de l'absoluité? Et si la parole de la croix ne vient pas du monde, ne faut-il pas admettre qu'elle n'a strictement rien d'artificiel, c'est-à-dire qu'elle ne résulte en rien d'une *techné* humaine?

En résumé, la prédication de la croix est porteuse d'un discours jamais entendu, plein d'une vérité inouïe dont dérive toute la logique ou l'antilogique de la religiosité proto-chrétienne. Sous l'espèce de formules lapidaires, provocantes et paradoxales, ce discours dit l'Authentique ou ce que le chrétien a besoin de savoir, et rien que cela, pour être sauvé. Ajoutons qu'en décrivant le caractère exclusif, unique, absolu de la prédication de la croix en termes d'ou bien – ou bien (*Entweder-Oder*), Heidegger pense peut-être à Kierkegaard. En effet, 1 Co 1, 17–25 pourrait bien lui remémorer l'idée du penseur danois selon laquelle un abîme sépare la pensée de la foi ou la spéculation de la vie. Si les spéculations s'accommodent parfaitement des «et» et même en redemandent, l'existence religieuse, elle, se voit sommée de choisir, à la condition bien sûr qu'une alternative claire et tranchante lui soit posée.

Le philosophe insiste: «L'impact [Anstoss] de cette prédication ne doit pas être amorti ni affaibli par un mode d'intégration qui, à travers discours et sagesse, la néglige et qui, ainsi, ne se maintient pas radicalement ouvert. La situation de la souciance existentielle est radicalement préparée en elle» (GA60, 144). En plus d'affirmer que le Crucifié est le Vivant, la prédication de la croix crée la *Stimmung* propice à la croyance en cette vérité. Cela dit, une autre hypothèse doit permettre d'y voir plus clair. Admettons qu'en parcourant les interprétations de 1 Co 1, 17–25, Heidegger se soit arrêté sur celle de Bousset dans *SNT*. Celui-ci emploie par deux fois le terme *Anstoss*¹³⁶. Dans son commentaire, il ne désigne pas directement le «coup» porté par la croix ou l'«impact» provoqué par la prédication de la croix. Il est d'abord la traduction du terme *σκάνδαλον* au v. 23. Certes, ce qui est ou fait «scandale pour les Juifs», c'est le «Messie crucifié» (1 Co 1, 23). Néanmoins, la traduction de Bousset nous met sur une piste plus originale. Nous savons que les

¹³⁶ W. Bousset, «Der erste Brief an die Korinther» [1907], p. 69.

interlocuteurs de Paul avaient du mal à comprendre ce qu'il entendait par σκάνδαλον. Pour dissiper les malentendus, l'Apôtre va par deux fois (Rm 14, 13 et 1 Co 8, 9) poser une équivalence entre σκάνδαλον et πρόσκομμα. Or, une traduction de πρόσκομμα est précisément *Anstoss* (Bousset-1 Co 8, 9, Jülicher-Rm 14, 13, suivant Luther)¹³⁷. Ce qui est intéressant est que les deux occurrences de πρόσκομμα à côté de σκάνδαλον semblent indiquer que Paul a voulu parler d'une chute : « Cessons donc de nous juger les uns les autres. Jugez plutôt qu'il ne faut pas être pour un frère cause de chute ou de scandale » (Rm 14, 13) ; « Mais prenez garde que cette liberté même, qui est la vôtre, ne devienne une occasion de chute pour les faibles ». Or, nous retrouvons justement cette notion de chute au beau milieu de l'analyse heideggérienne :

« Étant donné la tendance déchéante de la vie et l'attitude orientée vers les tendances du monde commun (sagesse des Grecs), il faut un radical maintien de soi-même pour prêcher avec la simplicité requise ; ne toujours voir la croix que de cette manière. La croix est telle qu'avec elle, on se reclasse dans le monde commun, et à vrai dire il faudrait la dissimuler, en avoir honte. Mais Paul [en] Rm 1, 16 : Οὐ γὰρ ἐπαισχόνομαι τὸ εὐαγγέλιον <En effet je n'ai pas honte de l'Évangile>. Cela signifie qu'au fond réside un croire absolu, et ce qui précède permet de comprendre comment le croire (souciante absolue) détermine la situation accentuante en tant que sens archontique ; pas de conséquences en séries, mais une connexion motivationnelle de la vie facticielle » (GA60, 144).

La croix et la prédication de la croix sont donc *Anstoss* au double sens d'impulsion de la foi pour ceux qui croient et de précipitation dans la chute – apostasie – pour ceux qui ne croient pas en Christ et se complaisent dans les tendances mondaines déterminées par le principe de la loi ou bien par le *logos* grec. La croix et la prédication de la croix ne sont pas victimes d'amphibologie. En elles-mêmes et pour elles-mêmes, elles signifient toujours la même chose. C'est dans la disposition de ceux qui les reçoivent qu'une différence s'établit. *Quelques-uns* vont les accepter telles qu'elles sont, s'appropriant les paradoxes qu'elles portent dans le monde ou plutôt contre lui. Ceux-là font preuve d'un « maintien de soi radical » dans la tourmente (GA60, 144). Cette attitude pourrait bien les sauver, car elle reconduit la foi modalisée sous la forme de la souciante à la foi originelle qui est inscrite au plus profond d'eux-mêmes. Par là, ils instituent la souciante comme « sens archontique » de la situation et prévoient d'assumer leur choix jusqu'au bout (GA60, 144). *Quelques-autres* vont refuser les non-sens apparents qu'exposent la croix et la prédication de la croix. Ils vont s'effrayer des tribulations qu'elles appellent à endurer et les fuir à n'importe quel prix. Ceux-là sont ceux dont Paul s'écarte en Rm 1, 16. En ignorant ce qu'impliquent la croix et la prédication de la croix, ils ignorent le croire absolu sis au plus profond de leur être¹³⁸.

¹³⁷A. Jülicher, « Der Brief an die Römer », in *Die Schriften des neuen Testaments* [1907], Bd. II, pp. 85–87. Luther-1 Co 8, 9 : « Anstos der Schwachen », et Luther-Rm 14, 13 : « einen anstos oder ergernis darstelle ».

¹³⁸Coïncidence ou non, Jülicher, dans son commentaire de Rm 1, 16, insiste sur la connexion avec 1 Co 1, 17 sq. Il souligne lui-même le caractère absolu de la foi et fait un lien avec la *sola fide* de Luther.

XII. Devenir, souciance et savoir [Ad §§ 23–26 (V)]

^[145] La parole de la croix détermine « le comment des Thessaloniens » et fonde la dynamique de leur « être-devenu », laquelle n'est pas une énergie ou une force abstraite, mais une « cohésion de vie concrète » (GA60, 145). En témoigne la triade « ἐλπίς – χαρά – δόξα », trois modalités sous lesquelles l'Apôtre fait l'expérience des Thessaloniens qui, comme lui, attendent dans l'endurance et vivent tournés vers la parousie (GA60, 145).

Espérance, joie et gloire ne sont pas pour lui des réalités lointaines et inaccessibles. L'espérance n'est pas une tendance de l'âme à se projeter simplement dans l'avenir, mais une disposition de l'être conscient que ce qu'il vise est conditionné par ce qu'il éprouve concrètement dans le présent même. La joie n'est pas le principe de la Joie mais l'expérience de se-sentir-en-Christ et de savoir que d'autres néo-chrétiens le sont aussi. Quant à la gloire, elle n'est pas le prestige au terme des actions et des raisonnements, mais l'impression profonde d'être en train d'accomplir quelque chose au nom du Seigneur.

La triade en question provient tout droit de 1 Th 2, 19. Ἐλπίς, χαρά et δόξα sont le pain quotidien des néo-chrétiens. Toutefois, ne négligeons pas qu'elles ne vont jamais sans l'expérience fondamentale et fondatrice de la θλίψις, la « tribulation à l'origine de la souciance absolue » qui, ainsi que l'induit le v. 19, remplit le temps qui sépare la première venue du Christ de la seconde (GA60, 145). Dans ce contexte, Heidegger mentionne à nouveau la question de l'« entrée » : l'entrée de Paul dans la foi, l'entrée de Paul dans les Thessaloniens, leur entrée à tous dans le Christ (GA60, 145). Autant de façons de s'inscrire dans le monde de la vie qui s'accompagnent continuellement d'une souciance absolue. Avant d'être entrée dans le Royaume – « accès au sanctuaire » (He 10, 19) –, l'entrée est pénétration dans l'angoisse, qui place dès lors le néo-chrétien au bord de l'effondrement. Comment se maintenir ? Heidegger cite la « prière », en lien à 1 Th 3, 10 : « lorsque nous prions, nuit et jour, avec insistance... » (GA60, 145). La prière n'est pas seulement un ensemble de formules orales par lesquelles on s'adresse à Dieu. C'est un effort de l'être tout entier pour se relever, exprimer son adoration et demander l'intercession. Or, à cet effort semble appartenir *la rédaction même de l'Épître*, dont le « quoi », le *Was*, ne peut être déterminé qu'à partir du « comment », du *Wie* de l'existence (GA60, 145). Une nouvelle manière de comprendre ce *Wie* est ici de se tourner vers 1 Th 4, 13 : « οὐ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν », « nous ne voulons pas vous laisser dans l'ignorance » (GA60, 145). Traduction : « Vous devez savoir » (GA60, 145). Ceci est à « rattacher à l'οἶδοντε et [à] sa plénitude fondamentale [...] De cette façon, Paul rencontre les Thessaloniens dans leur *facticité* propre, facticité à laquelle appartient donc le « savoir » » (GA60, 145). Le savoir est ce qui doit combler l'ignorance, ce qui procure cette plénitude fondamentale donnant de l'épaisseur et surtout du *sens* à l'expérience proto-chrétienne de la vie facticielle. Lorsque cette dernière est

trop pauvre en savoir, Paul se fait un devoir de l'enrichir et ce pour deux raisons liées. 1) Dans cette situation, une déficience de savoir engendre une tristesse négative qui défavorise la confrontation à la tribulation. 2) Plus les Thessaloniens savent, plus ils s'activent en vue de la parousie.

Heidegger confirme en mentionnant 1 Th 5, 11 : « C'est pourquoi, *réconfortez-vous* mutuellement et *édifiez-vous* l'un l'autre... » (GA60, 145). L'édification éclaire bien la question du savoir expérientiel. Édifier, c'est élever un édifice. Cet édifice est le croyant, et le moyen de l'élever est de l'introduire toujours plus avant dans la connaissance intime de ce dont il fait l'expérience depuis l'acceptation de la proclamation. Aussi, chez Paul, « le *θέλωμεν*¹³⁹ lui-même provient de l'expérience la plus intime de son monde propre (urgence) » (GA60, 145). Que Paul soit décidé à remédier à l'ignorance (partielle) des Thessaloniens, c'est ce que montre le fait qu'il enraine sa parole et son action dans la situation eschatologique qui est celle de tous les proto-chrétiens : « Paul (en tant qu'Apôtre) veut qu'ils sachent aussi, car cela est urgent » (GA60, 145). L'homme a cette urgence au fond de lui et c'est elle qui lui commande la transmission du savoir croyant. Il en résulte que les « Thessaloniens sont des savants en devenir » (GA60, 145). Comme l'Apôtre, ils s'acheminent vers la parousie aussi résolument que celle-ci vient à leur rencontre. Mais derechef : « ce n'est que dans la mesure où Paul se comporte dans une souciance absolue vis-à-vis des Thessaloniens et les voit dans leur comment authentique qu'il pourra ouvertement se mouvoir "en relation" avec eux dans l'explication propre » (GA60, 145). Somme toute, « il n'y a pour lui aucune autre possibilité étant donné l'urgence » de la situation (GA60, 145). La souciance est ainsi l'instrument d'une communication authentique avec les Thessaloniens. Ce n'est pas qu'il faudrait instaurer un climat de peur pour se faire entendre, mais plutôt que la souciance véhicule au-delà de la peur toute une gamme de tonalités affectives qui font le tissu de la religiosité. Cousues ensemble, ces tonalités forment le vêtement large et commun dont les néo-chrétiens sont censés se draper en attendant le retour du Christ.

La description de l'événement de la communication en général et de la communication de la souciance en particulier conduit Heidegger à employer le terme *Verkehr* : Paul et les Thessaloniens sont *en relation* à travers l'affliction (GA60, 145). À l'instar de Herrmann, Heidegger met en avant la *communion* entre Paul et les Thessaloniens : elle prélude à la communion ultime avec Dieu qui, jusqu'au retour du Christ, reste un objet d'espérance avant tout¹⁴⁰. Tant que la parousie n'a pas eu lieu, quelque chose manque. Or, ce vide à l'intérieur du vécu n'est pas de nature à le desservir mais à le motiver. Resserrer les liens entre les hommes est la seule chose à faire en attendant que Dieu se manifeste à eux et décide de l'ultime communion. En clair, se rapprocher des autres est le meilleur moyen de se rap-

¹³⁹ Référence au « vouloir » en 1 Th 4, 13 : « Nous ne *voulons* pas, frères, vous laissez dans l'ignorance... »

¹⁴⁰ Cf. W. Herrmann, *Der Verkehr der Christen mit Gott, im Anschluss an Luther dargestellt*, Stuttgart/Berlin, Cotta, 1886, ²1892, ³1903, p. 243 et pp. 243–244 n. Nous nous référons à la troisième édition.

procher de Dieu¹⁴¹. L'impératif est d'autant plus fort étant donné l'urgence. Le temps qui reste doit être employé à servir, à se reconforter et à s'édifier. Comme Herrmann, Heidegger suggère que, dans l'attente du Jour, la communauté ne vit pas tant de bonnes pratiques que des tourments partagés à l'avenant par tous ses membres: «Le sujet de leur échange était l'explication propre de l'expérience de la vie facticielle, dans sa *facticité* même, et non une explication donnée de nature didactique ou doctrinale quant à cette expérience, revêtant le caractère plat et détaché de la théorie. Il s'est donc agi d'une explication épousant tournants et ruptures de la vie facticielle dans son affliction, et rien de plus» (GA60, 145). C'est parce que le savoir transitant de Paul aux croyants est un savoir expérientiel essentiellement composé de souciance que le lien est si fort. Si Paul s'était présenté comme un enseignant hautain au discours monotone prônant une science élitiste, il n'aurait pas eu la moindre chance de communier avec ses interlocuteurs. Paul ne dit pas: je vais vous enseigner ceci et cela, mais: entendez l'appel, cherchez en vous, réalisez que vous êtes avec moi et vivons, endurons et préparons-nous ensemble à la parousie.

XIII. Théologie : l'Esprit avant le dogme [Ad §§ 23–26 (V)]

^[145] Heidegger établit ainsi un rapport entre la souciance ou, mieux, les fractures de l'existence que celle-ci provoque, et l'«origine d'où jaillit la théologie» (GA60, 145). Cette thèse n'est pas nouvelle (§ 25) et conserve ici toute son équivocité. Elle semble vouloir dire que l'authentique théologie prend sa source dans l'affliction et, conséquemment, que la théologie inauthentique est née de la négligence de cette affliction. Autrement dit, il y a une façon propre ou authentique (*eigentlich*) et une façon impropre ou inauthentique (*uneigentlich*) de se relier à la souciance absolue. La première équivaut à un saut édifiant en direction d'une théo-logie expérientielle mue par l'affection originaire qu'est l'affliction, la seconde à une chute dans une théologie conceptuelle hantée par des idées dévitalisées. C'est manifestement en vue de clarifier ce point que notre penseur retourne à l'Écriture: «ce que les Thessaloniens sont», nous l'apprenons notamment au travers de 1 Th 5, 5: «ὄτι φῶς – ἡμέρας» (GA60, 145). Nous pouvons alors supposer que la théologie expérientielle est symbolisée par la lumière, comprise comme ce qui éclaire et qui élucide le lieu pré-théorétique de la compréhension de soi et de la communauté des sois, et par le jour, compris comme ce qui place cette auto-compréhension dans l'horizon de la parousie. Par contraste, la théologie conceptuelle serait symbolisée par les ténèbres en tant que lieu théorétique de significations assemblées de toutes pièces, de constructions mondaines éloignant de ce qui est le plus propre, et par la nuit, comprise *ici* comme refus d'ouvrir les yeux face au jour qui vient. Heidegger semble ainsi reprendre à son compte une opposition antique – non sans en transfigurer la charge symbolique – afin de montrer où situer le «point de départ de

¹⁴¹ W. Herrmann, *Der Verkehr der Christen mit Gott* [1903], p. 267.

l'explication du savoir authentique de la facticité » proto-chrétienne, en l'occurrence dans l'auto-compréhension transparente de celui qui se sent – et donc se *sait* – pris en Dieu et épris de lui, et dans l'attente endurente de celui qui se sent – et donc se *sait* – proche de la parousie (GA60, 145).

Cette interprétation trouve une certaine caution dans la suite du propos. Les données sont elliptiques mais permettent néanmoins de préciser les contours du savoir vécu auquel s'attache notre philosophe. Nous lisons donc : « “Dogmatiques” ! Connexions : τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, 5, 19 ; vgl. *Deissner* !) » (GA60, 145). Avant d'examiner la formule tirée de 1 Th, penchons-nous sur la référence. D'après les éditeurs, Heidegger citerait le théologien protestant et spécialiste du NT Kurt Deissner (1888–1942). Il se reporterait à sa thèse de doctorat, *Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus*, soutenue en 1912 et publiée la même année, peut-être même à l'ouvrage qu'il fera paraître en 1918 sous le titre *Paulus und die Mystik seiner Zeit*¹⁴². Vérification faite, aucune de ces deux études ne contient quelque élément correspondant de près ou de loin à la ligne citée plus haut. Certes, Deissner traite de Paul, de la mystique et même du *pneuma*. Cependant, il n'isole jamais ce verset en particulier. Deissner n'est donc pas l'auteur cité par Heidegger ici¹⁴³. Les éditeurs auront confondu Deissner avec... *Deissmann* ! Et nouvelle vérification faite, le *Paulus* de ce dernier contient bien les éléments qui ont inspiré la ligne de Heidegger :

« Le philistin éclairé se moque des aberrations du *Schwärmer*, le dogmaticien impeccable se plait à ignorer l'élément mystique ou le renvoie à la faculté philosophique ou médicale. L'historien de la religion, lui, sait que les vécus mystérieux des grands *Schwärmer* constituent les sources puissantes de l'histoire des religions. Celui qui dérobe à l'homme antique Paul l'élément mystique commet une offense contre la parole paulinienne elle-même : “N'éteignez pas l'Esprit” (τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, 1 Th 5, 19). Nous voulons laisser brûler le feu dont nous éprouvons l'ardeur à travers la lecture des Épîtres : Paul est, au sens le plus profond du terme, un *homo religiosus* de la grâce de Dieu »¹⁴⁴.

Heidegger s'en réfère donc à Deissmann afin de montrer à quel point la théologie paulinienne est étrangère à toute dogmatique au sens théologique-classique. Avec lui, il dénonce les « sévices dogmatiques » infligées à la parole de l'Apôtre¹⁴⁵. L'accumulation de ces mauvais coups finit par la recouvrir d'un vernis conceptuel

¹⁴² K. Deissner, *Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus*, Theol. Dissertation, Universität Greifswald, 1912, Leipzig, Deichert, 1912 ; *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, Leipzig, Deichert, 1918.

¹⁴³ Par ailleurs, si Deissner est rompu à la méthode historico-critique, disciple de J. Haussmeister, il se classe lui-même dans la mouvance luthérienne-orthodoxe du bibliste Schlatter. Ce n'est pas qu'il eût impérativement fallu qu'il soit de la RGS pour attirer l'attention de Heidegger, mais qu'en 1920, ses textes sont encore loin de faire autorité comparés aux productions de l'École.

¹⁴⁴ A. Deissmann, *Paulus* [1911], pp. 57–58.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 54.

qui menace d'en ronger les significances authentiques¹⁴⁶. Pour Deissmann, il ne faudrait jamais rien conclure à propos des Épîtres sans avoir préalablement médité cette vérité selon laquelle «Paul considère tout à partir du religieux»¹⁴⁷.

XIV. Retour sur Galates avec Deissmann [Ad §§ 23–26 (V)]

^[146] Si tel est le cas, alors ceux et celles qui le lisent devraient en faire de même, y compris le phénoménologue. Il n'est pas question que ce dernier parte de sa propre situation religieuse, mais de la situation religieuse de Paul. Ce principe doit s'appliquer à tous les écrits pauliniens sans exception. C'est à ce titre que Heidegger s'autorise un bref retour sur Ga, texte prétendument le plus dogmatique de tous. Cette Épître aussi «doit être préalablement considérée comme un tout, afin d'éviter de comparer constamment» (GA60, 146). Avec quoi? D'abord avec les autres Épîtres et le reste du NT, ensuite avec la littérature extra-testamentaire. Étant donné le contexte, nous voyons mal comment ce retour soudain sur Ga pourrait ne pas être influencé par ce qu'en dit Deissmann dans son *Paulus*:

«Au vu de sa fulgurance et de son propos affuté comme un silex, on comprend que l'Épître aux Galates ait particulièrement captivé notre Réformateur allemand. Paul doit ici, au cœur de l'Anatolie, se justifier devant les chrétiens de Galatie contre de méchants diffamateurs qui entendaient lui dérober ces jeunes croyants en empiétant sur sa mission apostolique et en stigmatisant son christianisme libéré de la loi comme d'une déchéance. Mais c'est précisément la raison pour laquelle Paul ne rédige pas un traité dogmatique, mais au contraire une lettre apologétique enflammée dans laquelle il fait varier les tons. Il courtise ainsi les Galates avec toute la ferveur de son âme, leur indique le chemin de l'amour»¹⁴⁸.

Reconnaissons que nous avons là un aperçu du motif de Ga plutôt intempestif et de ce fait un excellent point de départ pour l'interprétation. Heidegger n'aura pas manqué le propos similaire que tient Deissmann dans *Licht vom Osten*: «L'Épître aux Galates est née d'une grande passion; elle se comprend comme une parole intransigeante, raffermisante et correctrice, et certainement pas comme un traité "De lege et evangelio"»¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Cette idée traverse le *Paulus* du début jusqu'à la fin, mais c'est dans *Licht vom Osten* (Tübingen, Mohr, 1908) que Deissmann nomme l'un de ses principaux adversaires: Hermann Cremer (mentionné dès la p. 11) et son *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität* (Gotha, Perthes, 1866, ⁷1893, ⁹1902), qui a grandement contribué à l'exagération du poids dogmatique des concepts pauliniens. Deissmann milite pour sa part contre «l'isolement dogmatique de la philologie néo-testamentaire» (p. 42).

¹⁴⁷ A. Deissmann, *Paulus* [1911], p. 56.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴⁹ A. Deissmann, *Licht vom Osten* [1909], p. 165.

Interprétons aussi cette idée comme l'exigence de ne jamais éluder le caractère *incomparable* de Ga et de chacune des Épîtres paulinienne. Cette règle herméneutique s'assimile certes à un préjugé, mais c'en est un qui n'hypothèque en rien l'analyse. Elle indique seulement que les voies du comprendre se découvrent en premier lieu *dans* les textes pauliniens et non *en dehors* d'eux. Certes, la compréhension requiert une distance interprétative, mais celle-ci se prend au cœur même de la relation au texte. Ici, Heidegger se présente en quelque sorte comme le précurseur de la nouvelle herméneutique philosophique des textes. C'est en se déterminant vis-à-vis de l'exégèse (protestante) dominante de l'époque qu'il anticipe le geste des Gadamer et Ricœur. Il valorise en effet le *hiatus* entre l'expérience vive de l'auteur et l'expérience vive du lecteur tout en laissant ouverte la possibilité d'une compréhension et d'une traduction fidèles de l'un dans l'œuvre de l'autre.

Cette stratégie consiste plus exactement à s'approprier le « contenu épistolaire au sens plus étroit » [*Briefinhalt im engeren Sinne*], ce sur quoi [Paul] écrit – et le comment de cet écrire » ; ce qui nécessite bien sûr que ce contenu soit « compris correctement de prime abord et n'ait pas été aliéné par une norme extérieure » (GA60, 146). Cette opération laisse espérer l'« explicitation authentique de la cohésion vivante du monde commun dans son articulation et donc de la vie facticielle des Thessaloniens, celle de Paul avant tout » (GA60, 146). À notre avis, ces lignes sont elles aussi à rapprocher du *Paulus* de Deissmann :

« Dans son essence même, Paul est avant tout un héros de la piété. Le théologique est secondaire. Le spontané [*das Naive*] est chez lui bien plus fort que le réfléchi [*das Reflektierte*], le mystique plus fort que le dogmatique ; à ses yeux, Christ signifie plus que la christologie, Dieu plus que la doctrine de Dieu. Il est bien davantage un homme en prière, un témoin, un confesseur et un prophète, qu'un exégète cultivé ou un dogmaticien ruminant. Pour montrer qu'il est en ainsi, je considère comme la tâche de cette esquisse – au sein de laquelle il ne peut être question d'approfondir les multiples problèmes de la biographie extérieure de Paul [...] – comme celle, primordiale, de la mise au jour de caractéristiques culturelles et historico-religieuses. En vue d'une telle tâche, la question des sources apparaît d'abord relativement simple. Au sens large du terme [*Im weiteren Sinne des Wortes*], les sources des caractéristiques culturelles et historico-religieuses de Paul sont les documents du monde méditerranéen antique à l'époque du tournant religieux [...] Les sources au sens étroit du terme [*im engeren Sinne*] sont, elles, les textes proto-chrétiens, en particuliers les lettres originales de Paul et, à côté d'elles, les Actes des Apôtres de Luc, mais également tous les autres documents reflétant la personnalité de Paul »¹⁵⁰.

Heidegger se veut néanmoins plus radical que Deissmann. Le « *comment de la proclamation* » doit être « expliqué de telle façon » que transparaisse à quel point il est « ordonné à la nécessité des phénomènes [*Zwang der Phänomene*], c'est-à-dire à la mobilité [*Beweglichkeit*] conforme à l'accomplissement » (GA60, 146). N'est-ce pas là une façon de manifester une vraie fidélité à la parole de l'Apôtre consignée en 1 Co 9, 16 : « Car annoncer l'Évangile n'est pas un motif d'orgueil pour moi,

¹⁵⁰A. Deissmann, *Paulus* [1911], p. 4.

c'est une nécessité <ἀνάγκη> qui s'impose à moi»? Cette nécessité qu'éprouve Paul dicte la loi de tous les phénomènes se manifestant en lui et autour de lui. Or, de quoi cette loi est-elle faite? De rien d'autre que de souciance absolue. Quant à la mobilité, le lien est obvie: la souciance est sans conteste ce qui porte le néo-chrétien, l'agite sans cesse et l'accompagne où qu'il aille et quoi qu'il fasse.

La règle de la conformité de l'explication au phénomène dans son accomplissement doit devenir une règle d'or. Elle va notamment servir à décrypter le problème eschatologique qui traverse et structure le *corpus paulinum*. Sous l'angle de son accomplissement, de la contrainte qui lui est propre et qu'il impose au sujet de l'expérience religieuse proto-chrétienne, «l'Eschatologique parvient plus originellement à la précompréhension» (GA60, 146). Qu'est-ce à dire? Tout simplement que la règle précitée permet de remonter d'une conception ou, mieux, d'une *représentation* de l'eschatologique au *vécu* même de l'Eschatologique. Le propos heideggérien rappelle une nouvelle fois celui de Deissmann à propos du même *topo* dans son lien à la notion d'espérance :

«Chez Paul, l'espérance en Christ, l'espérance en notre Seigneur Jésus Christ, n'est pas, comme le chapitre eschatologique trop vite avalé par nos dogmaticiens en fin de semestre, une part relativement périphérique d'un "édifice doctrinal"; elle est une des forces motrices de sa vie en Christ[...] Celui qui présente l'espérance paulinienne comme une "eschatologie" lui enlève toute sa fraîcheur bienfaitrice sans même être en mesure de reconstruire par derrière un système unitaire en partant des confessions toutes empreintes de la *Stimmung* de l'auteur de l'Épître »¹⁵¹.

Il s'agit en fait d'entendre le *logos* de l'eschatologie, non comme l'écho d'une élaboration théorique de la part de l'Apôtre, mais comme le verbe intérieur de son expérience vive. Ce n'est que lorsque l'eschatologie est considérée en tant qu'« expérimentée dans la vie facticelle » que la « *facticité* » peut se teinter en retour de l'Eschatologique (GA60, 146). Cette coloration reconduit tout droit à l'histoire du salut. C'est du moins ce que suggère Heidegger en écrivant sans autre précision : « les faits historico-saints » (*die heilsgeschichtlichen Fakten*) (GA60, 146). Ces faits sont ceux que l'Eschatologique a frappés, en vertu de quoi ils ne sont plus vécus sur le plan de la factualité mais sur celui de la facticité chrétienne. La vraie histoire du salut est celle dont la norme est l'accomplissement, seule caractéristique authentiquement historique, à l'inverse des dogmes ou des valeurs qui, pris de quelque manière dans le monde et dans sa logique, outrepassent l'historique *per se* ou, inversement, échouent à s'y hisser.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 127. L'auteur s'appuie ici sur 1 Co 15, 19 et 1 Th 1, 3.

XV. *L'union dans la détresse [Ad §§ 23–26 (V)]*

^[146] Au terme de la note, Heidegger esquisse une description de l'expérience paulinienne du « cri » (*Beschreien*) (GA60, 146). Comme *Verkündigung*, le terme renvoie aussi bien au *proclamare* qu'au *praedicare* – ainsi chez Luther. Son emploi ne fut-il pour Heidegger qu'un moyen de varier son vocabulaire ? Cette solution n'est pas à exclure, mais gageons que le terme, peu usité, devait permettre d'approfondir l'explication du comment de la proclamation. *Beschreien* est une traduction du verbe βῶσκαίνειν, que les versions latines de la Bible (Vulgate de Jérôme, Vulgate clémentine, Erasme) rendent systématiquement par *fascinare*. Exemple en Ga 3, 1 : « *o insensati Galatae quis vos fascinavit ante quorum oculus Iesus Christus proscriptus est crucifixus* ». À ce cri reproché aux Galates, Paul substitue le cri comme *proclamare* ressortissant au fait historico-saint de la crucifixion de Jésus Christ. Puisqu'ils ont ce fait sous les yeux, il est exigé des Galates qu'ils fassent preuve de discernement et se résolvent à choisir le cri de supplication contre l'autre.

Le cri que privilégie Paul, explique Heidegger en revenant vers 1 Th, « exprime l'urgence, mais également le fait que Paul voit les Thessaloniens comme *en chemin* » (GA60, 146). Le temps restant est court : il est donc impératif d'entendre la proclamation plutôt que de se laisser charmer, voire ensorceler, par des doctrines négligeant l'événement de la crucifixion et ce qu'il annonce dans un futur proche. Il convient ainsi d'accélérer la réunification des chrétiens et de guider tous ceux qui ont encore besoin de l'être avant la parousie. Certains ont mieux entendu l'Évangile et se sont mieux compris en lui que d'autres. Il n'en reste pas moins un *chemin* pour tous, qui doit être suivi aussi longtemps qu'il reste ouvert. En d'autres termes, il faut s'appliquer à vivre le temps selon les conditions imposées par la proclamation aussi longtemps que le Christ n'est pas revenu le réformer et même le révolutionner. Ainsi, décrire les Thessaloniens comme *unterwegs* est également une façon de reparler de l'être-devenu des membres de la communauté. L'être n'est plus seulement en devenir ; « l'être » est ici « un devenir *nouveau* » (GA60, 146). Les Thessaloniens « sont devenus un *devenir* – absolu » (GA60, 146). Ils ne sont pas les instruments d'un devenir cosmique impersonnel mais incarnent leur devenir propre. Relisons 2 Co 5, 17 : « Aussi, si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. Le monde ancien est passé, voici qu'une réalité nouvelle est devenue <γένονεν> »¹⁵². Le nouvel être que les convertis sont devenus ne s'identifie plus à une essence stable et permanente, mais à un devenir inédit, inouï et inarrêtable. En Christ, l'eccéité des Thessaloniens n'en finit pas de se dépasser elle-même. Ce nouveau devenir que les Thessaloniens sont – devenus – comporte selon Heidegger deux caractéristiques principales.

1) Il « a l'ὑστερήματα », c'est-à-dire le manque (GA60, 146). Souvenons-nous des « insuffisances de la foi » des Thessaloniens que Paul veut « compléter » (1 Th 3, 10). Ayons plus particulièrement à l'esprit Col 1, 24 : « Je trouve maintenant ma

¹⁵² Voir encore Ep 4, 22–24 et Col 4, 9–10.

joie dans les souffrances que j’endure pour vous, et ce qui manque aux détreesses du Christ, je l’accomplis dans ma chair en faveur de son corps qui est l’Église». C’est tout le paradoxe de l’expérience paulinienne de la vie facticielle de faire d’un manque un atout ou, mieux, une force. Peut-on se fortifier d’un manque, autrement dit de quelque chose qu’on n’a pas ? Ce peut être le cas si l’on s’efforce de faire l’expérience pleine et concrète du manque lui-même, c’est-à-dire de ce que nous pouvons avoir en propre, et non l’expérience vide et abstraite de l’objet qui manque, c’est-à-dire de ce que nous ne pouvons avoir, du moins quand nous le voulons et comme nous le voulons.

2) Le nouveau devenir « doit στηρίξει », c’est-à-dire s’affermir. Allusion à plusieurs versets, au premier rang desquels 1 Th 3, 2.13 ; 2 Th 2, 16–17 et 3, 3. Le motif de l’affermissment, nous l’avons vu, est récurrent. Il est étroitement lié à la tension eschatologique que Paul tente d’entretenir et d’augmenter à l’approche de la parousie. Le devenir nouveau et absolu que sont – devenus – les Thessaloniens s’affermit de l’expérience du manque *per se*. Tout ce qui le touche le rend plus fort, mais seulement dans la mesure où il s’est résolu à avoir l’ὕψτερήματα. Car il existe toujours un risque que le devenir nouveau se désabsolutise, qu’il se laisse emporter par le monde, y déroche, et que le manque devienne ainsi faiblesse.

Paul s’emploie à consolider cette cohésion de l’être-devenu. Il n’est pas seul dans sa tâche, les Thessaloniens y contribuent. Chacun doit prendre part à l’édification de son salut : le croyant « doit » (*muss*) s’affermir précise Heidegger (GA60, 146). Mais les Thessaloniens ne sont pas livrés à eux-mêmes. Paul est là pour leur indiquer quelle direction prendre. P. Stagi soutient que le chemin à suivre se résume à l’imitation du Christ en ses souffrances, auxquelles fait justement écho le manque précité : « La communauté doit se fonder sur le souvenir de la passion du Christ [...] et la répéter. À travers cette répétition, cet effort afin de se rendre le Christ présent, la communauté vit pour ainsi dire son devenir originel » comme l’« accomplissement incessant d’une série ininterrompue d’actes d’acceptation de la passion du Christ »¹⁵³. Le devoir de toujours s’affermir indique que le mouvement du nouveau devenir absolu n’est pas celui d’un long fleuve tranquille, mais au contraire la tentative permanente de saisir ce qui tend fondamentalement à nous échapper. Il faut tenir compte de la labilité fondamentale de la vie facticielle chrétienne : à tout moment, le terrain sur lequel elle se situe menace de glisser et le soi de tomber dans la déchéance. Cette instabilité est sans cesse amplifiée, non seulement par la venue imminente du Jour, mais aussi par la relation que le soi entretient avec le monde. Plus on est en commerce avec ce dernier, et on l’est forcément bien qu’on tente de vivre *comme si* on ne l’était pas, plus la possibilité de chuter augmente. En résumé, si l’expérience du *Werden* nouveau est une source d’affermissment pour la foi, elle est en même temps et toujours déjà une source d’inquiétude et de préoccupation. Heidegger le confirme : « Car Paul fait en lui l’expérience d’une détresse absolue et *se meut en fonction de celle-ci* (2 Co) ; il ne *comprend authentiquement*

¹⁵³P. Stagi, *Der faktische Gott*, p. 155.

qu'ainsi » (GA60, 146). Il convient donc de penser une détermination mutuelle : le devenir – l'être-devenu – est source de détresse ; *mais inversement* : la détresse est source de devenir.

La réciproque est importante. Elle témoigne à sa façon que la souciance est à la racine de l'expérience, mais aussi que le phénomène de la détresse est, dans la vie du croyant, le facteur *sine qua non* de la mobilité. Le croyant est en chemin, le croyant devient un nouveau devenir, le croyant a le manque et doit s'affermir : ces propositions s'éclairent à travers l'idée du mouvement de l'existence, de sa mobilité intrinsèque. La mobilité n'est pas présupposée mais posée en même temps que l'expérience de l'être-devenu. Elle est le « comment fondamental » (*Grundwie*) du nouveau devenir absolu. C'est une évidence en ce qui concerne l'en-chemin et le devenir. Ce doit le devenir en ce qui concerne le *manque* – ici la cause du mouvement et non sa privation (contre Aristote) – et l'*affermissment* – qui désigne ici exclusivement une transformation incessante et persistante de l'être-devenu. La mobilité de l'être-devenu chrétien est donc fonction du degré de souciance qui est le sien. Et Heidegger de noter entre parenthèses que cela se vérifie tout particulièrement en 2 Co (GA60, 146). C'est peut-être que l'Épître répond à deux questions fondamentales : « Quelle est la condition existentielle d'un apôtre du Crucifié ? » et « Quelles sont les conditions nécessaires suffisantes à la transmission de l'Évangile ? »¹⁵⁴. L'une et l'autre reçoivent en définitive une seule et même réponse : c'est par et dans l'expérience de la tribulation et le vécu de la souciance qu'elle entraîne que l'homme devient Apôtre du Christ et transmet adéquatement l'Évangile.

2 Co possède avec 1 Th un autre point commun. L'Épître est pour l'Apôtre l'occasion de se justifier de ne pas avoir pu revenir chez les Corinthiens. Sa venue a été plusieurs fois annoncée et reportée, causant la déception et inspirant le doute négatif de la communauté. Cette donnée, nous la retrouvons également en 1 Th. En 2 Co 1, 15–2, 4, Paul expose les raisons du report de sa visite, et en 2 Co 10, 1–11 et 12, 14–13, 10, il annonce sa venue. La tension est partout à son comble : « aussi est-ce en pleine difficulté et le cœur serré que je vous ai écrit parmi bien des larmes, non pour vous attrister mais pour que vous sachiez l'amour débordant que je vous porte » (2, 4, et 1, 19.23 ; 12, 20–21 ; 13, 9–10). La même tension transparait en 1 Th 3, 1. 5 : Paul répète par deux fois qu'il n'a pas résisté à se manifester bon gré mal gré. Dans les deux cas, la tension provient de l'urgence. La tonalité est eschatologique. Paul voudrait être physiquement auprès de tous à l'approche de la parousie mais ne le peut point. Raison pour laquelle il écrit : « Notre lettre, c'est vous, lettre écrite dans nos cœurs, connue et lue par tous les hommes. De toute évidence, vous êtes une lettre du Christ confiée à notre ministère, écrite non avec l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair » (2 Co 3, 2–3 ; et 1, 13).

Nous avons là un précieux complément d'explication concernant l'importance accordée par Heidegger au phénomène de l'écriture de l'Épître. 1 Th et 2 Co sont les parfaits reflets de l'expérience de l'Apôtre. En elles se lit et se déploie tout ce

¹⁵⁴F. Vouga, « La deuxième Épître aux Corinthiens », p. 222.

qu'il vit, tout ce qu'il éprouve : « tel nous sommes en parole, de loin, dans nos lettres, tel nous serons, présent, dans nos actes » (2 Co 10, 11). À travers elles s'exprime l'urgence de la situation que manifeste l'expérience de la détresse absolue. Paul écrit sous la pression de la *Not* : « il ne peut pas la supporter, c'est-à-dire qu'il doit leur parler », leur communiquer ce qu'il ressent pour soulager sa peine et favoriser leur union (GA60, 146). Paul écrit car il doit proclamer ou, cela revient au même, *beschreiben*. À plusieurs reprises, cette proclamation sonne effectivement comme un cri de détresse, mais également comme un cri d'espérance. Paul trouve en elle le moyen « de se retrouver lui-même authentiquement » (GA60, 146).

La dernière remarque de l'annexe est pour 1 Th 3, 7 *sq.* : « Ainsi, frères, nous avons trouvé en vous un réconfort, grâce à votre foi, au milieu de toutes nos angoisses et de nos épreuves, et maintenant nous revivons, puisque vous tenez bon dans le Seigneur. Quelle action de grâce pourrions-nous rendre à Dieu à votre sujet, pour toute la joie que nous éprouvons à cause de vous devant notre Dieu, lorsque nous prions, nuit et jour, avec insistance, pour qu'il nous soit donné de vous revoir et de compléter ce qui manque à votre foi ? » (GA60, 146). Heidegger y relève à nouveau la « *détresse* dans laquelle Paul se réjouit et qui le rend toujours plus infatigable » (GA60, 146). Répétons que c'est toute la force de l'Apôtre d'inverser l'eudémonisme commun et de trouver des raisons de se réjouir au sein même de ce qui l'affaiblit. C'est que son être-devenu ne peut se consolider que dans l'épreuve. Ce n'est qu'à la lutte avec le monde ainsi qu'avec nous-mêmes que nous pouvons nous sentir réellement vivants. Telle est la vérité de l'Évangile qu'il s'astreint à communiquer aux hommes tant qu'il est encore temps.

XVI. « *Tout dépend du sens de la παρουσία* » [Ad § 26 (I)]

[149] En un retour sur quelques difficultés traités dans le § 26 à propos du quand et du comment de la parousie, Heidegger reconsidère en annexes la grande péricope que forme 1 Th 4, 13–5, 11 (GA60, 149) et aborde enfin, quoique de manière encore indirecte, la première des deux grandes questions qu'elle pose : qu'en est-il des morts, qui pourraient ne plus pouvoir faire l'expérience de la parousie (GA60, 99) ? Cette fois, il indique que la péricope concernée est structurée selon deux directions de sens.

1) Premièrement, 1 Th 4, 13–5, 11 « concerne le sort (vie facticielle, être) des endormis en relation à la *παρουσία* » (GA60, 149). De prime abord, les endormis (*Entschlafenen*) semblent être les négligeants, ceux qui se détournent de la Parole comme des signes et qui disent « paix et sécurité ». Paul incite en effet les néo-chrétiens à « ne pas dormir comme les autres » (1 Th 5, 6), ne pas faire comme « ceux qui dorment en effet » (οἱ γὰρ καθεύδοντες). Mais le discours concernant *ces endormis-là* est précédé d'un discours concernant d'autres d'endormis, en l'occurrence *les morts*. Nous faisons allusion aux « s'endormant » (κοιμωμένων) de 1 Th 4, 13, dont le sort est évoqué par Paul en vue de ne pas laisser les Thessaloniens

dans l'ignorance et la tristesse. Il s'agit donc des «endormis» (κοιμηθέντας) de 1 Th 4, 14–15 que Dieu unira à lui par Jésus et qui ressusciteront juste avant les vivants. Ce contraste trouve son dénouement en 1 Th 5, 10. Il y est question des dormants avec l'expression καθεύδωμεν, qui englobe à la fois les morts et les négligeants. Les modes du se-comporter des vivants, des négligeants et des morts diffèrent certes notablement, mais leur sort en relation à la parousie se confond jusqu'à un certain point. Question cependant : ce destin a-t-il trait au quand ou bien au comment de la parousie ?

2) La meilleure façon de répondre est de dire : les deux, mais selon deux modalités différentes, l'une authentique, l'autre inauthentique. Le «“quand” de la παρουσία» et le sort des individus ne sont pas sans lien (GA60, 149). La parole de Paul vise à la fois l'évacuation de la question d'un quand objectif *et* l'accentuation de la question du comment accomplissant – c'est-à-dire la façon dont la résurrection s'effectuera concrètement lors du retour du Christ. Le problème n'est donc pas tant dans le quand que dans la réponse apportée à la question qu'il pose. Si la question du quand est résolue par un «lorsque» (*Wenn*), on est en présence de la modalité inauthentique. Si elle l'est par un comment, on est en présence de la modalité authentique.

Cette interprétation s'appuie sur le propos heideggérien d'après lequel la référence déterminante dans la situation présente relie directement la parousie à la vie propre des Thessaloniens : «à eux», c'est-à-dire «à leur vie facticielle, à leur actualité en tant que chrétiens, en premier lieu dans leur monde commun» (GA60, 149). Le problème est précisément que «certains ont été arrachés» à ce monde, soit qu'ils se sont laissés tentés par d'autres évangiles, soit qu'ils n'ont pas été assez forts pour serrer les rangs (GA60, 149). Il y a pourtant urgence à rejoindre le monde commun autant qu'à se préoccuper de soi-même. En la circonstance, il n'est d'ailleurs pas de meilleur moyen de se soucier de soi que de se soucier des autres (GA60, 149). Pourquoi donc ? «Parce que les croyant en vie peuvent eux-mêmes mourir» (GA60, 149). Il est donc tout naturel qu'ils cherchent à savoir ce qu'il en est des morts.

Dès lors, dit Heidegger, «tout dépend du sens de la παρουσία» (GA60, 149). Selon ce qui est mis sous ce terme, la *Stimmung* peut changer du tout au tout – et l'existence avec elle. Si certains parmi «les Thessaloniens sont en proie à la tristesse et n'ont pas d'espérance, c'est-à-dire à strictement parler *déchoient*», c'est qu'ils n'ont pas saisi le sens proprement chrétien de la parousie (GA60, 149). Il n'est pourtant pas trop tard pour corriger cela. En s'exprimant sur le sort des morts avant d'aborder celui des vivants, Paul répond en réalité à une inquiétude des Thessaloniens parfaitement fondée. Leur peur de mourir laisse à penser qu'ils prennent au sérieux l'insécurité dans laquelle ils sont jetés. Elle montre aussi qu'ils s'intéressent désormais plus au comment de la parousie qu'à son quand. Reste à les renseigner de manière adéquate. Paul s'y emploie en confirmant que la parousie est «quelque chose en regard de quoi leur vie facticielle se décide», ce qui revient à «intervenir dans leur “savoir” concernant la parousie», lequel doit devenir un savoir expérientiel «relatif à ce qu'ils attendent dans l'endurance, à leur attente dans l'endurance» elle-même (GA60, 149). C'est la raison pour laquelle l'Apôtre inter-

vient en « leur donnant un savoir relatif au *comment* » de cette attente, et donc aussi bien relative à son « sens d’accomplissement » (GA60, 149).

Il apparaît ainsi que l’enjeu de la multiplicité de sens de la parousie ne se résume pas à une querelle terminologique, ni pour les proto-chrétiens, ni pour Heidegger. De ce que Paul va répondre dépend le mode d’être des néo-chrétiens en attendant la parousie. Sachant pertinemment que des réponses banales à des questions intrinsèquement existentielles ne peuvent entraîner que la *déchéance*, l’Apôtre propose en lieu et place de celles-ci différents éléments d’un *savoir croyant* articulés autour de cette notion essentielle qu’est l’« espérance », qui seule permet de tenir dans le temps qui sépare le *maintenant* de l’*à-venir* (GA60, 149). Cette espérance, les néo-chrétiens n’ont pas seulement besoin de l’entrevoir mais de l’« avoir », et de l’avoir dans un certain « comment », de telle manière qu’elle intègre pleinement la constitution de leur « être » (GA60, 149). Avoir l’espérance, l’avoir dans l’être, puis être l’espérance et l’incarner : cela exige des efforts considérables et une compréhension de la situation que seul le savoir croyant est à même de procurer. Je dois savoir ce qu’il en est de la parousie si je veux adopter un comportement approprié à ce qui est annoncé par le discours qui la concerne. L’être, l’avoir – l’être – et le savoir se révèlent ainsi intimement liés dans un être-savoir qui est en même temps savoir-être. Osons même parler d’un *savoir-s’avoir-dans-l’être* permettant aux Thessaloniens de faire de *l’attente dans l’endurance* la « détermination essentielle du comment de leur vie facticielle » (GA60, 149).

XVII. De l’événementialité de la *παρουσία* [Ad § 26 (I)]

[149] Trois mots-question aident à cerner de plus près le sens proprement chrétien de la *παρουσία* : *Ereignis*, *Wie*, *Wer* (GA60, 149). L’événement : en tant que seconde venue du Christ, la parousie ne peut être conçue autrement que sur le mode de l’avènement d’une présence qui promet de changer l’existence à jamais. Le *comment* : l’événement en préparation *a déjà commencé de s’accomplir* dans la mesure où ses effets se font déjà sentir sur la façon dont vivent les proto-chrétiens. Le *qui* : l’événement dans son comment, dans son pré-accomplissement même, ne se prédonne pas *incognito* mais recouvre un visage ainsi qu’une voix, ceux du Christ. Or, dans le monde que le Christ a quitté mais ne tardera pas à revisiter une ultime fois, ce visage ainsi que cette voix s’incarnent *par interim* dans les Apôtres. La relation des proto-chrétiens à chacun de ces mots se caractérise par sa dimension « *arrivante* » (*kommend*), en écho à l’imminence de la parousie (GA60, 149). Cette dimension dit le mode fondamental sur lequel les proto-chrétiens vivent la parousie : entre le déjà-là et le pas-encore-là. Si le monde a déjà connu un événement de ce type, ils ne peuvent pas encore avoir de certitude absolue quant à celui qui viendra le parachèver. Ils anticipent son *comment*, mais ils sont loin de tout savoir à son propos. Ils savent qui est le Christ, mais ils n’ont pas encore fait l’expérience de sa puissance dans toute sa plénitude. Aussi, l’« être-là » de l’événement de la parousie, son « objectivité » (*Objektivität*) dans la vie des Thessaloniens, recouvre-t-il pour leur

« connaître » (*Erkennen*) la forme d'un « croire » (*Glauben*) (GA60, 149). Avant d'explorer ce point, tentons un parallèle entre ce que Heidegger nomme la dimension *arrivante* de la parousie et ce que J.-L. Marion conceptualise comme l'*arrivage* des phénomènes :

« Arriver doit s'entendre ici au sens le plus littéral : non d'une arrivée continue et uniforme, livrant des items identiques et prévisibles, mais d'arrivées discontinues, imprévues et toutes dissemblables. Les phénomènes tantôt arrivent, tantôt n'arrivent pas et à chaque fois, différents : ils diffèrent en ne se ressemblant pas, ils diffèrent surtout en retardant (ou accélérant) leurs surgissements. Plutôt que d'arrivées, il faut donc parler d'arrivages de phénomènes, selon des rythmes discontinus, par surprise [...] ils se font désirer avant de se faire voir. Dans ces montées de visibilité [...] nous – le *je/moi* – ne décidons plus en rien de la visibilité du phénomène ; notre initiative se borne à rester prêts à recevoir le choc de son anamorphose, à encaisser le coup de son arrivage »¹⁵⁵.

Certes, J.-L. Marion décrit ici la contingence des phénomènes, de tous les phénomènes. Rappelons cependant qu'il n'examine pas que des phénomènes communs. Il considère aussi des phénomènes saturés, au premier rang desquels des phénomènes de Révélation, dont la *παρουσία* pourrait bien être un cas *princeps*. « La manifestation du Christ selon le Nouveau Testament » est effectivement présentée comme « paradigme » à partir Jn :

Christ est « celui qui doit venir » (Jn 1, 15.27), il « arrive à titre d'advenant et n'avance que sa propre avancée [...] La venue suivant laquelle il provient le définit si essentiellement qu'elle l'englobe et le précède [...] et il relève de cette événementialité imprévisible, parce qu'elle atteste qu'il ne provient pas de lui-même (Jn 8, 43), mais de son envoi par le Père (Jn, 17, 18.23) [...] Et c'est aussi pourquoi, pour les hommes du monde, l'impossibilité de connaître l'heure, donc de prévoir (la fin des temps et la venue du Christ) impose de renoncer au calcul prévisionnel [...] pour s'exposer au contraire à l'attendre [...]. Cette attente sans précision, caractéristique de l'arrivage, définit ici l'attitude phénoménologique appropriée à l'événement – la veille »¹⁵⁶.

J.-L. Marion explique mieux que Heidegger le sens de l'« arrivant ». Mais sa conception du mode de donation de l'événement parousiaque se trouve pourtant pris au piège d'un problème que notre philosophe voit déjà dans les analyses de certains exégètes de son temps. D'après le penseur français, l'arrivage de la R/révélation est à penser comme une « montée de visibilité (comme on parle de montées de sève, de fièvre, de désir ou de colère) »¹⁵⁷. L'image a le mérite de signifier la violence et l'imprévisibilité de cette donation. Néanmoins, renvoyée à la discussion du thème de la parousie dans le cadre historique spécifique qu'est le christianisme primitif, ne pousse-t-elle pas à privilégier la dangereuse thèse d'une *fièvre eschatologique* ? Il est légitime de le craindre. Heidegger s'efforce de minimiser cette thèse. Que l'imminence de la parousie crée un climat de tension, c'est incontestable. Mais Paul n'en jette pas les communautés néo-chrétiennes dans une *Schwärmerei* incontrôlée pour autant. Son discours vise plutôt à tempérer l'« espérance morbide » qui se fait jour dans les « sectes d'illuminés à tendance apocalyptique »¹⁵⁸. Autrement

¹⁵⁵ J.-L. Marion, *Étant donné*, pp. 186–187.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 330.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 186–187.

¹⁵⁸ O. Cullmann, *Christ et le temps* [1947], p. 151.

dit, «Paul s'est, dans les Épîtres aux Thessaloniciens, attaché à calmer la fièvre eschatologique qui, en s'emparant des chrétiens, les avait fait abandonner le travail destiné à leur subsistance»¹⁵⁹.

Comment? En ne brochant pas à tort et à travers sur la parousie comme c'est couramment le cas dans les «apocalyptiques» intertestamentaires (GA60, 150). «Paul s'interdit» les spéculations fantaisistes à propos de la parousie qui, dans les sectes juives et judéo-chrétiennes de son temps, en viennent à recouvrir l'essentiel (GA60, 150). Cela se vérifie en 1 Th 5. Le dessein du chapitre est de détourner les Thessaloniciens d'une *curiositas* malsaine, de les libérer d'un «vouloir-voir vulgaire» fondamentalement «déchant», et de les réconcilier avec le savoir qu'ils ont d'eux-mêmes (GA60, 224). Il est aussi de provoquer la pensée critique: «N'éteignez pas l'Esprit», «examinez tout avec discernement», clame Paul (1 Th 5, 19.21). Aussi doit-on «rompre avec la représentation de l'improvisation»¹⁶⁰. Paul n'a pas écrit ce qui lui passait par la tête afin de satisfaire une «pulsion communicative», mais dans le dessein de partager un savoir crypté à propos de la parousie (GA60, 150).

Dans ce contexte, Heidegger revient sur la partition de la grande péricope 1 Th 4, 13–5, 11 en deux parties: 1 Th 4, 13–18 et 5, 1–11 (GA60, 150). La seconde doit répondre à la question du «quand» de la parousie dans les termes entrevus plus haut (GA60, 150, 99–100). Ce n'est pas le cas de la première, dont le motif relève plutôt de la cure d'âme (*seelsorglich*), sans pour autant que le motif eschatologique soit totalement écarté. Les mots de Paul à propos des morts doivent faire que les Thessaloniciens tiennent face au «chagrin» causé par leurs pertes, car il menace leur engagement pour la cause néo-chrétienne (GA60, 150). Mais «ce chagrin est-il justifié du point de vue chrétien», demande Heidegger (GA60, 150)? Il ne le sera plus lorsque l'Apôtre aura parlé. Et c'est la manière dont il parle, fort différente des truculentes apocalypses en tous genres, qui témoigne de la voie choisie pour empêcher que les fidèles s'en tiennent à la «finalité pratique» la plus immédiate de son discours (GA60, 150).

En effet, les Thessaloniciens pourraient être tentés de se dire: nous sommes rassurés quant à nos morts, nous savons ce qu'il adviendra de nous si nous mourrons, nous pouvons donc nous relâcher. Pour éviter cela, nous voyons que Paul n'évoque la question quant au sort des morts (1 Th 4, 13–18) que pour mieux subvertir l'esprit de la communauté dès lors qu'il aborde la question des temps et des moments (1 Th 5, 1–11). Le fond du message en 1 Th 4, 13–18 quant au destin des endormis demeure en définitive assez vague. Paul insiste sur le fait qu'«ils ne subiront aucun

¹⁵⁹ Cf. M Goguel, «Pneumatisme et eschatologie dans le christianisme primitif (I)», *Revue de l'histoire des religions*, 132, 1946, pp. 103–161, ici p. 110. C'est déjà la thèse de l'exégète de Wette, cité par P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 57. Heidegger en prend sans doute connaissance ici.

¹⁶⁰ J. Weiss, *Das Urchristentum* [1917], p. 309, qui parle de la rareté des «improvisation impulsives» chez Paul. Mais si Paul n'a pas improvisé, il n'a pas non plus calculé. Il a dit les choses telles qu'elles étaient – pour lui.

préjudice » (GA60, 150). Pour Heidegger, il se rattache alors à une « ligne simple » qui peut se résumer ainsi : « pris dans son urgence et dans son existence chrétienne authentique, il ignore pour ainsi dire superbement les ruminations d'une spéculation déchéante et privée d'espérance » (GA60, 150).

XVIII. La mort et l'être-en-Christ, selon le Réveil [Ad § 21 (I)]

^[150] Si Paul s'est plutôt bien fait comprendre dans le contexte de l'époque, les lecteurs modernes des Épîtres, disposant d'une vue synoptique que les premiers chrétiens n'avaient pas, ne peuvent manquer de constater que tout n'est pas clair dans son message. Nous en avons un exemple assez troublant dans le contraste entre 1 Th 4, 13 et 2 Co 5, 8-Ph 1, 21 (GA60, 150). Citons 2 Co 5, 8 : « Oui, nous sommes pleins de confiance et nous préférons quitter la demeure de ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur », et Ph 1, 21 : « Car pour moi, vivre, c'est Christ, et mourir m'est un gain ». Ces deux versets semble dire que la « mort est une transition immédiate vers la communauté avec le Christ » (GA60, 150). Le cas échéant, on est droit de se demander pourquoi 1 Th 4, 13-5, 11 ne « cherche le motif de la consolation que dans la parousie future » (GA60, 150). « La mort n'est-elle pas déjà son équivalent ? » (GA60, 150). Tentons de reformuler cette « difficulté » (GA60, 150). Pour quelle raison l'Apôtre continue-t-il de placer la parousie dans le futur si la mort, qui peut très bien arriver maintenant, suffit à se placer auprès du Christ ? Pourquoi dire des endormis qu'ils demeurent encore dans une sorte de *sheol* s'ils sont en fait déjà réunis au Fils¹⁶¹ ? Cette interrogation n'a qu'une valeur limitée pour la raison très simple qu'elle est formulée sur le plan historico-objectif. Où donc trouver par contraste une interprétation formulée sur le plan historico-accomplissant ?

D'après les éditeurs de notre cours, Heidegger se serait, à cet endroit, tourné vers une étude du pasteur et théologien protestant Wilhelm Stählin (1883-1975) intitulée « Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie », parue en 1914 dans le premier numéro de l'*Archiv für Religionspsychologie*¹⁶². Si les éditeurs disent vrai, le philosophe se réfère à la fin de l'article, dans laquelle Stählin étudie l'importance des « formes d'expression imagées pour le langage rhétorique », prenant en exemple le rôle prédominant des

¹⁶¹ Bousset (« Der zweite Brief an die Korinther » [1907], p. 163) et Schmidt (*Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 58) soutiennent qu'en 1 Th, Paul serait encore proche de certaines convictions juives, tandis qu'en 2 Co et en Ph, dont les rédactions sont à peu près contemporaines, il aurait évolué, attribuant davantage de valeur explicative à la christologie.

¹⁶² W. Stählin, « Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie », *Archiv für Religionspsychologie*, 1, 1914, pp. 117-194.

paraboles dans la « *praxis* du discours religieux »¹⁶³. Cette réflexion ne permettrait-elle pas en effet d'expliquer que les paroles de Paul en 1 Th, 2 Co et Ph ne doivent leur apparence contradictoire qu'aux métaphores qui les portent et non aux réalités qu'elles désignent ?

Le conditionnel qui rythme ce début de reconstruction n'aura pas échappé au lecteur. Pourquoi une telle circonspection ? Car, après quelques recherches, il est apparu que *Heidegger ne fait pas référence au texte précité de Wilhelm Stählin*. Sa notice manuscrite donne seulement : « Stählin, 183 » (GA60, 50). C'est à partir de cette indication que les éditeurs se sont mis en quête d'une référence. Et il n'est guère étonnant qu'ils soient remontés jusqu'à Stählin. En plus d'être le chef de file d'une nouvelle *Religionspsychologie*, domaine auquel Heidegger s'est intéressé très tôt, il est un théologien protestant qui entretient des liens étroits avec certains libéraux, Troeltsch en particulier. Le comble est peut-être que l'article de l'*Archiv für Religionspsychologie* se trouve entre les pages 117 et 194, et que la mention « Stählin, 183 » colle donc parfaitement avec cette pagination. En réalité, Heidegger ne renvoie pas à l'article publié par Wilhelm Stählin en 1914, *mais* à l'étude de Rudolf Stähelin intitulée « Zur paulinischen Eschatologie. 1 Thess. 4, 13–17 im Zusammenhang mit der jüdischen Eschatologie », parue en 1874 dans les *Jahrbücher für Deutsche Theologie*¹⁶⁴. Rudolf Stähelin (1841–1900) fut un important théologien de la médiation, suisse, professeur d'histoire de l'Église et de la Réformation à l'Université de Bâle. Élève d'I. A. Dorner, K. R. Hagenbach et C. I. Nitzsch, il s'habilita en 1873 avec un traité sur 1 Th 4, 13–17 dont l'article des *Jahrbücher* reprend l'essentiel. Il est indéniable que c'est bien à ce texte que Heidegger fait référence dans sa discussion des difficultés posées par 1 Th 4, 13 *sq.* Le tableau comparatif page suivante nous en assure en même temps qu'il donne la source des réflexions précédentes et confirme nos interprétations (GA60, 150).

Formulons maintenant deux hypothèses quant à la façon dont il a pu en prendre connaissance. 1) Il était un lecteur assidu des *Jahrbücher für Deutsche Theologie*, revue réputée, éditée par Dorner, F. Ehrenfeuchter, J. Wagenmann, M. A. Landerer, C. Palmer et K. H. Weizsäcker. Organe d'expression plutôt libéral, y publient des figures aussi diverses que Ritschl, Kähler et Oetinger. 2) Il a pris connaissance de l'étude de Stähelin dans le commentaire de Schmidt, qui discute ici et là ses interprétations de 1 Th 4, 13–17¹⁶⁵. Quoi qu'il en soit, il ne fait aucun doute qu'il s'est reporté directement à l'étude de Stähelin, puisqu'il le cite en toutes lettres et paraphrase d'autres passages que ceux auxquels Schmidt fait référence. Ajoutons que notre penseur se rapporte dans l'ensemble positivement aux thèses de Stähelin. Il voit manifestement en ce *Vermittlungstheologe* un excellent critique de deux extrêmes.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 182.

¹⁶⁴ R. Stähelin, « Zur paulinischen Eschatologie. 1 Thess. 4, 13–17 im Zusammenhang mit der jüdischen Eschatologie », *Jahrbücher für Deutsche Theologie*, 19, 1874, pp. 177–237.

¹⁶⁵ P. Schmidt, *Der erste Thessalonischerbrief* [1885], p. 59 et p. 61.

Heidegger (GA60, p. 150 sq.)	R. Stähelin (pp. 179–183)
<p>4, 13 ff. Es soll einer Betrübnis gewehrt werden. Ist diese christliche Berechtigt? Wie <i>wehrt</i> Paulus diesen „praktischen Zweck“? Daher nicht die sonst in der Apocalyptik übliche Ausmalung, – das <i>verbietet</i> Paulus, vgl. 5 ff. „Keine Neugierde“, „kein Mitteilungstrieb“! *</p>	<p><i>Sinn und Zweck des Abschnittes</i> sind im Allgemeinen leicht zu bestimmen und ausser Frage. Nach seiner eigenen Aussage will Paulus darin den Thessalonicern Gewissheit geben über das Schicksal ihrer Verstorbenen und ihnen in dieser Beziehung einen Trost in die Hand geben, dessen sie sich im vorkommenden Falle einander (<i>amici amicos</i>, Grotius) bedienen können (v. 18); durch seine Belehrung soll einer Betrübnis bei Ihnen gewehrt werden, welcher Timotheus gegenüber schon Ausdruck gegeben hatten und welche sie in Bezug auf ihre Todten ihres christlichen Vorrechts, der allseitigen <i>kara pneumatosa agion</i> (1, 6; 5, 16.18), zu berauben drohte. Es ist in mehrfacher Hinsicht von Wichtigkeit, diesen praktischen Zweck, dem die ganze Ausführung zu dienen bestimmt ist, im Auge zu behalten [...] <i>Contra Baur</i>: für unsere Stelle (4, 13–17) wird die Erklärung selbst den Nachweis zu leisten haben, dass sie in der bestimmten Gestalt, die sie besitzt, gar nicht anders begreiflich ist als eben aus einer solchen „bestimmt motivierten Veranlassung“ heraus, nicht aus der Neugierde und dem Mitteilungstrieb eine speculierenden</p>
<p>Paulus sagt nichts über das Schicksal der Entschlafenen (jetzt), was seit ihnen geworden ist, wo sie sich befinden, sondern wiederum nur das Entscheidende: Sie werde nicht „zu kurz“ kommen. Hier drängt sich alles nur auf die einfache Linie: Er hört gleichsam in seiner Drängnis und eigentlich christliche Existenz gar nicht die Grubeleien eines hoffnungsabfallende Spekulierens. *</p>	<p>Schriftstellers, sondern nur aus dem Herzen des um den Trost und die unverkümmerte Freudigkeit seiner Gemeinde besorgten, der Gemeinschaft mit seinem Herrn sich entgegensehnedenden und entgegenfreuenden Apostels [...] Aber nicht weniger bezeichnend, als diese Ungewissheit und Betrübnis der Thessalonicer, ist nun der Art, wie Paulus in seinem Brief dieselbe hinwegnehmen sich bemüht. Nicht die Erwägung dessen, was sie durch den Tod gewonnen haben oder geworden sind, sondern nur die Vergegenwärtigung dessen, was sie bei der Zukunft Christi zu erwarten haben, soll dies bewirken [...] Aber die Schwierigkeit, auf welche Weizel aufmerksam macht, ist damit noch keineswegs beseitigt. Wenn für Paulus der Tod so unmittelbar der Übergang ist zu einem höheren Leben in der Gemeinschaft mit Christo, wie 2 Cor. 5, 8, Phil 1, 21 es aussprechen, warum wird dann das Motiv des Trostes, statt in dieser, erst in der Zukünftigen Parusie gesucht, für deren Erleben doch diesen Stellen schon Tod das vollkommene Aequivalent zu bringen scheint?¹⁶⁶</p>
<p>Schwierigkeit: Wenn der Tod nach II Kor 5, 8 und Phil 1, 21 unmittelbarer Übergang ist zur Gemeinschaft mit Christo, warum wird das Motiv des Trostes erst in der zukünftigen Parusie gesucht? Ist nicht der Tod schon Äquivalent? Stähelin, 183.</p>	

D'un côté le rationalisme excessif de Strauss et même de Baur prêtant trop peu d'attention à la situation paulinienne¹⁶⁷, de l'autre le pur biblicisme réduisant le sens de la parole paulinienne à la transcendance incompréhensible qui l'engendre. Que la phénoménologie herméneutique perçoive dans la théologie de la médiation un modèle d'équilibre et n'hésite pas à s'en inspirer est une donnée importante, tant sur

¹⁶⁶ R. Stähelin, «Zur paulinischen Eschatologie...» [1874], pp. 179–183. Stähelin interroge les thèses d'un certain Weizel et du *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments* (1873) de Bernhard Weiss.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 179–180.

le plan généalogique – l'éclairage du rapport de Heidegger à la théologie protestante s'enrichit d'une information capitale – que sur le plan systématique – la radicalité voulue par notre philosophe n'entraîne aucune dérive piétiste ou positiviste au sens péjoratif du terme. Viser le juste milieu peut être viser l'*interprétation juste* et non pas forcément transiger.

Examinons maintenant comment Stähelin traite l'aporie du parallèle entre 1 Th 4, 13–17.18 d'un côté et 2 Co 5, 8 et Ph 1, 21 de l'autre. D'après lui, la solution est à chercher dans l'entrecroisement des notions de *Hoffnung* et de *Heilsgeschichtlichkeit*. C'est également le cas pour Heidegger, mais avec une articulation différente. Pour Stähelin, le plan de l'histoire du salut épouse un certain *collectivisme*¹⁶⁸. Les paradoxes apparents du propos paulinien traduisent une volonté de rassembler, de subsumer les différences entre croyants en vue de préparer au mieux la résurrection de l'*ekklesia*¹⁶⁹. Il en va autrement chez Heidegger. Si ce que Paul dit du destin des morts n'entraîne pas l'inanité d'un discours sur la parousie mais le rend d'autant plus nécessaire, ce n'est pas seulement car l'Apôtre s'adresse à une communauté particulière aux préoccupations particulières, mais avant tout car l'histoire du salut a un plan pour *chacun*. Il serait exagéré de dire que le philosophe prône un concept individualiste de rédemption (*individualistischer Begriff der Erlösung*). Néanmoins, il est clair que, dans ce cas précis, l'accent mis sur le monde propre éclipse sensiblement la dimension communautaire du propos paulinien. En résumé, tandis que Stähelin dit : un pour tous, Heidegger affirme : *tous pour un*.

XIX. Du καιρός proto-chrétien et d'une élection [Ad § 26 (I)]

Après avoir précisé le sens de 1 Th 4, 1–18, c'est-à-dire commencé d'éclaircir la question du destin des endormis, Heidegger revient logiquement vers 1 Th 5, 1–11, soit la question du quand de la parousie (GA60, 150). Relevons d'abord sa traduction insolite de *χρόνον καὶ καιρῶν* (1 Th 5, 1) par *Zeit und Augenblick* (GA60, 150). La mise au singulier du plan grammatical correspond à une singularisation du plan existentiel. L'objectif se présente en trois temps : 1) décrire l'institution originelle (*Urstiftung*) de la temporalité eschatologique, 2) démontrer qu'elle est orientée vers une institution finale (*Endstiftung*) qui n'est autre que la parousie, 3) révéler que cette dernière est ultimement destitution (*Entstiftung*) de la temporalité mondaine. Cette interprétation éclaire la remarque heideggérienne quant au « caractère non-fortuit de l'usage biblique de la langue » (GA60, 150). Attirer l'attention sur cette donnée, c'est, ici, appeler à considérer la *relation eidétique entre la notion de temps et celle d'instant* dans la situation particulière que dessine 1 Th 5, 1. Si l'Apôtre avait seulement parlé de « temps », la communauté n'aurait peut-être pas

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 182 et p. 184.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 182.

compris qu'il lui était demandé de se préparer à *un événement singulier*. Dire « temps » et rien que cela, c'est rester plutôt vague. Le terme connote bien trop de choses – ou bien trop peu – pour exprimer à lui seul l'annonce de la parousie. La même chose vaut pour le concept d'instant :

«La vie facticielle est décrite comme exposée à une chute, un *Sturz* ou une *ruinanz* (*Ruinanz*) spécifique, qui est la tentation de se comprendre elle-même à partir de l'«étant du moment», le *καιρός*, qui n'est pas le temps véritable où elle rencontre le pouvoir de se choisir elle-même selon sa finitude propre et ultime [...] Le *καιρός* n'appartient pas à une chronologie régulière, neutre, où chaque maintenant est égal à chaque autre ou bien assigné d'avance à sa place par le régime ou le rythme des activités. Le *καιρός* en tant qu'«étant de l'instant» (*Seiende des Augenblicks*), de l'*Augenblick* au sens faible et non authentique d'un instant n'implique ni choix de soi-même ni répétition»¹⁷⁰.

Cette analyse de M. Haar met en garde contre une interprétation trop simple et surtout trop grecque – et même gréco-latine – du *καιρός*. Elle montre comment, prise isolément, cette notion est pleine d'ambiguïté. *Par définition*, l'occasion se détache de la chronologie régulière et objective; *par nature*, elle n'en constitue qu'un maillon. L'occasion est comme la forme dégradée de l'instant. Ce n'est que *lorsque le temps et l'instant se déterminent et se singularisent mutuellement* qu'une temporalité propre et un *καιρός* véritablement « décisif » pour la vie facticielle peuvent émerger¹⁷¹. Dans ce cas, le propre de la situation ne repose plus sur un « quand objectif et indifférent », mais sur un « comment [...] se référant en même temps à sa propre relation de comment », c'est-à-dire à son propre « accomplissement » (GA60, 150).

Paul marque ainsi le passage d'un temps kairotique à une temporalité kairologique, où l'instant reçoit sa signification de l'événement à venir de la parousie. La différence entre le kairologique et le kairotique est simple : le premier œuvre sur le plan ontologico-historico-accomplissant, le second sur le plan ontico-historico-objectif. Il apparaît ainsi que l'Apôtre subvertit le concept grec de *καιρός* de l'intérieur. Le critère de la décision et de l'action n'est plus le bien mais la conformité à la temporalité eschatologique instituée par Dieu. Il n'y a plus un instant à saisir, mais une suite de « mainteneurs » à vivre aussi intensément jusqu'au Jour du jugement. Le *καιρός* ultime est entre les mains de Dieu, qui décidera bientôt de l'envoi – du renvoi – de son Fils. En attendant, les gens sont tirillés. Ils oscillent entre un concept fort et concept faible de *καιρός*. S'ils se servent du savoir croyant qu'ils possèdent, ils peuvent prétendre régler le reste de leur existence mondaine sur le premier. Dans le cas inverse, ils deviennent obnubilés par la question historico-objective du « quand », sans voir qu'elle n'est qu'une forme dégradée et déchéante d'un mode originel d'accomplissement (GA60, 150).

Pour cerner en quoi l'instant est réellement historico-accomplissant, il faut donc l'aborder dans son « comment » et le relier aux autres paramètres de la situation (GA60, 150). Heidegger prend l'exemple de la connexion entre *καιρός* et *κλήσις*

¹⁷⁰ M. Haar, «Le moment (*καιρός*), l'instant (*Augenblick*) et le temps-du-monde (*Weltzeit*)», in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919–1929*, pp. 68–69. M. Haar se fonde sur le cours du WS 1920/1921, mais aussi sur celui du WS 1921/1922 ainsi que sur le *Natorp-Bericht* de 1922.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 69.

(GA60, 150). Si l'être-devenu chrétien peut vivre le temps dans et comme un *κοιρός*, c'est qu'il a été préalablement *choisi et appelé*. Notre philosophe utilise le terme d'*Erwählung*, qu'il faut traduire ici par «élection» (GA60, 150). L'interprétation qu'il en fait consiste à remonter en deçà du cadre forensique cristallisant généralement l'attention des théologiens et des exégètes. L'*Erwählung*, c'est ce qui nous touche intimement, ce qui modèle notre existence et qui lui donne un sens. Cette idée est transposée dans une formule quelque peu énigmatique : «Parce que vous *êtes* appelés, le sens fondamental de votre *être est*» (GA60, 150).

L'accentuation de la dimension ontologique de ce procès n'est rien de superficiel : l'élection marque un recommencement à partir duquel la vie se redéploie de façon entièrement différente. L'élection donne le coup d'envoi de l'être-chrétien en même temps qu'elle annonce la proximité de la fin des temps. Nous savons que l'être n'est pas seulement dans le temps, mais qu'il est le temps. Ajoutons que, sous les auspices de l'élection, l'être fait être le temps, le fait exister par, pour et dans l'existence. Que la notion d'*Erwählung* soit, y compris dans le langage commun, si fortement liée à celle de décision, *Entscheidung*, n'est pas fortuit. Paul dit au Thessaloniens : soyez, existez, vivez votre vocation facticielle, en attendant la révocation ultime de toute vocation. Heidegger navigue entre 1 Th 1, 4 («sachant bien, frères aimés de Dieu, qu'il vous a choisis») et 1 Th 5, 9 («Car Dieu ne nous a pas destinés à subir sa colère mais à posséder le salut par notre Seigneur Jésus-Christ»).

L'expression «*περιποίησις σωτηρίας*», l'acquisition du salut selon 1 Th 5, 9, s'éclaire d'un côté à la lumière de l'élection – vous avez été choisis pour attendre –, de l'autre à la lumière de *ἄναμένειν τὸν υἱόν*, l'attente du Fils selon 1 Th 1, 10 – vous attendez le Fils (GA60, 150). Quant au comment de cette attente, Heidegger en appelle ici à la fameuse métaphore de l'«armure» (*Waffenrüstung*) en 1 Th 5, 8 : «mais nous qui sommes du jour, soyons sobres, revêtus de l'armure de la foi et de l'amour, avec le casque de l'espérance du salut» (GA60, 150). Il est clair qu'il va s'agir d'un «combat» difficile, non pas tant car il devrait durer que parce qu'il sera bref, intense et décisif (GA60, 150).

Pour revenir au cœur du problème, notons que, suivant A. F. L. Pelt, D.-A. Koch et Schmidt, Heidegger exclut toute interprétation historico-objective des vv. 1–3 du chapitre 5¹⁷². Il n'y a là rien d'étonnant. Ce qui l'est en revanche, c'est qu'il rallie *ici* ces mêmes auteurs dans leur contre-interprétation mettant en avant la «caractérisation expressive» (Heidegger) des versets concernés, c'est-à-dire la charge symbolique des «images» (Schmidt) qu'ils véhiculent (GA60, 150)¹⁷³. Ces exégètes se sont d'abord attachés aux expressions *γράφεσθαι* (v. 1), *ὡς κλέπτῃς* (v. 2) et *ὅταν λέγεσιν* (v. 3), lesquelles assurent deux opérations complémentaires : «écarter toute connaissance positivo-objective» de la situation *et* maintenir la tension nécessaire à l'attente de la parousie au moyen d'images bien précises¹⁷⁴. N'est-ce pas précisément l'effet recherché dans les lignes que nous commentons ?

¹⁷² P. Schmidt, *Der ersten Thessalonicherbrief* [1885], pp. 66.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 66–67.

¹⁷⁴ *Ibid.*

Ensuite, Heidegger soutient Schmidt dans son refus de ce qu'il estime être une extrapolation de J. von Hofmann, selon lequel l'ὥς κλέπτῃς du v. 2 ne signifierait pas seulement que la parousie doit venir «de manière subite» (*plötzlich*) et de «façon non préparée» (*unvorbereitet*), mais encore que le Jour verra la destruction de tous les biens que les négligeants ont accumulés jusque-là¹⁷⁵. Notre philosophe reprend au mot près les termes de la première partie de la glose de von Hofmann citée par Schmidt, les coupe entièrement de la seconde et les appuie : «Pour ceux qui n'ont ni espérance ni donc affliction, mais joie apparente et sécurité, la parousie vient "subitement" [*als „plötzliches“*]¹⁷⁶ et sans échappatoire [*unentrinnbar*]; elle survient de manière *inattendue* [*unerwartet*] et sans qu'ils y soient préparés [*nicht vorbereitet*]» (GA60, 150–151).

Autre indice, et non des moindres : en insistant dans la phrase citée sur «ceux» (*die*) qui n'ont pas d'espérance et donc pas d'affliction non plus (GA60, 151), Heidegger se règle sur Schmidt lorsque celui-ci repart vers 1 Th 4, 17 afin de convaincre que les négligeants sont aux antipodes d'ἡμεῖς οἱ ζῶντες, «nous les vivants»¹⁷⁷. Du comportement des négligeants, les mal-vivants, résulte une «relation déchéante» à la parousie se traduisant par l'absorption dans la «paix» (εἰρήνη) et la «sécurité» (ἀσφάλεια) (GA60, 151). En elles, il est impossible d'espérer au-delà du Jour ou seulement de se positionner vis-à-vis de lui (GA60, 151). Les négligeants y sont «livrés» de telle manière qu'ils ne peuvent prendre conscience de ce qui vient (GA60, 151). Ils (se) sont privés de toute capacité d'action et de réflexion, c'est-à-dire aussi d'auto-détermination. Ils ont égaré leur soi dans les ténèbres (GA60, 151). Ils n'en sont pas clairement conscients, mais «s'enfuir» n'est plus une option (GA60, 151). Ils «courent loin d'eux-mêmes» car «ils ne "voient" pas à l'intérieur» (GA60, 151). Eux courent en vain, car ils n'ont pas l'espérance. Leur destin n'est donc plus vraiment entre leurs mains. L'«opposition» fondamentale entre ὅταν λέγωσιν (1 Th 5, 3) et ὑμεῖς δέ (1 Th 5, 4) montre ainsi «deux modes de relation» à la parousie parfaitement irréductibles (GA60, 151). Avoir l'espérance ou ne pas l'avoir : cela tranche la question de savoir si, face à ce qui arrive, l'existence est elle-même ou seulement l'ombre d'elle-même.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 67.

¹⁷⁶ Le terme «plötzliches» est mis entre guillemets par Heidegger, ce qui indique une citation – du moins ici, tout concourt à le voir ainsi. Vu qu'il ne se retrouve pas chez Stähelin, gageons que Heidegger l'emprunte à Schmidt citant lui-même von Hofmann (*Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht*, Bd. I, Nördlingen, Beck, 1869).

¹⁷⁷ P. Schmidt, *Der ersten Thessalonicherbrief* [1885], p. 66.

XX. Le supporter croyant entre espérance et tribulation [Ad § 26 (II)]

^[151] Il faut cependant savoir que « l'espérance qu'ont les chrétiens ne se réduit pas à la foi en l'immortalité » mais consiste plus fondamentalement en un « supporter croyant fondé à même la vie facticielle » (GA60, 151). La première partie de cet argument provient tout droit de Stähelin, qui affirme, avec Jean Chrysostome et contre Calvin, que le propos paulinien ne se résume pas au traitement de la question de ce qu'il en advient de l'existence charnelle, mais concerne la question de l'existence spirituelle¹⁷⁸. C'est ce que traduit d'après lui l'orientation vers la question du temps et de l'instant en 1 Th 5, 1¹⁷⁹. Heidegger s'appuie lui aussi sur le tissage des thèmes de l'expérience spirituelle et du temps. Il s'astreint toutefois à les reconjuguer phénoménologiquement en décrivant ce qu'il tient pour le premier niveau de l'existence spirituelle, à savoir ce supporter croyant déterminant les orientations fondamentales de la vie facticielle proto-chrétienne.

Il est exclu que Paul ait conçu l'espérance comme une croyance théorique parmi d'autres et y ait vu autre chose qu'une épreuve de la vie dont la difficulté devait être à la hauteur de la promesse de délivrance placée à son terme. En clair, l'espérance de Paul « n'est pas vécue comme un s'enorgueillir et un ne pas se soucier de soi-même » – c'est le cas chez les négligeants faisant preuve d'un optimisme insolent –, mais comme une « ἐλπίδα dans l'adversité, une ὑπομοιή de ou dans la θλίψις » (GA60, 151). L'examen de 1 Th 5, 8 a montré que l'espérance est toujours espérance du salut. Mais, en amont, l'expérience de l'espérance s'avère être toujours déjà l'expérience d'une *endurance* ou d'une *constance* dans la *tribulation* (GA60, 151). L'allusion à 1 Th 1, 3 est indiscutable: « [...] sans cesse, nous gardons le souvenir [...] de la persévérance de votre espérance <ὑπομοιῆς τῆς ἐλπίδος> en notre Seigneur Jésus Christ devant Dieu notre Père ». Cela dit, 1 Th 1, 3 n'est probablement pas le seul verset concerné. Pensons à Rm 5, 1–4:

« Ainsi donc, justifiés par la foi, nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus Christ; par lui nous avons accès, par la foi <ἐκ πίστεως>, à cette grâce <χάρις> en laquelle nous sommes établis et nous mettons notre orgueil <καυχόμεθα> dans l'espérance <ἐλπίδι> de la gloire de Dieu. Bien plus, nous mettons notre orgueil <καυχόμεθα> dans nos détresses <θλίψεσι> mêmes, sachant que la détresse <θλίψις> produit la persévérance <ὑπομοιήν>, la persévérance <ὑπομοιή> la fidélité éprouvée <δοκιμήν>, la fidélité éprouvée <δοκιμή> l'espérance <ἐλπίδα>; et l'espérance <ἐλπίς> ne trompe pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné ».

Par un hasard qui n'en pas un, ces versets concentrent l'ensemble des thèmes qui structurent le propos heideggerien à cet endroit précis de l'argumentation. La justification par la foi déjoue la logique pernicieuse de l'irénisme: la paix, lorsqu'elle est faite avec Dieu, n'est pas le trait d'une vie négligente mais au contraire d'une vie

¹⁷⁸ R. Stähelin, « Zur paulinischen Eschatologie... » [1874], p. 184. Stähelin traduit « Zeit und Stunde ».

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 185.

croyante. Cette vie bénéficie alors de la grâce qui institue l'existence chrétienne. L'horizon étant désormais la parousie, l'orgueil se métamorphose en espérance, non par miracle, mais à la faveur d'un parcours expérientiel menant de la souciance à la ténacité, de la ténacité à la fidélité, et de celle-ci à l'espérance. Espérance qui ne peut dire que la vérité et donc sauver, parce qu'elle marque le dénouement d'une phase du vécu dont on ne triomphe qu'à puiser au plus profond de soi, dans des ressources qui ont été mises là par un Autre. Retenons surtout que l'expérience de l'espérance n'a rien d'un « se vanter » (*sich Brüsten*) mais consiste à l'inverse en un souci permanent de son soi en lutte avec le temps et ses vicissitudes (GA60, 151).

On peut également s'en convaincre en considérant l'expression « “avoir espoir” » ou plutôt « “avoir l'espérance” », déjà employée plus haut (GA60, 151). Heidegger paraphrase Stähelin commentant 1 Th 4, 13 : « afin que vous ne soyez pas dans la tristesse, comme les autres, qui n'ont pas d'espérance ». D'après Stähelin, l'espérance distingue justement les vigilants des négligeants ; autrement, ils seraient égaux devant l'affliction¹⁸⁰. D'où l'appel à 1 Th 4, 13 : « *den Uebringen, die keine Hoffnung haben* »¹⁸¹. Stähelin traduit μή ἔχοντες ἐλπίδα ; Heidegger rend seulement ἔχοντες ἐλπίδα. Toutefois, ce dernier s'aligne bien sur l'interprétation du premier : l'« avoir l'espérance et l'attendre simplement conforme à l'attitude » sont « essentiellement différents » (GA60, 151). Dans l'expression ἔχοντες ἐλπίδα, l'attendre est « eu » (*gehabt*), approprié sous la forme de l'espérance (GA60, 151). Il en résulte cette disposition existentielle inédite qu'est l'« attendre croyant, aimant et au service de Dieu », « dans l'affliction comme dans la joie » (GA60, 151). En soulignant l'opposition radicale entre le chrétien et le non-chrétien, Heidegger suit de près le penseur du Réveil. Il cite à l'appui la même référence, en l'occurrence Ep 2, 12 : « souvenez-vous qu'en ces temps-là, vous étiez [...] sans espérance et sans Dieu dans le monde » (GA60, 151)¹⁸². En revanche, il s'en distingue en ne jugeant pas nécessaire de citer Ep 2, 3, car le verset ne fait pas mention de la souffrance. De même, il remplace l'appel à 1 Th 5, 6 par un renvoi à 1 Th 4, 5 et ceux « qui ne connaissent pas Dieu » (GA60, 151). C'est une allusion supplémentaire au savoir croyant des Thessaloniens, mais cette fois relativement à leur espérance.

XXI. Puissance de la foi [Ad § 26 (II)]

^[151] Ce savoir émanant d'un accomplissement, Heidegger s'intéresse de plus près au *Vollzug* de l'espérance. La question qu'il pose en premier lieu est assez énigmatique : « Dans quelle mesure les Thessaloniens (lesquels ?) subissent-ils un “préjudice”, une “perte” ou une “privation” [*Einbusse*], au point d'être affligés, de ne pas avoir d'espérance, au point de sortir du sens d'accomplissement

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 185.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

particulier ? » (GA60, 151–152). Cette question est incompréhensible si l'on manque qu'elle n'est pas adressée au texte paulinien, mais à l'interprétation qu'en propose Stähelin. Chez ce dernier, il s'agit principalement de discuter la signification de la mort dans le discours tenu par Paul en 1 Th 4, 13–17. Citons-le afin de mieux comprendre :

« L'avantage qu'ont ceux qui croient en Christ par rapport aux autres, n'est pas d'abord l'espérance d'une vie future contre la crainte devant (la possibilité de) l'anéantissement, mais bien plus la certitude que cette vie future sera de l'ordre d'une béatification, sera le salut messianique, en parfaite opposition aux doutes insupportables et aux craintes obscures qui s'abattent sur toute une foule de néo-chrétiens et d'autres de même niveau social. Et si donc la mort leur apportait, à la place de ce gain qui leur a été promis, la perte d'un bien relevant du salut messianique, donc un préjudice [*Einbusse*], un amoindrissement de la possession du salut; si la mort interdisait à la communauté l'espérance de se représenter l'image vivante d'une sainte révélation qui garantit qu'en Christ, on peut vivre éternellement; alors la mort devrait occasionner une affliction du type de celles qui entraînent ceux qui n'ont pas d'espérance dans la déchéance. Pour le chrétien, "la mort a été engloutie dans la victoire" (1 Co 15, 54); si tel n'était pas le cas, la joie triomphante avec laquelle le croyant peut surmonter la mort demeurerait un préjudice [*Einbusse*] dont il faudrait souffrir »¹⁸³.

Avec le texte que Heidegger avait sous les yeux, nous comprenons mieux de quoi il retourne. Sa question marque une double incompréhension face à l'interprétation de Stähelin.

1) Le philosophe ne voit pas en quoi le but du propos développé en 1 Th 4, 13–17 serait d'éviter à tout prix le préjudice que pourrait causer la persistance d'une affliction liée à la question de la mort. Le raisonnement de Stähelin ne colle pas avec ce qu'il cherche à montrer par ailleurs. Selon l'exégète, le fait que Paul renseigne les Thessaloniens sur le destin des morts vise à leur épargner la peine que les autres ressentent en pensant à eux. C'est à ses yeux la seule manière d'expliquer comment les versets concernés poursuivent l'œuvre de discrimination entre les négligeants et les vigilants. Si Paul n'avait pas répondu en ces termes à la question du sort des morts, il n'aurait pas honoré la visée sotériologique de la révélation christique. Il aurait pris le risque de créer une brèche dans l'enseignement aux Thessaloniens et de faire vaciller leur foi. Nous retombons sur l'idée propre à Stähelin d'un « but pratique » en 1 Th 4–5, que Paul aurait cherché à concilier avec son but eschatologique. Comme on l'a vu, Heidegger n'est pas totalement contre cette problématisation. Il refuse toutefois d'en suivre les implications exégétiques. C'est à nouveau le cas ici. Le philosophe conteste que le discours de Paul sur le sort des morts vise l'éradication de toute affliction dans le but de particulariser les vigilants par rapport aux négligeants. L'opposition des uns aux autres est certes cruciale. Mais sur quoi est-elle bâtie exactement? Réponse: non sur la présence ou l'absence d'affliction, mais sur la manière – le *Wie* – de vivre l'affliction et de la conjuguer avec l'espérance (GA60, 152).

¹⁸³ *Ibid.*, p. 186.

Stähelin ne voit pas qu'une affliction authentique côtoie une affliction inauthentique, comme une espérance authentique côtoie un espoir inauthentique. Le type d'affliction que Paul entend épargner aux Thessaloniens n'est pas la tribulation. Celle-ci est inévitable et même vitale. Le type d'affliction que Paul entend épargner aux Thessaloniens est la « ruminantion » (*Grübeleien*), au sens de la préoccupation pour la « spéculation sur des problèmes », qui entraîne un attendre conforme à l'attitude (GA60, 152).

2) À cette incompréhension s'en ajoute une autre, qui en provient directement. Elle concerne les distinctions effectuées par Stähelin à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté des Thessaloniens, lesquelles distinctions reposent notamment sur la notion de rang social. Que faut-il entendre par *die grosse Menge und namentlich die dem grössten Theile der ersten Christen social Gleichgestellten* ? Heidegger peine à trouver un sens à cette formule : « les Thessaloniens ([mais] lesquels ? », interroge-t-il (GA60, 151) ? Il doute que l'intervention du critère social puisse jouer ici un rôle explicatif. S'il est un critère déterminant, c'est plutôt la « foi » (GA60, 152). Heidegger le rappelle en se référant à 1 Th 4, 14 : « Si en effet nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même aussi ceux qui sont morts, Dieu, à cause de ce Jésus, à Jésus les réunira » (GA60, 152). Soulignons avec lui le cadre formel de l'énoncé : « εἰ γὰρ πιστεύομεν » (GA60, 152). L'existence chrétienne requiert la foi. Non comme une parure a besoin d'un écrin afin d'être mise en valeur, mais comme une serrure requiert une clé afin que s'ouvre, pour l'existence, des possibles qui demeurent autrement indiscernables, inaccessibles et donc inaccomplissables.

Heidegger accentue cette dimension performative de la foi en s'arrêtant sur le verbe « πιστεύειν » (GA60, 152). Ici, il ne s'intéresse pas tant à ses modalisations qu'à ses altérations par et dans la tradition. Sa glose se présente alors essentiellement comme une destruction : « le πιστεύειν n'est pas un vulgaire tenir-pour-vrai-un-fait conforme à l'attitude ! Encore plus vide et plus inapproprié (ou bien encore unilatéral) que l'accentuation protestante exclusive de la *fiducia*. Ces deux modes captent un moment référentiel ou relationnel [isolé], mais ne voient ni l'authentique ni le conforme à l'accomplissement » (GA60, 152). Cette réflexion amende la note de 1919 « Foi et savoir » (GA60, 310). Autrefois, Heidegger faisait valoir la *fiducia* protestante contre le « tenir-pour-vrai » (*für-wahr-halten*) catholique. Désormais, la foi protestante est pareillement critiquée. En réduisant la foi à la confiance (*sola fide est fiducia*), les réformateurs ne retranscrivent qu'imparfaitement la spécificité de la foi en son sens proto-chrétien et plus particulièrement paulinien. En réalité, le philosophe ne fait qu'amorcer la mise en œuvre en œuvre d'un programme esquissé dès 1917 consistant en une « analyse du phénomène de la foi encore non-intellectualisée (πίστις) » (GA60, 323).

XXII. Garantie de la foi [Ad § 26 (II)]

[152] La fidélité à la situation exige donc de considérer le phénomène de la foi dans sa conformité à l’accomplissement, ce qui n’est qu’en partie le cas dans la *fiducia* protestante, et qui l’est encore moins dans le *für-wahr-halten* catholique. Heidegger s’interroge dès lors sur le type de garantie concrète que procure la foi. Et pour répondre, il se tourne à nouveau vers l’étude de Stähelin. Nous lisons chez ce dernier :

«Auf die Befürchtung eines solchen bloss theilweisen und zeitweiligen Ausschlusses weisen nun unverkennbar die Ausdrücke hin, deren sich Paulus in seiner Belehrung bedient. Nicht die Versicherung, dass auch den Entschlafenen eine Auferstehung bevorsteht, hält er ihr entgegen, sondern die, dass Gott sie durch Jesum mit ihm herbringen wird: ἄξει σὺν αὐτῷ»¹⁸⁴.

Et nous lisons chez Heidegger – sans que des guillemets soient ici employés :

«Auf die Befürchtung eines bloss teilweisen und zeitweisen Ausschlusses weisen nun unverkennbar die Ausdrücke hin, deren sich Paulus in seiner Belehrung bedient. Nicht die Versicherung, dass auch den Entschlafenen eine Auferstehung bevorsteht, hält er ihr entgegen, sondern die, dass Gott durch Jesus (beim Eintritt der messianischen Reichsherrlichkeit) mit ihm bringen wird: ἄξει σὺν αὐτῷ» (GA60, 152).

Ce que nous pouvons traduire approximativement par :

«De toute évidence, les expressions dont Paul se sert dans son enseignement réfèrent à la crainte d’une exclusion seulement partielle et temporaire. Il leur oppose non pas l’assurance qu’une résurrection imminente attend même les endormis, mais plutôt celle que Dieu leur amènera à travers Jésus : ἄξει σὺν αὐτῷ» (GA60, 152).

La glose de Stähelin reprise par Heidegger s’inscrit dans la question déjà ouverte du sort des endormis, qui ne sont plus ici les négligeants, mais plutôt les morts. Parallèlement, la mention de l’expression ἄξει σὺν αὐτῷ assure que la discussion tourne toujours autour de 1 Th 4, 14¹⁸⁵. Heidegger recopie donc mot-à-mot l’analyse de Stähelin, mais non sans effort interprétatif.

Il s’accorde certes avec lui pour dire qu’en 1 Th 4, 14, l’Apôtre détourne l’attention des Thessaloniens des détails quant aux faits objectifs – telle résurrection pour les uns, telle autre pour les autres –, les obligeant à s’attacher au comment de l’avènement de la résurrection : *en Jésus par Jésus*. Cependant, il souligne que Paul ne lui donne pas un sens local – vers une lecture objectivante –, mais un sens existencialo-eschatologique. Une telle inférence s’autorise de la réunion du thème mystique de la communauté avec Christ et du thème eschatologique de la parousie dans la tournure verbale ἄξει conjuguée au futur. Il s’agit de maintenir la tension de l’existence chrétienne par et dans l’espérance en le salut. Heidegger s’aide ici de Schmidt pour ajuster la lecture de Stähelin. Schmidt interprète 1 Th 4, 14 en regard de Rm 6, 5, «Car si nous avons été totalement unis, assimilés à sa mort, nous le

¹⁸⁴R. Stähelin, «Zur paulinischen Eschatologie...» [1874], p. 187.

¹⁸⁵Et non 1 Th 4, 7, comme le notent les éditeurs. Cf. GA60, p. 152.

serons aussi à sa Résurrection», et de Rm 6, 8, « Mais si nous sommes morts avec Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui »¹⁸⁶. Il y a là un écho à 1 Th 4, 14 : l'union *in et cum Christo* dans la mort aussi bien que dans la vie, dans le passé aussi bien que dans le présent et dans le futur, le tout s'articulant sur la notion de foi. Du reste, lorsque Heidegger précise après Stähelin que la pleine réalisation de l'union par et dans Christ ne se produira qu'avec l'avènement du règne messianique, il rejoint encore l'interprétation de Schmidt, qui attribue à Paul l'action de « faire venir le Royaume messianique » (*das messianische Reich in's Leben zu rufen*), en suggérant que 1 Th 4, 14 met l'accent sur la participation à la « nouvelle création messianique »¹⁸⁷. Le fait même de croire que Jésus est mort et ressuscité et qu'il en sera de même des morts, qui seront réunis à lui grâce à lui, ouvre pour les croyants un nouvel horizon dans lequel s'inscrit la promesse du parachèvement de leur condition de nouvelle créature.

Observons qu'il est plutôt remarquable qu'examinant 1 Th 4, 14, Heidegger s'attache davantage à la formule ἄξει σὺν αὐτῷ qu'à l'expression διὰ τοῦ Ἰησοῦ, qui est de loin plus explicite concernant l'être-en-Christ. C'est qu'il faut se garder d'interpréter trop facilement ou trop strictement διὰ τοῦ Ἰησοῦ en termes mystiques ou spéculatifs (GA60, 152), au risque de projeter sur 1 Th la doctrine de l'unité vivante du croyant avec le Christ, qui ne se manifeste au plus tôt qu'en Ga 2, 20. Sur ce point, le philosophe se range derrière l'exégèse de B. Weiss et contre celle de Schmidt¹⁸⁸. En focalisant sur l'ἄξει σὺν αὐτῷ, il devient possible de conceptualiser phénoménologiquement l'être-en-Christ – en particulier par le biais du σὺν αὐτῷ – sans risquer d'impair historique. En outre, on demeure ainsi dans le cadre du problème eschatologique – avec l'ἄξει –, qui reste la clé de voute de l'analyse.

Une telle interprétation de 1 Th 4, 14 se trouve en puissance dans la citation latine reproduite par Heidegger : « *ut ei aggregentur et eius gloriae fiant participes* » (GA60, 152). Cette citation est attribuée à un certain « Turretini » (GA60, 152). Les éditeurs du cours renvoient au traité posthume *De Satisfactione Christi Disputationes* (1691) de François Turretini (1623–1687), pasteur et théologien suisse-italien, héritier d'une famille fervente protectrice d'un calvinisme orthodoxe. Cette référence est bien imprécise, puisqu'elle ne mentionne pas s'il s'agit du livre I, *De Circulo Pontificio*, ou du livre II, *De Concordia Pauli et Jacobi in Articulo Justificationis*. Et pour cause : les éditeurs ont commis une nouvelle erreur. Heidegger ne cite pas le *De Satisfactione Christi Disputationes* de François Turretini, mais le *Commentarius Theoretico-Practicus in Epistolas Divi Pauli ad Thessalonicenses* (1739), ouvrage posthume de son fils, Jean-Alphonse Turretini (1671–1737), pasteur, professeur d'histoire de l'Église (1697) puis de théologie (1705) à l'Université de Genève.

¹⁸⁶ P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 60.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments* [1873], p. 216, et P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 61.

Jean-Alphonse Turretini était lui aussi un calviniste convaincu. Il professait cependant une théologie plus libérale que celle de ses aïeux. Heidegger évoque donc le *Commentarius*. Il le fait cependant par le truchement de Stähelin qui, mentionnant le nom de Turretini avec la formule «*ut ei aggregentur et eius [ejus] gloriae fiant participes*», ne s'embarrasse pas de citer l'ouvrage concerné. À l'époque (1874), difficile d'imaginer que quelqu'un confonde Turretini père et fils. Cela dit, replaçons la citation dans son contexte. Stähelin discute lui-même la formule ἄξει σὺν αὐτῷ en 1 Th 4, 14¹⁸⁹. Contre l'interprétation du grand de Wette selon laquelle ἄξει σὺν αὐτῷ départ du contexte du verset et plus largement de l'Épître¹⁹⁰, Stähelin soutient que la formule ne délivre pas une information quant à la résurrection elle-même, mais quant à la «participation à la gloire du Royaume messianique de Jésus»¹⁹¹. La particule σὺν ne saurait donc se voir attribuer de valeur chronologique : elle ne désigne pas une concordance temporelle entre parousie et résurrection des chrétiens déjà ensevelis. Aussi l'explication d'ἄξει n'a-t-elle nul besoin d'en passer par des données extérieures à la situation propre aux Thessaloniens, comme l'ont suggéré Théodore de Bèze, J. B. Koppe ou de Wette¹⁹². Cet argument va dans le sens de Heidegger. Ce dernier cautionne le geste de Stähelin qui, face aux lectures les plus sceptiques, fait valoir celle de Jean-Alphonse Turretini. Voici ce qu'on lit à la page du *Commentarius* dédiée à 1 Th 4, 14¹⁹³ :

πισυόντων δι' ἀνορθωσίας, hoc est in præputio, vel si quis nolit sensum illum admittere, illud διὰ τῆς ἰησοῦ poterit referri non ad κοιμηθέντας, sed ad ἄξει σὺν αὐτῷ, per Jesum, h. e. per Christi virtutem; ἄξει σὺν αὐτῷ ducet, sc. ut ei aggregentur, & ejus gloriae fiant participes.

La formule ἄξει σὺν αὐτῷ est donc glosée ainsi : «*per Jesum*, c'est-à-dire par la puissance du Christ » ; «*ἄξει σὺν αὐτῷ* dirige, pour évidemment les rassembler et les faire participer à sa gloire ». Cette glose de Turretini permet à Stähelin de mettre en avant l'idée d'une communauté sans limite et sans distinction dans l'être-en-Christ, réglant ainsi le sort des morts en le résorbant dans le sort plus général des

¹⁸⁹ R. Stähelin, «Zur paulinischen Eschatologie...» [1874], p. 187.

¹⁹⁰ Cf. W. de Wette, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament*, Bd. II/3, *Kurze Erklärung des Briefes an die Galater und der Briefe an die Thessalonicher*, Leipzig, Weidmann, ³1841.

¹⁹¹ R. Stähelin, «Zur paulinischen Eschatologie...» [1874], p. 187.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ J.-A. Turretini, *Commentarius Theoretico-Practicus in Epistolas Divi Pauli ad Thessalonicenses*, Genève, 1739, p. 108.

chrétiens et même, dans une certaine mesure, des non-chrétiens (ou des mauvais chrétiens). De la sorte, *tout le monde demeure enclin à faire l'expérience de la parousie*¹⁹⁴.

Est-il pour autant légitime d'en déduire que tous feront l'expérience de la parousie de la même manière ou dans un même *comment*? Rien n'est moins sûr. Logiquement, le *Wie* devrait différer. C'est du moins ce que suggère Heidegger, qui paraphrase encore Stähelin: «Simultanéité [*Gleichzeitiges*], voire priorité des vivants [*Priorität der Lebenden*], ou encore de la réception du salut [*des Heilsempfanges*], donc à nouveau un *quand*, mais pas vraiment un *quand* objectif plus en général. Le souci ne concernait que l'avantage des vivants [*Vorsprung der Lebenden*] et donc le désavantage des défunts [*Nachteil der Verstorbenen*]» (GA60, 152). Remarque énigmatique, qui s'éclaire pourtant par un simple parallèle avec Stähelin. Après avoir cité Turretini pour asseoir son analyse de 1 Th 4, 14, le *Vermittlungstheologe* invoque 1 Th 4, 15 afin de verrouiller son interprétation: «Voici ce que nous vous disons, d'après une parole du Seigneur: nous ne devançons pas du tout ceux qui sont morts». Il y voit la preuve que ce qui préoccupe les Thessaloniens – et qui donc fait l'objet du propos paulinien – n'est pas seulement le sort de leurs morts, mais la question de la «simultanéité» (*Gleichzeitigkeit*) de la «réception du salut» (*Heilsempfanges*) de part et d'autre¹⁹⁵. Pour Stähelin, 1 Th 4, 15 signifie incontestablement une «négation de la priorité des vivants sur les morts» (*Damit kann nichts Anderes verneint sein als die Priorität der Lebenden gegenüber den Verstorbenen*)¹⁹⁶.

Peut-être sous l'influence de G. Lünemann et C. J. Riggenbach, Heidegger n'en est pas absolument certain, comme semble l'indiquer l'usage du «*bzw.*» (GA60, 152). Si les vivants peuvent avoir en quelque sorte priorité sur les morts, c'est parce que seuls les premiers sont encore concernés par le souci. Ils continuent d'éprouver des tribulations concrètes dont la parousie doit les délivrer. Étant donné que le sort *présent* des morts demeure partiellement dans l'ombre, il est impropre de dire qu'ils subissent la même condition que les vivants. Cela peut sembler en contradiction avec le v. 15, mais reconnaissons qu'en dépit de l'ordre de son discours, Paul parle *d'abord* aux vivants, lesquels veulent comprendre en quel sens leur affliction est un «avantage» (*Vorsprung*) – le mot est au départ de Stähelin – et donc un «inconvenient [*Nachteil*] pour les morts» sur le chemin censé les conduire au Royaume (GA60, 152). Paul leur délivre ainsi une raison théologique supplémentaire de continuer à espérer.

¹⁹⁴ R. Stähelin, «Zur paulinischen Eschatologie...», [1874], p. 187.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*

XXIII. Accomplissement de la foi [Ad § 26 (II)]

[152] L'interprétation de Stähelin tendant à minorer le rôle du souci, Heidegger accentue son effort herméneutique. Il revient vers 1 Th 4, 14 et s'attarde à son tour sur l'εἰ (γὰρ) πιστεύομεν : « Si nous croyons » (GA60, 152). Stähelin explique quant à lui :

« L'argument du v. 14 est d'une certaine façon incorrect. "Si nous croyons", dit Paul, "que Jésus est mort et ressuscité, de même aussi ceux qui sont morts, Dieu les réunira à lui". À travers la foi en la mort de Jésus et sa résurrection, ce qui peut être causé n'est pas le fait [*Thatsache*] que Dieu fera aussi bien participer les morts à sa glorification, mais seulement la certitude de cette participation. Le plus simple est de compléter le πιστεύομεν avec la paraphrase de Théodoret en disant : "Si la résurrection du Christ est quelque chose en quoi nous pouvons croire, alors nous voulons croire que nous aussi, nous serons parties prenantes de la résurrection" »¹⁹⁷.

Le philosophe s'accorde à dire que la foi donne le « droit » d'espérer en ce qu'elle certifie la « connexion interne » au moyen de laquelle Jésus, par le don de soi, s'est uni à la communauté¹⁹⁸. Il juge toutefois qu'il s'agit moins d'une certitude (*Gewissheit*) que d'un « fait central » (*Zentraltatsache*) (GA60, 152). Ce faisant, il emploie le même terme que Stähelin tout en le retournant contre lui. Les proto-chrétiens vivent concrètement dans ce qu'ils croient et par ce qu'ils croient.

Le problème de Stähelin est qu'il réduit l'argumentation paulinienne à la démonstration d'une « relation causale » (*Causalverhältniss*)¹⁹⁹. C'est là la base des lectures objectivantes que Heidegger combat fermement. La foi n'a rien à voir avec un *Bezug* de ce type. Chez l'Apôtre, elle est facteur de cohésion, de coagulation de l'existence et de sa signifiante en tant qu'elle donne un « se-comporter vis-à-vis de la question (de la résurrection) », un mode d'être et de comprendre en deçà ou au-delà de n'importe quelle relation causale (GA60, 152). C'est en ce sens qu'il est possible de parler de fait central. La foi est un *fait* en tant qu'elle implique l'existence, en tant qu'elle est génératrice, donatrice d'une *facticité* spécifiquement religieuse. Et en tant que fait déterminé comme facticité, la foi, pour autant qu'elle soit prise en son sens authentique, possède deux principales qualités.

Premièrement, elle est imperméable à toute « spéculation » puisqu'elle n'est rien de théorique (GA60, 152). Deuxièmement, elle ne peut être « mise en doute » puisqu'elle institue et constitue le monde où le sujet croyant vit et s'accomplit (GA60, 152). Elle ne fige rien pour autant. Ce qu'elle donne n'est pas l'assurance que tel ou tel sera glorifié à tel ou tel moment de telle ou telle manière. Elle certifie seulement que l'espérance n'est pas vaine. La foi transfigure donc bien la situation, ce qu'elle fait en un sens spécifique. Et en dépit de ses interprétations objectivantes, Stähelin semble le reconnaître. Lui-même souligne dans une énième paraphrase du v. 14 :

¹⁹⁷ R. Stähelin, « Zur paulinischen Eschatologie... » [1873], pp. 188–189.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 189.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 189.

«“Si nous croyons que Jésus est mort et ressuscité, alors (et c’est cela que garantit la foi) il en résulte que les endormis seront eux aussi réunis à Jésus” [...] Mourir en Christ et ressusciter en lui, tel est donc le sens de cette première justification, laquelle permet de comprendre que les croyants endormis [*die entschlafenen Gläubigen*] seront eux aussi admis dans le Royaume»²⁰⁰.

Ce que Heidegger traduit comme suit : « Les endormis, dans la mesure où ils sont croyants [*Die Entschlafenen, sofern sie Gläubige sind*], ne courent pas à leur perte ; ils seront *présents* [*dabei sein*], et c’est cela qui est décisif » (GA60, 152). Ainsi, la foi donne à tous de l’existence comme du sens ; elle donne du sens à l’existence de tous. Ce qui est concrètement donné, c’est un « se rattacher à la question » (GA60, 152). Si l’on recoupe cette proposition avec ce que 1 Th dit du temps, le se-comporter s’incarne en une espérance que la foi motive : « Si nous croyons, nous avons l’espérance authentique, c’est-à-dire la relation authentique à ce qui est visé dans la question » (GA60, 152).

Comme Stähelin, Heidegger soutient qu’avec le διὰ τοῦ Ἰησοῦ, Paul lie fait de la foi et fait de l’espérance, connecte le présent kairologique au futur eschatologique. Mais contrairement à Stähelin, il avance que le canal emprunté est celui de la facticité en son *Wie* et non celui de la causalité en son *Wann* (GA60, 152). Cette différence est décisive. Elle se manifeste aussi bien dans le vocabulaire choisi pour parler de l’événement de la mort et de la résurrection de Jésus.

De son côté, Heidegger se distingue. Il part et parle directement du « Christ » et non, comme Stähelin, de « Jésus » (GA60, 152). La phénoménologie herméneutique part du Christ car c’est *en tant que* Christ que Jésus existe dans la vie des proto-chrétiens. La démarche historico-critique est ainsi détruite avant d’être reconstruite en tant que démarche historico-accomplissante. En témoigne comment le factuel de Stähelin devient le facticiel de Heidegger. Ce que le premier qualifie de « *Thätigkeit* »²⁰¹ se transforme chez le second en « *Tatsächlichkeit* » : l’examen de la situation en son *Wie* transforme l’activité en effectivité (GA60, 152).

Le lecteur se sera aperçu que notre philosophe est déjà en train de commenter les vv. 16–17 : « Car lui-même, le Seigneur, au signal donné [...] ainsi nous serons toujours avec le Seigneur ». Nous le vérifions dans la mesure où il rejoint Schmidt dans l’interprétation de la formule αὐτός ὁ κύριος au début du verset. D’après l’exégète de Bâle, il convient de prêter une attention toute particulière à l’αὐτός. Ce dernier ne marque pas une distinction vis-à-vis des anges (H. Olshausen, A. Bisping) ou bien des croyants (Riggenbach), pas plus qu’il n’évoque la descente du Seigneur en tant que telle²⁰². Il signifie le « comment [*Wie*] et les effets [*Wirkungen*] de cette descente sur le destin des endormis et des vivants »²⁰³. Il a donc directement trait au

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 188–189, 190.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 63.

²⁰³ *Ibid.*

« comment de la parousie »²⁰⁴. Ce *Wie* reconduit à son tour à la « figure principale »²⁰⁵ qu'est le Christ ainsi qu'à son pouvoir d'accomplissement, ce que Heidegger appellerait sa capacité performative dans et pour la vie des croyants.

XXIV. Heilsgeschichtlichkeit et cohésion du thème eschatologique [2-Ad § 26]

^[152] Il reste à élucider la mention énigmatique de l'adjectif « *Heilsgeschichtlich* » placé par Heidegger derrière sa définition de la foi en la résurrection des morts après celle du Christ (GA60, 152). La discussion tournant autour de l'effectivité de l'événement du Christ, il n'est pas anormal d'évoquer ses effets dans l'histoire du salut. Supposons qu'en accentuant l'« historique », Heidegger s'efforce de réunir histoire sainte ou histoire du salut (*Heilsgeschichte*) et histoire de l'efficiace ou histoire des effets (*Wirkungsgeschichte*). Les effets de l'événement du Christ développent le plan de l'histoire du salut, et l'histoire du salut se nourrit perpétuellement des effets de l'événement du Christ. Stähelin et Schmidt, qui n'envisagent que le premier aspect de cette dialectique, s'en trouvent par là corrigés. L'histoire étant le lieu du salut, celui-ci ne saurait s'accomplir sans elle ni même en dehors d'elle. Bien sûr, *ὁ κύριος* créé une sorte de brèche dans l'histoire du salut, qui prend un tournant par rapport à ce qu'annonçaient les prophéties vétérotestamentaires. Ce tournant n'a pourtant de sens que pour et dans l'histoire que les proto-chrétiens *sont* eux-mêmes. Accentuer la dimension historico-sainte de 1 Th 4, 13–17 sert ainsi doublement.

Tout d'abord à écarter la thèse de Stähelin dictant qu'en 1 Th comme ailleurs, l'Apôtre conçoit l'« activité médiatrice du Christ comme de part en part éthique »²⁰⁶. Heidegger ne discute pas la marque parénétiq ue de certains propos. Il s'attache simplement à souligner qu'elle ne fait que traduire d'une manière parmi d'autres des impératifs ressortissant ultimement à une sacro-sainte historicité. *Ensuite* à renforcer l'idée que la situation proto-chrétienne présente une histoire saccadée, scandée par des événements fondateurs et donateurs de sens pour la vie religieuse, dépendant donc d'une temporalité eschatologique orientée vers la parousie.

Stähelin ne néglige pas totalement cet aspect, mais il échoue à rapporter le problème du temps à celui de l'histoire. Il reconnaît que 1 Th 4, 17 exprime l'« attente déterminée de l'avènement proche de la parousie devant toucher les croyants de la génération contemporaine de Paul », et que c'est là la spécificité de 1 Th au regard des autres Épîtres²⁰⁷. Plus encore, s'appuyant sur l'ancienneté de 1 Th, Stähelin

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.* Schmidt s'oppose ici à Stähelin. L'expression « figure principale » est reprise par Schmidt de Lünemann.

²⁰⁶ R. Stähelin, « Zur paulinischen Eschatologie » [1874], p. 191.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 193. Avec de Wette, Lünemann et Usteri.

considère l'eschatologie qui s'y trouve comme une impulsion cruciale, qui rayonne dans l'ensemble des Épîtres. Certes, précise-t-il, cette conception va sensiblement se « modifier » avec le développement de la mission apostolique, mais elle ne sera jamais clairement remise en cause ou contredite par une conviction opposée²⁰⁸.

Heidegger affirme lui aussi la *cohésion* de l'eschatologie paulinienne, mais il n'entend pas sous-estimer ses modifications. Il relève ainsi la présence d'une « attente eschatologique “modifiée” » à partir d'une longue liste de versets dressée à l'origine par Stähelin : « 2 Co 5, 9.10 ; 1 Co 6, 14 ; 2 Co 4, 14 ; Ph 1, 21 *sq.* ; 2, 17 ; 3, 10 *sq.* À l'opposé : 1 Co 15, 51 ; 7, 29–31 ; 1, 7, 8 ; 16, 22 ; Rm 13, 11 ; Col 3, 4 ; Ph 4, 5 » (GA60, 153)²⁰⁹. Pour l'exégète comme pour le philosophe, ces versets illustrent la question de la modification de l'eschatologie dans le *corpus paulinum*, remettant sur le métier le problème plus général du développement du discours de l'Apôtre. Ceci étant, ils ne servent pas la même interprétation chez les deux lecteurs de Paul. Pour l'exégète, il s'agit principalement de proposer une solution exégético-théologique au problème de la plasticité du thème eschatologique. Stähelin cite notamment l'analyse de Holtzmann²¹⁰ qui, s'appuyant sur les travaux d'Auguste Sabatier, observe un « tournant entre les deux Épîtres aux Corinthiens »²¹¹. Il recherche manifestement une cause objective à cette plasticité, qu'il imagine tourner tout entière autour de la question du *quand*. Il en va autrement chez le philosophe, pour qui la modification du thème eschatologique ressortit à une *modulation selon le comment de la situation*. À l'instar de Stähelin, Heidegger soutient que le thème eschatologique possède un sens directeur. Il maintient cependant que sa modification se donne essentiellement par une variation de ses directions de sens. Les raisons du développement sont donc à chercher du côté des sens immanents au thème eschatologique, et non dans quelque cause historico-objective.

Cette lecture se voit confirmée par les suites de l'analyse heideggérienne : « Il faut se garder de réinterpréter de façon historico-objective l'attente de Paul telle qu'elle se présente dans sa génération et telle qu'elle l'affecte. Ce qui est premier, c'est la *cohésion d'accomplissement* » (GA60, 153). Le philosophe refuse de se perdre dans les supputations de Stähelin. Il conteste même son exercice favori, à savoir retraduire plusieurs fois le même verset plus ou moins fidèlement jusqu'à atteindre le sens recherché. Il se demande s'il ne s'agit pas là d'une dangereuse « modernisation paraphrastique » (GA60, 153). L'essentiel se tient dans le fait que « Paul a *cru* », qu'il a eu foi en la « parole du Seigneur » (1 Th 4, 15), et non dans la question de savoir si l'Apôtre n'a pas « “mal” cru » (GA60, 153). Car en vérité, « il n'y a pas de vrai et de faux » en la matière (GA60, 153). Tentons de reformuler cet argument.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 193, n. 4.

²¹⁰ H. J. Holtzmann, *Kritik der Epheser- und Kolosserbrief auf Grund einer Analyse ihres Verwandtschaftsverhältnisses*, Leipzig, Engelmann, 1872, p. 202 *sq.*

²¹¹ R. Stähelin, « Zur paulinischen Eschatologie... » [1874], p. 193, n. 4.

Le discours paulinien ne possède pas de vérité objective. Sa vérité est d'un autre ordre. Elle n'est pas à proprement parler antéprédicative, puisqu'elle se fonde sur une parole du Seigneur – cependant que ce qui compte n'est pas la surface des mots mais leur pouvoir d'entraîner une expérience vécue. Elle est plutôt anté-thétique en ceci qu'elle se fonde sur une parole du Seigneur qui n'est pas d'abord posée par rapport à quelque chose d'autre, mais posée absolument, par rapport à elle-même. Certes, du point de vue de l'histoire des religions, cette analyse mériterait d'être relativisée. Cependant, toute relativisation sera toujours dérivée par rapport à la saisie directe du phénomène de la foi. Celle-ci est le seul indicateur valable concernant les modifications et le « "développement" de l'intuition » paulinienne de la parousie (GA60, 153). En témoigne 1 Th 4, 16: « le *comment* de la venue de Seigneur détermine *lui-même* le comment de l'entrée des vivants et des morts » dans le Royaume (GA60, 153). Heidegger prend le contre-pied de Stähelin, lequel soutient que les « déterminations modales » de la venue du Seigneur doivent être jugées d'après le « contenu dogmatique déterminé » qui est le leur²¹². Au contraire, c'est le comment de la parousie qui influence le dogme et non l'inverse.

Pour saisir l'enjeu de cette opposition, il convient d'éclairer les tenants de la réflexion. Stähelin juge nécessaire d'évaluer les traits caractéristiques de la venue de Seigneur à l'aune du dogme car il raisonne encore et toujours selon la vieille histoire du salut : « *la manifestation du Christ s'identifie en réalité au "Jour de Jéhovah" prophétique* »²¹³. Lisant rétrospectivement le v. 16 à partir du « nous les vivants » du v. 17, il soutient que Paul inscrit son propos dans l'« eschatologie juive » d'après laquelle le « Jour » aura pour conséquence une « palingénésie »²¹⁴. Sans doute n'a-t-il pas totalement tort, en particulier du point de vue extérieur de l'assemblage des doctrines. Doit-on pour autant s'en tenir là ? N'est-ce pas sous-estimer l'importance de la conversion ? Heidegger propose une contre-analyse à partir de l'idée de « sainte historicité » (*Heilsgeschichtlichkeit*) mise en lumière plus haut. Il fait sien le point de départ de Stähelin, c'est-à-dire l'examen des « déterminations modales » (*Modalbestimmungen*) de la parousie d'après 1 Th 4, 16. Qu'est-ce que le théologien désigne par ce terme ? Il s'agit des trois indicateurs complémentaires rencontrés au v. 16, à savoir : ἐν κελεύσματι, « au signal donné », ἐν φωνῇ, « à la voix » et ἐν σάλπιγγι, « à la trompette ». Stähelin se lance alors dans une explication de chacun d'entre eux, explication suivie de près et au besoin rectifiée par Heidegger.

1) En premier lieu vient κελεύσμα. D'après Stähelin, le terme signifie d'abord « injonction » (*Befehlsrufe*), par exemple lorsque, dans un bateau, le rameur principal donne le signal aux autres rameurs, ou lorsqu'un commandant donne l'ordre à son armée de se mettre en route, ou encore lorsque l'ordre est donné au chien de fondre sur sa proie. Heidegger reprend ces exemples sans toutefois relever que Stähelin les tire respectivement des textes d'Eschyle, de Thucydide (+ Proverbes 30,

²¹² *Ibid.*, p. 195.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*

27) et de Xénophon. Il ne relève pas non plus le commentaire : « rien qu'à ses usages multiples, on voit que le sens d'«appel du commandant en chef» [*Feldherrnruf*] ne monopolise pas le terme κελεύσμα²¹⁵. Stähelin perçoit une connexion bien plus féconde : «non avec les ennemis, mais avec les morts, lesquels sont appelés à revivre»²¹⁶. Ici, Heidegger approuve sans réserve : «Dieu appelle les morts à se lever (κέλευσμα [n'est] pas un cri de guerre [*Schlachtruf*] contre les ennemis!)» (GA60, 153). Le philosophe juge que c'est à raison que l'exégète écarte Luther²¹⁷. Ce dernier traduit ἐν κελεύσματι par *mit einem Feldgeschrei*. Ce faisant, il rate la spécificité de l'usage paulinien par contraste aux usages grecs et septuagintiques. Ce qui intéresse Heidegger dans l'interprétation théologique de ce thème n'est pas tant sa portée dogmatique – recentration sur l'idée de résurrection (Jean Chrysostome, Théodoret, Calixte, Lünemann) – que ce qu'elle rend possible à l'intérieur même de l'interprétation phénoménologico-herméneutique, soit *une détermination complémentaire décisive de la temporalité dans laquelle s'inscrit l'événement à venir de la parousie*. En clair, κελεύσμα est essentiellement un indicateur *temporel* et *singularisant* ou *individualisant* signifiant que «le Jour» est «ce jour» (GA60, 153). «Réveil et ascension coïncident avec la παρουσία», en sorte que le Jour de la venue du Seigneur sera ce jour où les existences seront transfigurées (GA60, 153). Nous voyons ainsi que κελεύσμα cache un καιρός et que l'enjeu du v. 16a n'est autre que la saisie de ce καιρός et ce qu'elle entraînera dans la vie des membres de la communauté. Toutefois, κελεύσμα ne suffit pas à caractériser le comment de la parousie. Aussi Paul décide-t-il de l'enrichir de deux autres déterminations modales²¹⁸.

2) La seconde est φωνή, la «voix», plus exactement la «voix de l'archange». Stähelin s'attarde longuement sur l'identité et le rôle de l'archange dans une perspective historico-critique²¹⁹. Il évoque bien sûr la portée eschatologique du thème de la «voix»; cependant, il ne l'analyse qu'en rapport à l'angéologie juive. Aussi en vient-il rapidement à fondre φωνή et σάλπιγξ en une seule et même détermination²²⁰. Heidegger le voit mais ne le conteste pas. Comme Stähelin, il ne tire aucune interprétation originale de φωνή. Est-ce le signe d'un accord? C'est bien possible. Et quelque peu regrettable : le thème possède lui aussi une portée eschatologique – mais aussi phénoménologique²²¹.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 195.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 196.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 196, n. 4.

²¹⁸ Cf. L. Schmid, «κελεύσμα», in *ThWNT*, p. 658. L'exégète s'interroge depuis longtemps pour savoir si ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ et ἐν σάλπιγγι sont trois traits distincts, ou si φωνῇ et σάλπιγξ ne doivent pas être considérés comme des attributs de κελεύσμα. Quoi qu'il en soit, ces trois éléments pris ensemble font signe vers une même *Stimmung* eschatologique et, plus précisément encore, apocalyptique.

²¹⁹ R. Stähelin, «Zur paulinischen Eschatologie...» [1874], pp. 196–197.

²²⁰ *Ibid.*, pp. 197–198.

²²¹ Cf. par ex. Ac 9, 4–7; 22, 7.9; 26, 14. Mais aussi, en amont, dans l'AT, et en aval, chez Origène et Augustin.

3) Délaissant la voix, Heidegger se tourne donc avec Stähelin vers la troisième et dernière détermination modale du comment de la parousie exposée en 1 Th 4, 16, «la trompette de Dieu», *σάλπιγγι θεοῦ*. Le philosophe suit de près l'exégète qui, s'appuyant sur l'AT, écrit que la «“trompette de Dieu” a dans la symbolique eschatologique une qualité double: extériorisation de la toute puissante révélation de Dieu et signal du rassemblement du peuple saint»²²². Heidegger reformule à peine: «*Symbole eschatologique*: trompette (double signification: 1. Révélation de puissance qui fait tout trembler, 2. Signal du rassemblement du peuple de Dieu!)» (GA60, 153). Il ne précise pas que Stähelin part de Es 27, 13; Za 9, 14 et s'inspire plus généralement des travaux de H. Ewald, von Hofmann et R. Rothe²²³. C'est peut-être qu'il ne veut pas le suivre dans une interprétation symbolique naviguant entre 1 En 1, 8, Philon et différents Targums. N'oublions que Stähelin s'était fixé pour objectif d'étudier 1 Th 4, 13–7 en lien avec l'eschatologie juive²²⁴. Cette perspective a l'avantage de mettre en avant le rôle de la trompette dans la venue du Jour²²⁵. Elle ne va cependant pas sans un inconvénient majeur: la situation paulinienne s'efface progressivement derrière des comparaisons servant des buts exégético-théologiques. Les parallèles ont toujours leurs *limites*. Ils s'arrêtent où commence le projet de cerner la singularité d'une situation. Heidegger demande alors si l'on peut admettre que le «temps à venir», temps de la parousie du Christ, et «les Jours du Messie», son modèle juif, coïncident (GA60, 153). En s'interrogeant de la sorte, il proteste contre la tendance persistante de Stähelin à reconnecter des contenus dogmatiques plutôt que des directions de sens. C'est une nouvelle fois la preuve d'un rude combat entre histoire du salut et sainte historicité.

XXV. Du temps messianique [Ad § 26 (II)]

[153] Plus Heidegger progresse dans la lecture de l'étude de Stähelin, plus il en mesure les limites. Jusqu'ici, il en a disséqué la première moitié. La seconde ne sera pas même évoquée. Qu'il s'interrompe au beau milieu de la v^e section n'est pas un hasard. C'est là que Stähelin cesse de parler de Paul et développe une série de parallèles avec les littératures vétotestamentaires, juives-tardives, apocryphes-chrétiennes et patristiques. Toutefois, le philosophe a bien entamé cette v^e section. Qu'en a-t-il retenu? Principalement quelques réflexions à propos du temps. La première d'entre elles a trait à la notion de «monde futur» ou, plus exactement, de «monde imminent» (GA60, 153). Nous sommes renvoyés à la question précédente concernant la coïncidence entre «temps à venir» et «Jour du Messie» (GA60, 153). Heidegger part d'une interrogation formulée par Stähelin:

²²² R. Stähelin, «Zur paulinischen Eschatologie...» [1874], p. 198.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.*, p. 199.

²²⁵ *Ibid.*

«Il faut se demander la chose suivante : *cette connexion du futur messianique à la résurrection des morts* ainsi qu'à l'avènement de l'éon futur est-elle également un *enseignement de la foi judaïque dans le Messie* à laquelle l'eschatologie chrétienne aurait emprunté ? Ou bien repose-t-elle sur une idée *spécifique au christianisme* – même sur un mode prophétique – et son intuition propre du futur messianique ? Dans le premier cas, il serait impossible de comprendre comment Paul aurait pu communiquer *ἐν λόγῳ κυρίου* aux Thessaloniens un dogme qui le montrerait encore habité par le "rêve de sa période pharisienne" (A. Hausrath, *Zeitgeschichte*, II, 493) ; il serait inconcevable qu'il fasse preuve d'une telle inattention et tombe dans le réflexe consistant à récupérer la conception judéo-apocalyptique de l'attente [de la venue de Jour], et cela même si l'on considère qu'il aurait rattaché cette conception à une tradition christique, à une révélation immédiate que l'instruction apostolique commandait de s'appropriier et d'incarner»²²⁶.

La position de Stähelin est ambiguë. Elle présuppose l'existence d'une connexion objective entre eschatologie chrétienne et eschatologie juive tout en soutenant que la conception paulinienne de la parousie est spécifiquement chrétienne. L'exégète est en quelque sorte déchiré entre l'histoire et le salut. Le débat quant à la spécificité de l'eschatologie paulinienne vis-à-vis de l'eschatologie juive est loin d'être neuf. Stähelin relève qu'il fait rage depuis plusieurs siècles. Il évoque les discussions entre les néerlandais J. Rhenferd et H. Witsius au xvii^e siècle²²⁷. Le premier aurait démontré une fois pour toutes que

«selon la doctrine juive, le temps messianique ne peut en aucun cas coïncider avec la notion de "monde futur", en sorte que l'"ultime trompette", *σάλπιγγι θεοῦ*, ne peut être considérée comme le signal décisif l'annonçant. En revanche, Rhenferd a soutenu que le "Jour du Messie" appartient encore intégralement à la conception et à l'évolution de ce monde terrestre ; il en est à la fois le but et la réalisation. Contre cette idée, on note qu'il était cependant aisé de convoquer des passages au sein desquels le *dies Messiae* désigne explicitement le *tempus futurum*»²²⁸.

D'après Stähelin, ce débat atteste qu'il est nécessaire d'étudier chaque conception du temps *séparément*²²⁹. Principe d'une pertinence éclatante qui ne retient cependant pas l'exégète d'y déroger. Sans compter qu'il ne conçoit d'autre moyen de singulariser l'eschatologie proto-chrétienne que de surdéterminer sa teneur dogmatique. Or, par dogme, il n'entend pas l'expression d'un savoir croyant, mais un véritable ensemble de propositions théoriques posées comme des vérités indiscutables fondant la spéculation propre au christianisme. Nous le vérifions dans le dernier passage de son étude auquel Heidegger se réfère. Stähelin note d'abord qu'«à l'époque qui précède immédiatement le christianisme primitif et à celle qui le suit, on ne trouve pas de trace évidente d'une *telle connexion de l'espérance en la résurrection à l'idée messianique*. Ce qu'on retient de cette période concernant l'*image* qu'elle se fait du *temps messianique* se réduit en effet à l'idée principale d'un *renou-*

²²⁶ *Ibid.*, p. 200.

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ R. Stähelin, «Zur paulinischen Eschatologie...» [1874], p. 200. Sur Rhenferd et Witsius, cf. J. G. Meuschen, *Nov. Test. Ex Talmude illustratum*, 1736, p. 1116 sqq.

²²⁹ *Ibid.*, p. 201.

vement, d'un parachèvement de la théocratie vétérotestamentaire dans des proportions accrues et peut-être plus miraculeuses mais toujours essentiellement terrestres»²³⁰. Notre philosophe glose cette remarque comme suit : « Dans le judaïsme tardif : le temps du Messie [est] encore terrestre, mais [il en va d'une] réalisation terrestre de la "théocratie" vétérotestamentaire » (GA60, 153). Stähelin utilise l'espérance en la résurrection (*Auferstehungshoffnung*) afin de séparer le christianisme primitif du judaïsme tardif. Heidegger ne conteste pas cette manœuvre, mais son approche adogmatique le conduit à mettre l'accent sur la temporalité de l'espérance plutôt que sur la systématité de la résurrection. Car ce n'est qu'en travaillant la notion d'espérance qu'on peut cerner la manière dont les proto-chrétiens firent l'expérience du temps. Dans les Thessaloniciens, l'espérance est déjà une réalité vécue ; ce que n'est pas la résurrection, dont l'expérience est jusque-là réservée au Christ. Seul le *comment* de l'espérance distingue véritablement les proto-chrétiens de leurs contemporains juifs. Il doit en être ainsi, puisque si l'on s'en tient au plan symbolique, l'eschatologie du judaïsme tardif et l'eschatologie paulinienne fonctionnent toutes deux d'après une représentation relativement uniforme de la résurrection et de l'espérance de sa réalisation. La différence réside donc ultimement dans la réalité concrète à laquelle renvoie cette représentation, et dans le vécu du temps qui la sous-tend. Si, comme l'admet Stähelin en se contredisant, il y a chez le « premier » Paul une « prévalence du moment théocratique »²³¹, alors la seule façon de singulariser son eschatologie est bien de montrer que la théocratie paulinienne n'est pas mue par les mêmes structures existencialo-temporelles que celles des judaïsmes ancien et tardif.

²³⁰ *Ibid.*, p. 202.

²³¹ R. Stähelin, « Zur paulinischen Eschatologie... » [1874], p. 184.

CHAPITRE VIII

2 THESSALONICIENS : EXPLICATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE

§ 27. LA SECONDE ÉPÎTRE COMME INTERPRÉTATION EXPLICITANTE DE LA PREMIÈRE

À de rares exceptions près, la littérature s'est polarisée autour de la lecture heideggerienne de 1 Th. C'est que, contrairement à celle de 2 Th, elle fait davantage écho à ce qu'on sait généralement du philosophe. Pourtant, l'une et l'autre se suivent et forment un tout qu'on ne peut disloquer à moins d'amputer l'investigation du christianisme primitif d'une partie non-négligeable de ses résultats. Cela dit, avertissons d'emblée le lecteur qu'en vertu de cette solidarité, ce chapitre contient nombre de répétitions et donne parfois l'impression de tourner en rond. S'il s'en dégage tout de même quelques analyses inédites, leur originalité tient davantage à la manière dont Heidegger s'explique avec la tradition qu'à celle dont il donne à penser. En clair, l'herméneutique l'emporte ici sur le phénoménologique.

1. Du lien entre 1 et 2 Th et de l'authenticité de 2 Th

Contra Schmidt

[106] L'examen de cette nouvelle Épître s'ouvre par une remarque relative au commentaire de Paul Schmidt. Nous vérifions ainsi que Heidegger a pris connaissance du bref excursus, « Zum zweiten Thessalonicher-Brief », qui clôt ce travail de 1885 dans lequel il a déjà puisé au chapitre précédent. Nous lisons donc : « Dans son exégèse des deux Épîtres aux Thessaloniens, le théologien Schmidt (Bâle) cherche à construire une opposition entre les deux documents » (GA60, 106). Il part en fait de la disparité entre 1 et 2 Th d'un côté et Mt de l'autre à propos des « choses

dernières »¹. L'Évangile dit que Dieu seul sait le jour et l'heure de la parousie, mais également que, lorsque le temps sera mûr pour la venue du Messie, le croyant en sera averti et convaincu par des signes clairs (Mt 24, 32). Dieu se garde de dire l'heure de la décision (Mt 24, 43.44 ; 25, 13), mais la possibilité d'un certain savoir quant aux circonstances qui verront l'avènement imminent de cette heure (Mt 24, 33) n'est pas niée. Mt recèle donc un contraste, mais pas d'antagonisme à strictement parler. « Il en va autrement avec les Épîtres aux Thessaloniens », dit Schmidt :

« la première ne parle que du Jour du Seigneur lui-même et de l'impossibilité absolue de le déterminer, la seconde ne parle presque que des signes avant-coureurs du Jour (2, 1–7 ; 9–12) ; et ce qu'elle (2 Th) proclame à propos du Jour lui-même, en l'occurrence qu'il signifiera simultanément le jugement des incroyants, leur damnation éternelle (1, 8.9) et l'anéantissement du mal personnifié, est aussi étranger à la première Épître aux Thessaloniens qu'à celles plus tardives de l'Apôtre »².

Ici, non seulement certains aspects des propos semblent se contredire, mais on a en outre la désagréable impression qu'ils s'ignorent. Schmidt étaie ce constat comme suit :

« Il ne peut y avoir aucun indice quant au moment de la parousie, dit la première Épître (5, 2.3), pas un seul – il y en a trois, dit la seconde Épître : “une grande apostasie..., l'émergence d'un puissant Antiochus Épiphane et son attentat contre le temple de Jérusalem”. Et il y en a encore un quatrième : la disparition du *κατέχων*. Le grand Jour adviendra alors que nous serons encore en vie, dit la première Épître, sans qu'on sache s'il faudra encore quelques paires d'années ou si, au contraire, le moment est imminent – 2 Th 2, 2 dit au contraire : n'attendez pas chaque jour le Jour (de Wette, Lünemann), ou tend à combattre l'illusion selon laquelle le Jour du Seigneur serait “déjà là” (von Hofmann, Weizsäcker) ; deux solutions aussi incompréhensibles l'une que l'autre en regard de la première Épître. Paix et sécurité sur terre aux yeux des enfants du monde insouciant lorsque le Jour adviendra, dit la première Épître (5, 3) – la seconde Épître (2, 3 sq. 9) : lorsque le Jour viendra, le monde saura par expérience ce que disent l'horrible confusion et l'inquiétude, d'ailleurs prophétisées par Daniel (11, 36 sq. ; 12, 1 sq.) s'exprimant quant à l'ultime moment qui précédera la fin. Ces contradictions directes suffisent déjà à prouver l'impossibilité que 1 Th 4, 13–5, 11 et 2 Th 2, 1–12 soient l'œuvre d'un même auteur »³.

En clair, l'opposition pointée par Schmidt entre 1 et 2 Th concerne essentiellement le discours eschatologique – et ce bien qu'elle ne s'y limite pas⁴. 2 Th 2, 1–12 est une péricope trop marquée par des conceptions messianiques pour être de Paul. Se référant notamment à Stähelin ainsi qu'à la RGS, Heidegger a signalé dans le chapitre précédent que de telles conceptions n'étaient pas absentes de 1 Th.

Schmidt le reconnaît mais, à ses yeux, le discours eschatologique développé en 2 Th semble revenir en arrière là où 1 Th s'en référerait au messianisme pour mieux

¹P. Schmidt, « Zum zweiten Thessalonicher-Brief », in *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 111.

²*Ibid.*, p. 111.

³*Ibid.*, pp. 111–112.

⁴*Ibid.*, p. 117 sq. À côté de la discordance entre les discours eschatologiques, Schmidt évoque un langage non-paulinien à plusieurs reprises en 2 Th, mais aussi, à la suite du *Paulus* de Baur et de sa réponse à Lipsius, la répétition de nombreux éléments de 1 Th en 2 Th (en dehors des instructions eschatologiques) impossibles à justifier au vu de la situation.

le dépasser⁵. Schmidt soutient donc que 2 Th n'est pas de Paul et ne date pas de 53. Il exclut toutefois d'en faire un écrit rédigé au deuxième siècle (A. Hilgenfeld, W. Bahnsen). La thèse originale du bâlois, dont l'exégèse ultérieure se souviendra sans toutefois la faire sienne, est celle d'une *interpolation*: seuls 2 Th 1, 1–4; 2, 1–2a et 2, 13–3, 18 sont authentiques, le reste relève d'un ajout⁶.

Pour Schmidt, la question de l'eschatologie vient donc se mêler à celle de l'authenticité de l'un et l'autre discours eschatologique et donc de l'une et l'autre Épître. Il convient de le préciser, car Heidegger va bientôt dire son refus de traiter cette question de l'authenticité, avant de se renier aussitôt en prenant position. Dans l'absolu, il aurait volontiers contourné cette épineuse question et le détour par l'exégèse savante qu'elle impose. Comment cependant faire l'impasse totale sur la question de l'authenticité en sachant pertinemment qu'elle influe sur la question de l'interprétation? D'un côté, s'abstenir de tout jugement quant à l'authenticité met en péril le projet même de s'investir dans l'interprétation. De l'autre, le problème de la composition n'est évidemment pas sans incidence sur celui de l'interprétation. Si 2 Th n'est pas de Paul mais d'un pseudo-Paul, est-il encore possible de la lire *de manière identique* à 1 Th?

Revenons au jugement heideggérien sur l'opposition entre 1 et 2 Th « fabriquée » par Schmidt. Le philosophe suit le théologien de près. Le meilleur exemple en est l'évocation chez l'un du « signe annonciateur du Jour » (*Vorzeichen des Tages*)⁷, auquel fait écho l'emploi chez l'autre du terme « intersigne » (*Zwischenzeichen*) (GA60, 106). Cela dit, contre ce que Heidegger laisse entendre, Schmidt n'identifie pas le signe concerné à l'Antéchrist. Il suggère le lien tout en évitant soigneusement de citer l'Antéchrist car, d'après la lecture historique qui est la sienne, celui-ci pourrait bien symboliser quelque chose comme une péripétie de l'époque plutôt qu'une puissance strictement religieuse. Inversement, Heidegger tend d'emblée à reconnaître en lui une contre-force ruinante s'intégrant dans un dispositif eschatologique, et non la simple métaphore d'une circonstance objective de l'ère néo-chrétienne. Ce faisant, il prouve l'extrême cohérence de sa démarche: voir *toute* la situation dans une perspective historico-accomplissante; soit, ici, préférer l'analyse des effets-vécus de l'Antéchrist à l'examen de sa portée historico-sociale.

Heidegger déforme donc quelque peu le propos de Schmidt, le tirant sans attendre de son côté au lieu de commencer par restituer fidèlement la thèse qui est la sienne. Cette déformation s'atténue quelque peu dans la façon dont il s'emploie à reformuler la prétendue opposition de *Stimmungen*: « *Ruhe und Sicherheit* » (1 Th) contre « *Verwirrung und Unruhe* » (2 Th), dit Schmidt⁸. « *Friede und Sicherheit* » contre « *Krieg und Wirrwarr* », dit Heidegger (GA60, 106). Ici, le philosophe ne remanie que légèrement l'énoncé du théologien, car il est moins compliqué de le réfuter. En effet, les acquis du chapitre précédent suffisent déjà à montrer que l'opposition est rien moins qu'artificielle. La variation de *Stimmung* entre les deux

⁵ *Ibid.*, p. 115 et p. 113.

⁶ *Ibid.*, pp. 124–125.

⁷ *Ibid.*, p. 111.

⁸ *Ibid.*, p. 112.

Épîtres ne fait que refléter la confusion émanant de l'angoisse redoublant à l'approche de la parousie. L'explication peut sembler triviale. Elle a toutefois le mérite de rester fidèle à ce qui s'accomplit et de ne pas s'en tenir aux vues conformes aux représentations (*vorstellungsmässiger Ansichten*), lesquelles relèvent essentiellement de paramètres accidentels (GA60, 106). L'argument de Schmidt quant à l'opposition de 1 et 2 Th est tout entier bâti sur les incohérences à propos du *Wann* de la parousie. Heidegger proteste : « Paul ne pense absolument pas à répondre à la question du quand de la parousie », car le *Wann* n'a de sens qu'en relation au *Wie* du se-comporter (GA60, 106). Aussi le philosophe renverse-t-il le problème : le sens de 2 Th n'est accessible qu'à celui qui part de la *Wie-Frage* pour redescendre vers la *Wann-Frage* et non l'inverse (GA60, 106).

Nous voyons que Heidegger ajuste ses critiques selon que Schmidt lui semble avoir ou non touché un point sensible de l'interprétation. Ne perdons pas de vue que la destruction de sa position n'est qu'un tremplin vers une analyse de 2 Th devant faire corps avec celle de 1 Th : « L'examen de la seconde Épître doit conforter les résultats acquis jusqu'à présent » (GA60, 106). La question se pose tout de même de savoir si l'explication phénoménologico-herméneutique de 1 Th et celle de 2 Th doivent concorder en raison d'une connexion de sens *évidente* entre les deux textes, ou bien si ce n'est pas plutôt la cohérence du travail philosophique qui l'exige. Nous ne voulons pas mettre en doute la parole de Heidegger avant de l'avoir sondée, mais force est de constater qu'alors même qu'aucune confrontation sérieuse avec le texte n'a encore eu lieu, elle est déjà fort catégorique. Au point que nous sommes en droit de nous demander si, pour une fois, ses préjugés ne menacent pas à leur tour de biaiser l'analyse qu'il est sur le point d'entamer.

En fait, poser une telle question ne revient pas à dire que Heidegger se serait pris à son propre piège, mais à réintroduire la question de l'authenticité, qui prouve désormais son caractère incontournable. En effet, la critique heideggérienne de Schmidt et son insistance sur la continuité entre les deux Épîtres ne sont vraiment pertinentes qu'à reconnaître que Paul est bien l'auteur de la dernière d'entre elles. Si 2 Th se révélait être un document pseudo-paulinien, l'argument de la cohésion pourrait bien perdre de sa superbe et, avec lui, l'interprétation globale selon le comment et l'accomplissement de l'Apôtre. Certes, en vertu du monde commun, il serait toujours possible de soutenir, en dépit des contradictions formelles, que l'auteur de la seconde Épître demeure fidèle à l'esprit de Paul⁹. Mais les mêmes contradictions rendraient alors plus compliqué de montrer comment le monde propre de Paul continue de signifier en 2 Th exactement de la même façon qu'en 1 Th alors que ce n'est plus le même soi qui parle et qui s'écrit. C'est, nous semble-t-il, la raison pour laquelle Heidegger se refuse à mentionner l'hypothèse d'une interpolation développée par Schmidt : si elle admet que Paul a bien écrit une partie de l'Épître, elle soutient toutefois que son passage le plus intense n'est pas la retranscription du vécu paulinien mais celle d'un vécu tiers.

⁹Cela pourrait marcher avec l'hypothèse selon laquelle Timothée aurait rédigé 2 Th au nom de Paul. Cf. F. Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, Bd. I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1893.

Contra Holtzmann et Hollmann

^[106] Nous voyons sans peine le genre de difficulté que posent la question de la composition de 2 Th et celle de son authenticité au cœur de laquelle elle vient s'inscrire. N'allons donc pas accorder trop d'importance au refus de «s'aventurer dans la question de l'authenticité» (GA60, 106). Il s'agit d'une adresse aux étudiants pointilleux qui seraient tentés de contester l'entreprise dans son ensemble. En réalité, le philosophe se sait gravement concerné par cette question. La preuve en est: il indique deux références inévitables dans le débat, en l'occurrence deux études parues à trois ans d'intervalle dans la même revue, la *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* fondée par Erwin Preuschen. La première est de l'exégète strasbourgeois Heinrich Julius Holtzmann (1901) dont nous avons déjà cité les travaux; la seconde de Georg Hollmann (1904), *Privatdozent* à l'Université de Halle, apparenté à la RGS et contributeur à *SNT*. Ces références permettent de conjecturer que l'hésitation à s'engager dans le débat autour de l'authenticité de 2 Th provient peut-être du vertige qu'inspire les discussions à la fois pléthoriques et labyrinthiques qui le nourrissent depuis le début du XIX^e siècle.

Tous les exégètes dignes de ce nom y sont allés de leur hypothèse. Au point qu'au seuil des années 1920, il est facile de s'égarer dans la littérature dévolue au sujet. Dès lors, il n'est pas inutile de se demander si la référence aux études de Holtzmann et de Hollmann tient uniquement à ce qu'elles proposent toutes deux une synthèse historique du problème ou bien si elle s'autorise également de quelques hypothèses originales avancées par les deux spécialistes. Pour en avoir une idée, il n'est d'autre moyen que de considérer les études en question et d'examiner si et comment elles éclairent le propos heideggérien.

Commençons par la première en ordre chronologique, celle de Holtzmann. «Zum zweiten Thessalonicherbrief»¹⁰ développe une réflexion déjà amorcée dans le *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament* (1885)¹¹. Il n'est pas superflu de le préciser, car la première édition de l'ouvrage paraît la même année que le commentaire de Schmidt¹². Or, tous deux traitent la question de l'authenticité à travers le prisme du «point capital de l'eschatologie» (*Eschatologische Hauptpunkt*) qui préoccupe tout particulièrement Heidegger en raison de son caractère décisif pour le traitement phénoménologico-herméneutique de 2 Th et le règlement de la question de sa concordance avec celui de 1 Th¹³.

La cristallisation de la discussion sur la problématique eschatologique n'est pas nouvelle. On en trouve des traces dans les plus anciennes critiques de l'authenticité de 2 Th. Elle s'amorce dans une étude pionnière de J. E. C. Schmidt, se consolide

¹⁰H. J. Holtzmann, «Zum zweiten Thessalonicherbrief», *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 2, 1901, pp. 97–108.

¹¹H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament* [1885], pp. 229–233.

¹²Ainsi, on ne s'étonne pas que Holtzmann indique le travail de Schmidt, paru quelques mois auparavant seulement, en tête du chapitre consacré à 1 et 2 Th (*Lehrbuch* [1885], p. 226).

¹³H. J. Holtzmann, *Lehrbuch* [1885], pp. 229–230.

dans les investigations conduites par de Wette, C. Schrader, E. T. Mayerhoff et F. H. Kern, entre autres, avant que Baur ne la sublime dans son *Paulus*¹⁴. L'exemple de ce dernier est particulièrement éclairant. Baur soutient que si le discours eschatologique développé en 2 Th rappelle à certains égard 1 Co (15, 52), il s'en distingue et le dépasse néanmoins en intégrant des éléments issus d'une doctrine qui ne se trouve nulle part ailleurs chez Paul¹⁵. D'où la surprise qu'on peut légitimement avoir et, plus encore, le soupçon qu'on est en droit de porter sur l'authenticité de 2 Th.

Il est remarquable que Baur murmure une hypothèse sur laquelle Heidegger va bientôt s'appuyer : la spécificité du discours eschatologique déployé en 2 Th est à voir comme une radicalisation de celui mis en place en 1 Th et non comme la marque de son étrangeté. Les deux eschatologies se complètent : l'une et l'autre sont les déclinaisons d'une même eschatologie juive. Toutefois, cette eschatologie ne se rencontrant dans aucune des Épîtres les plus dogmatiques dont l'authenticité est soi-disant indubitable, Baur en conclut à l'inauthenticité conjointe de 1 et 2 Th. Les deux Épîtres ont pu être écrites par la même personne, mais cette personne n'est pas Paul¹⁶. Heidegger ira contre cette conclusion en s'appropriant notamment les résultats de la critique *depuis* Baur, qui est parvenue à établir l'authenticité de 1 Th. Si 1 Th est l'œuvre de Paul, et si l'on admet le raisonnement de Baur selon lequel l'eschatologie de 2 Th est foncièrement liée à celle de 1 Th, alors 2 Th provient nécessairement de Paul et doit être déclarée authentique. Heidegger travaille donc à la fois *avec* et *contre* Baur. Avant d'y revenir plus directement, notons encore que ce dernier est aussi parmi les premiers à articuler l'argument d'une parenté littéraire entre les passages de 1 et 2 Th non axés sur l'eschatologie. Cet argument repris et développé par Wrede en 1903 relancera le débat à propos de l'Épître au début du xx^e siècle¹⁷. Il n'est pas donc pas étonnant que nous en retrouvions la trace dans notre cours.

Heidegger a au moins ceci en commun avec tout un pan de l'exégèse du xix^e qu'il voit dans l'eschatologie le cœur comme l'enjeu des écrits de Paul aux Thessaloniens. Ce thème est, selon la formule de Reuss reprise par Holtzmann, un

¹⁴ Cf. J. E. C. Schmidt, « Vermuthungen über die beiden Briefe an die Thessalonicher », *Bibliothek für Kritik und Exegese des Neuen Testaments und älteste Christengeschichte*, 2, 3, 1801, pp. 380–386 ; W. M. L. de Wette, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments*, Berlin, Reimer, 1830 ; C. Schrader, *Der Apostel Paulus*, 3 Bde., Leipzig, Kollmann, 1830–1833 ; E. T. Mayerhoff, *Der Brief an die Colosser*, Berlin, Schütze, 1838 (posthume), p. ix ; F. H. Kern, « Über 2 Th 2, 1–12. Nebst Andeutungen über den Ursprung des 2. Briefs an die Thessalonicher », *Zeitschrift für Theologie*, 1839, pp. 145–214 ; F. C. Baur, *Paulus* [1866–1867], p. 99 *sq.*, p. 341 *et passim*.

¹⁵ F. C. Baur, *Paulus* [1866–1867], p. 99.

¹⁶ *Ibid.*, p. 361.

¹⁷ W. Wrede, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs untersucht*, Leipzig, Hinrich, 1903 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Hrsg. v. Gebhardt & A. v. Harnack, Bd. XXIV, Heft 2).

« maître-argument décisif » (*schlagende Hauptargument*)¹⁸. Que doit-il démontrer exactement ? Pour ces deux exégètes, il est le moyen le plus sûr de se convaincre une fois pour toutes de l'inauthenticité de 2 Th. Pour Heidegger, c'est tout le contraire. Aussi nous revient-il désormais de montrer comment l'on peut arriver à des conclusions antithétiques en partant d'une même prémisse.

Revenons à l'article de Holtzmann et découvrons ce que notre philosophe y a trouvé. L'étude s'ouvre par le constat suivant : depuis la fin du XIX^e, des voix s'élèvent pour soutenir l'authenticité de 2 Th, contre la tendance majoritaire de la « critique allemande » depuis le début de ce même siècle¹⁹.

Sont cités tour à tour le gros commentaire de Bornemann²⁰ et les introductions de Zahn et Jülicher²¹. À l'évocation de tels travaux, il est normal de se demander si le virage pris par l'exégèse en regard de 2 Th n'est pas imputable à l'affinage de la méthode historico-critique – avec davantage de comparatisme qu'auparavant, donc plus d'histoire des religions et moins d'histoire du canon – et plus particulièrement à l'essor de la RGS. L'interrogation devient d'autant plus légitime lorsqu'on se sait que Gunkel, dans *Schöpfung und Chaos* (1895), et Bousset, dans *Der Antichrist* (1895), ont eux-mêmes plaidé pour l'authenticité de 2 Th²². Le lien est donc solide mais il serait hasardeux d'en tirer des généralités car, nous l'avons entrevu (Wrede) et nous le vérifierons par la suite (Hollmann), la RGS ne parle pas d'une seule voix sur la question. Toujours est-il que le tournant pris par l'exégèse a ceci de remarquable que c'est toujours à partir du même centre de gravité, à savoir l'eschatologie, qu'on infère des jugements radicalement différents.

Holtzmann s'en étonne et maintient pour sa part que les « deux images de l'avenir » lui semblent toujours aussi incompatibles que dans les années 1870²³. Mais ce qui frappe dans son étude de 1901, c'est que la quasi-totalité des analyses ne concerne plus le maître-argument de l'eschatologie mais l'« argument secondaire » (*Nebenargument*) de la parenté littéraire qui avait été soulevé entre autres par Baur. Cela semble d'abord logique. Holtzmann n'a aucun intérêt à répéter dans cet

¹⁸ E. Reuss, *Die Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments*, Braunschweig, Schwetschke, 1874, p. 73, et Holtzmann, *Lehrbuch* [1885], p. 231. Se référant à cette formule en citant à la fois Reuss et Holtzmann, W. Wrede (*Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs untersucht* [1903], p. 1) développera sa contre-hypothèse selon laquelle le *schlagende Hauptargument* n'est pas l'eschatologie mais la parenté littéraire entre 1 et 2 Th.

¹⁹ H. J. Holtzmann, « Zum zweiten Thessalonicherbrief » [1901], p. 97.

²⁰ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 498 sq.

²¹ T. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, Bd. I, Leipzig, Deichert, 1900, p. 161 sq. Et p. 174 sq. ; A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament* [1901], p. 45 sq. D'autres travaux sont cités, qui ne proviennent pas de la sphère allemande, comme par exemple la *Biblical Introduction* (1899) d'Adeney et l'*Introduction to the New Testament* (1900) de Bacon.

²² H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos* [1895], p. 221 sq. ; W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1895, p. 13 sq. Étrangement, Holtzmann ne cite pas Gunkel et Bousset, ce qui peut s'expliquer par le fait que leurs positions sont plus nuancées que celle de Jülicher et de Zahn. À ce titre, l'hypothèse de Bornemann nous semble plus proche de celles de Gunkel et de Bousset que de celles de Jülicher et de Zahn.

²³ H. J. Holtzmann, « Zum zweiten Thessalonicherbrief » [1901], p. 97.

article ce qu'il a déjà développé dans son *Lehrbuch*. A-t-il projeté de faire de l'argument secondaire de la parenté littéraire un nouveau maître-argument en lieu et place de l'eschatologie ? C'est improbable. Comme l'indique Wrede, l'analyse littéraire de Holtzmann n'est qu'un détour pour renforcer sa thèse principale : « l'élément apocalyptique de 2 Th demeure l'instance centrale » de sa critique²⁴. Holtzmann aura tout de même contribué indirectement à réorienter la recherche. Ceci dit, ne négligeons pas que Weizsäcker²⁵ et Bornemann²⁶ avaient remis l'argument de la parenté littéraire à la mode dès les années 1890.

L'un et l'autre estiment qu'on lui accorde trop peu d'importance alors même qu'il se révèle riche d'enseignements pour la comparaison des deux Épîtres. Jugement développé dans l'étude que Wrede fait paraître en 1903 : si elle reconnaît les percées de Weizsäcker, Bornemann et Holtzmann, elle entend cependant renouveler l'analyse critico-littéraire de 2 Th en profondeur. L'amorce est donc la frappante ressemblance de forme et de contenu entre les passages de 1 et 2 Th qui n'impliquent pas l'eschatologie²⁷. Wrede souligne à juste titre que Holtzmann fait cependant violence à ces passages. En effet, il ne cesse de les tirer vers la topique eschatologique alors qu'elles ne l'impliquent qu'indirectement (par ex. 2 Th 1, 3–12 et 2, 13–17), voire pas du tout (par ex. 2 Th 1, 1–2 et 3, 14–18)²⁸.

Il ne nous appartient pas de juger du degré de fidélité de Holtzmann à la problématique de lecture qu'il a lui-même définie au début de son article. De même, nous ne pouvons nous octroyer le temps de passer au crible ses interprétations détaillées de tel ou tel passage. Retenons seulement que l'irrépressible dérive de Holtzmann vers l'eschatologie est sans doute ce qui conduit Heidegger à recommander la lecture de son article. En dépit de ses conclusions erronées quant à l'authenticité de l'Épître, Holtzmann montre malgré lui que l'eschatologie demeure l'angle d'approche le plus pertinent dans l'étude de 2 Th et de sa relation à 1 Th. L'argument de la parenté littéraire s'en trouve de fait éloigné, voire torpillé par celui-là même qui le revendique. La manœuvre heideggérienne est efficace, et ce bien qu'elle instrumentalise l'analyse la plus vulnérable. En effet, la brève étude de Holtzmann vise davantage à conforter la thèse de l'inauthenticité qu'à enrichir l'analyse littéraro-comparative. En le lisant, Heidegger n'a pu manquer de remarquer qu'il est en constante discussion avec Weizsäcker et Bornemann, et que c'est donc vers eux qu'il eût fallu se tourner pour affronter l'argument de la relation littéraire à la loyale. L'observation est d'autant plus justifiée qu'à côté de l'article Holtzmann (1901), Heidegger ne conseille que celui de Hollmann (1904), négligeant ainsi l'importante étude de Wrede (1903) renouvelant l'approche littéraire. Certes, il n'avait pas spécialement de raison de s'attarder sur une approche qui, en plus de jeter sur le texte

²⁴ W. Wrede, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs untersucht* [1903], p. 2.

²⁵ C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Freiburg, Mohr, ²1892, p. 249 sq.

²⁶ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 518.

²⁷ Cf. W. Wrede, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs untersucht* [1903], pp. 4–12 et pp. 24–26).

²⁸ Cf. H. J. Holtzmann, « Zum zweiten Thessalonicherbrief » [1901], pp. 105–106.

un filet historico-objectif, a presque toujours abouti à nier l'authenticité de 2 Th. Néanmoins, il est incontestable qu'il avait connaissance du travail de Wrede, puisque Hollmann le cite et le discute abondamment²⁹.

Le titre de l'article de Hollmann a le mérite d'être clair : «Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs». Il est plutôt étonnant qu'après avoir évoqué Schmidt et Holtzmann, Heidegger n'ait pas renvoyé ses étudiants à un travail soutenant ouvertement l'hypothèse inverse, qui est aussi la sienne. Pourquoi ne pas citer Gunkel et Bousset ? Ils n'ont certes pas consacré d'études spécifiques au problème, mais c'est peu dire que leur jugement faisait autorité. A-t-il voulu se présenter comme le seul et unique défenseur de l'authenticité de 2 Th et masquer que son analyse rejoignait celle de ces deux fameux historiens des religions ? La question sera tranchée plus loin.

Revenons à Hollmann qui, lui, a toujours eu l'intuition que 2 Th n'était pas l'œuvre de Paul. Il tient à y insister d'emblée, car il se sent de plus en plus isolé au sein de la recherche récente, qui «pousse de toutes parts à admettre l'authenticité»³⁰. Il cite Zahn et Jülicher, mais aussi Harnack, dont nous aurons à reparler. À propos de ce «puissant mouvement pour l'authenticité», Hollmann déclare que sa compréhension requiert de le reconduire à des tendances exégétiques plus générales, en particulier celles qui revendiquent la valorisation de la tradition ecclésiastique et l'assouplissement de la critique³¹. Heureusement, l'exégète sait qu'il n'est pas non plus sans alliés. Il en vient rapidement à citer l'étude de Holtzmann, mais surtout à louer les qualités du travail de Wrede paru un an auparavant. Il rappelle alors le point décisif de ce dernier, à savoir que relativement à la question de la «parenté entre les deux Épîtres», seule la thèse d'un «usage littéraire de 1 Th» en 2 Th permet de conforter scientifiquement l'inauthenticité de cette dernière³². Pour Wrede, cette thèse implique que les arguments reposant sur l'eschatologie «ne peuvent être reconnus comme suffisants» et que s'y tenir strictement justifie donc de continuer à soutenir l'authenticité³³. Cette idée nous intéresse directement en ce qu'elle donne une corde de plus à l'arc heideggérien. Le philosophe étant convaincu de l'inauthenticité scientifique de l'approche purement littéraire, il devait nécessairement se concentrer sur l'eschatologie et conclure ainsi, en toute logique, à l'authenticité historique de 2 Th.

Ce développement indique ce que Heidegger a pu tirer *ex negativo* des conclusions de Wrede, mais il n'éclaire pas encore ce qui a pu l'intéresser dans l'article de Hollmann. Car précisons qu'après avoir rappelé les grandes idées du travail de son proche collègue, Hollmann s'efforce de s'en distinguer.

²⁹ Cf. G. Hollmann, «Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 5, 1904, pp. 28–38 (sur Wrede pp. 28–30).

³⁰ *Ibid.*, p. 28.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 29.

À l'en croire, c'est un « défaut du travail de Wrede »³⁴ de faire de l'eschatologie un argument de second rang pour la démonstration de l'inauthenticité de 2 Th³⁵. Bien qu'en accord avec l'idée suivant laquelle la question de la parenté littéraire entre les deux Épîtres est capitale, Hollmann veut croire que 2 Th 2, 1–12 constitue un argument tout aussi important³⁶. Il en résulte que l'eschatologie revient sur le devant de la scène. Toute l'étude de Hollmann s'emploie en effet à revaloriser l'argument de l'eschatologie *dans la perspective de l'inauthenticité*. Aussi bien contre ceux qui entendent démontrer l'inauthenticité à travers le seul argument de la parenté littéraire (principalement Wrede) que contre ceux qui soutiennent l'authenticité à travers l'argument de la parenté littéraire et/ou celui de l'eschatologie (Bornemann, Jülicher, Zahn, Spitta, Gunkel, Bousset).

Hollmann part du contraste classique entre l'eschatologie de 1 Th 5, 1–11 et celle de 2 Th 2, 1–12. D'après certains exégètes, dont Schmidt fait partie, il serait impossible qu'un même « soi » et qu'une même « situation » soient à l'origine de deux conceptions si différentes de la fin du monde. Hollmann veut nuancer cela :

« La contradiction ne réside pas dans les énoncés quant à la proximité temporelle de la parousie – elle ne tient pas au fait que, selon 1 Th 4, 15, la fin devrait advenir dans le temps qu'il [Paul] lui reste à vivre, tandis que, selon 2 Th 2, 1–12, la parousie apparaîtrait comme un événement précédé par toute une série de signes précurseurs. Ces signes pouvaient bien se manifester alors même que Paul était encore en vie. À y regarder de près, 2 Th ne nie pas que la parousie soit proche »³⁷.

Voici une déconstruction très simple qui forme un argument de poids en faveur de l'authenticité de l'Épître. Elle est aussi et surtout un argument en faveur de l'extrême cohérence entre les deux écrits. Toutefois, Hollmann ne s'en tient pas là. La contradiction existe, quoiqu'elle se cache dans les détails. Il convient d'en chercher la trace dans les descriptions de la venue de la parousie offertes respectivement par 1 et 2 Th. C'est parce qu'ils n'y prêtent pas assez attention que Zahn et Jülicher peuvent nier l'existence d'une opposition entre les deux discours eschatologiques³⁸. Comment passer outre le fait qu'alors même qu'ils n'indiquent aucune date, les signes précurseurs représentent quelque chose comme un décompte indirect du temps qui reste ? Il suffit de l'admettre pour qu'il devienne impossible de soutenir pleinement la thèse d'une venue absolument inattendue de la parousie.

Le raisonnement de Hollmann n'est pas dénué de sens. Comment Paul aurait-il pu envoyer deux missives aux traits eschatologiques si distincts ? Cette distinction s'explique si l'on postule avec une exégèse plus tardive que 2 Th est en réalité adressée à une autre communauté que celle de Thessalonique³⁹. Cette hypothèse n'est pourtant pas répandue à l'époque. Et puisque ce n'est qu'à partir de 2 Co,

³⁴ *Ibid.*, p. 29.

³⁵ W. Wrede, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs untersucht* [1903], p. 45.

³⁶ G. Hollmann, « Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs » [1904], p. 29.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 30.

³⁹ Bérée selon Maurice Goguel, Philippes selon Eduard Schweizer, cités par S. Légasse, *EPT*, p. 355.

postérieure à 1 Th, que Paul commence à penser qu'il mourra peut-être avant la parousie, la dramatisation du propos reste injustifiée. Heidegger aurait-il pu faire sien l'argument de Charles Masson selon lequel 2 Th est bien adressée aux Thessaloniens et n'a d'autre but que d'interpréter pour cette communauté très sensible à la venue de la parousie les enseignements eschatologiques de 1 Th⁴⁰? C'est ce que nous pensons. Formulée si simplement, cet argument ne suffit toutefois pas à expliquer la mise en circulation presque simultanée de deux enseignements ne se recoupant que partiellement. Hollmann insiste sur ce point. Ne doit-on pas supposer que, si Paul avait vécu un événement spécifique après l'envoi de la première Épître, la seconde en aurait nécessairement fait mention? Hollmann ne voit donc pas comment éviter de conclure que 2 Th est l'œuvre d'un *Falsarius* qui écrit sous le nom de Paul⁴¹. Scandale pour Heidegger, qui déclare que «seule une incompréhension peut contester que la paternité de la seconde Épître aux Thessaloniens revient bien à Paul» (GA60, 106). Deux explications sont alors envisageables.

La première est que Heidegger a stoppé la lecture de l'article de Hollmann à la page 34, soit l'endroit où l'exégète entame un second moment de son analyse «en considérant désormais acquis que 2 Th 2, 1–12 n'a pas été écrit par Paul»⁴². Il n'aurait donc cité l'étude qu'en tant que contre-exemple. La seconde est que Heidegger a lu l'article jusqu'à la fin et tiré le meilleur de ses conclusions, en l'occurrence que si Paul n'est pas l'auteur de 2 Th et plus certainement encore de 2 Th 2, 1–12, cette pièce eschatologique demeure essentielle pour la compréhension de la religiosité du christianisme primitif :

«Nous perdons une Épître paulinienne, mais nous gagnons malgré tout un document qui se révèle être un témoignage précieux dans la perspective d'une mise au jour des difficultés propres à l'eschatologie proto-chrétienne [...] Ces difficultés sont de natures très différentes, mais elles possèdent toutes une source originelle commune dans le dogme de la proximité temporelle de la parousie»⁴³.

Heidegger a peut-être trouvé dans cette conclusion un argument supplémentaire pour l'authenticité de 2 Th et la continuité entre les deux Épîtres. En tout cas, rien n'interdit de le penser. Hollmann, lui, n'envisage pas la possibilité que le discours paulinien épouse rigoureusement la situation, c'est-à-dire qu'il porte la proclamation au travers de paradoxes reflétant purement et simplement l'oscillation du vécu proto-chrétien de la religiosité en sa temporalité inédite et convulsive.

⁴⁰C. Masson, *Les deux Épîtres de saint Paul aux Thessaloniens*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1957, p. 356. Masson se prononce lui aussi pour l'authenticité.

⁴¹G. Hollmann, «Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefes» [1904], pp. 33–34.

⁴²*Ibid.*

⁴³*Ibid.*, p. 37.

2. *Contraction de la situation après 1 Th*

^[106] Si nombre d'exégètes sont dans l'incapacité de *comprendre* Paul (GA60, 106), c'est qu'ils ne font pas l'effort de se mettre en situation d'écrire l'Épître avec lui. Pour ce faire, il faudrait déjà cesser de la considérer principalement comme l'objet d'une dispute scientifique, alors qu'elle est en réalité un document originel supplémentaire témoignant de l'auto-compréhension de l'Apôtre. « Nous tirons d'abord au clair pour nous-mêmes la situation de la deuxième Épître », dit Heidegger (GA60, 106–107). Cette déclaration brille par sa simplicité comme par sa force. Clarifier la situation ne sert pas ici la résolution de la question scolaire et séculaire de l'authenticité de l'Épître, mais la mise en question de ce qui en elle nous interpelle et raconte une histoire avant de témoigner de l'Histoire.

Il faut alors partir de cette banale interrogation : « Quel a été l'effet de la première Épître aux Thessaloniens ? » (GA60, 107). Étant donné le problème des sources, il n'est « pas simple » de répondre, mais il doit tout de même être possible de retrouver les « traits principaux » de cette réception (GA60, 107). Premier élément de réponse : la « deuxième Épître présente un écho de l'état actuel de la communauté. Certains de ses membres ont compris Paul et savent de quoi dépend leur vie » (GA60, 107). Sous-entendu : d'autres se trouvent dans un état contraire. Ils ont entendu le discours apostolique mais n'ont pas été convaincus, du moins pas comme ils auraient dû l'être. Ainsi, deux catégories de Thessaloniens se dessinent à l'intérieur d'une même situation. Les éclairés vivent le temps qui reste en chrétiens. Ils font preuve de « persévérance » et de « foi » à travers « toutes les persécutions et épreuves qu'ils supportent » (2 Th 1, 4). Les ignorants n'ont rien changé. Ils sont perméables à tous les types de discours, enclins à se laisser bernier par les fausses lettres en circulation et donc susceptibles de se perdre à jamais (2 Th 2, 2). Les ignorants sont peut-être aussi les désordonnés, ces Thessaloniens qui mènent une vie « contraire à la tradition reçue » de Paul et de ses compagnons (2 Th 3, 6–11). Toujours est-il que les uns jouissent du savoir de la foi tandis que les autres s'en sont privés. Nous reparlons et repartons ici du *Wissen* en ce qu'il permet une problématisation pertinente du propos heideggérien. Comme nous avons eu l'occasion de le montrer, la possession du savoir de la foi n'est pas synonyme d'une absence de trouble mais, au contraire, d'une augmentation de celui-ci. Or, c'est sur cette dialectique paradoxale que revient désormais Heidegger :

« Si la *παρουσία* dépend du comment je vis, alors je suis incapable de maintenir la foi et l'amour qui sont demandés de moi, alors j'approche du désespoir. Ceux qui pensent ainsi s'angoissent dans un sens authentique, se placent sous le signe de la vraie souciance, qui concerne la question de savoir s'ils pourront ou non reconduire les œuvres de la foi et de l'amour et tenir bon jusqu'au jour décisif » (GA60, 107).

Les détenteurs du savoir de la foi ne cherchent pas l'apaisement en pensant disposer enfin d'un moyen de calculer le *Wann*. Ils sont plutôt conscients que seul compte le *Wie*, car le comportement que j'adopte aujourd'hui détermine déjà l'expérience du retour du Christ que je ferai demain. Hollmann dit exactement l'inverse, en l'occurrence que le savoir transmis par Paul, quel qu'il soit, ne peut

avoir trait qu'à un « quand », en sorte qu'il vise forcément à renseigner la communauté afin de la rassurer⁴⁴. Pour Heidegger, la conduite à nouveau requise par Paul est donc celle qui exige du chrétien qu'il persévère dans l'être qu'il est devenu et qu'il supporte encore de ne trouver dans la certitude de la parousie que l'incertitude de sa condition. Si la prolongation de l'épreuve rend les croyants plus vulnérables qu'ils ne l'étaient déjà, elle en fait aussi des êtres plus *ouverts* à ce que vient que le commun des mortels.

La réalité des Thessaloniens se révèle donc équivoque. Ils se trouvent tous dans la même situation sans pour autant la vivre et l'entendre uniformément. Puisque 1 Th n'a pas suffi à ce que trouble, incertitude, angoisse, etc. signifient la même chose pour chacun, 2 Th s'emploie à façonner la proclamation dans sa composante eschatologique afin de densifier ce fil herméneutique – qui s'avère ne faire qu'un avec le fil de l'endurance – auquel certains pourront éventuellement se raccrocher *in extremis*. Le pari n'est pourtant pas gagné d'avance. En effet, la manière dont Paul réinterprète sa propre proclamation a de quoi surprendre. Bien réel, le « tournant eschatologique » dont témoignent 2 Th est tel qu'on est en droit de se demander s'il ne risquait pas de lui faire perdre l'adhésion de ceux qui avaient été convaincus par 1 Th en premier instance. L'Apôtre n'a-t-il pas craint que les imitateurs de la *première* heure soient pris de confusion et renient à l'aube de la *dernière* ce qu'ils avaient accepté au prix de lourds sacrifices ? Pour Heidegger, il est évident que Paul ne s'est jamais posé une telle question. Il n'a pas raisonné en stratège, mais parlé en disciple du Christ. Il a agi et écrit en accord avec son expérience, sans regard pour son intérêt propre ou celui de son « Église ». Le tournant en question n'est donc pas un argument contre l'authenticité – Paul n'aurait jamais risqué l'effondrement de ce qu'il avait construit en donnant ne serait-ce que l'impression de se rétracter – mais pour elle.

Paul est fou en Christ et ne craint pas d'augmenter la confusion parmi les siens. Heidegger y insiste : « Paul ne les aide pas mais, au contraire, ne fait qu'accroître leur détresse (2 Th 1, 5 : ἔνδειγμα τῆς δικαίως κρίσεως) » (GA60, 107). La citation est à rattacher au verset qui précède (2 Th 1, 4) : ce sont les « persécutions » (διωγμοῖς) et les « épreuves » (θλίψεις) qui constituent la « preuve du juste jugement ». Le membre est donc épexégétique et ne s'éclaire qu'à la lumière d'une situation eschatologique où la tribulation détermine instantanément le sens de ce qui vient⁴⁵. Notons que le philosophe ne cite pas le v. 5 jusqu'au bout : « ἔνδειγμα τῆς δικαίως κρίσεως τοῦ θεοῦ ». Pourquoi éluder qu'on parle du jugement *de Dieu* ? Cela pourrait conduire à penser que les jeux sont déjà faits, qu'il n'y a plus rien à dire. Persécutions et tribulations seraient alors le signe d'un pré-jugement de mauvais augure. Certes, elles relèvent d'un jugement, mais pas n'importe lequel. En effet, elles ne préfigurent pas le jugement dernier mais décrivent l'état de choses du présent sans la prise en compte duquel tout avenir est vain. Si Paul emploie κρίσεως

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Heidegger développe ici une interprétation semi-originale s'inspirant lointainement d'Olsen et de Riggerbach tout en se démarquant de Bornemann. Cf. W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], pp. 334–335.

et non κρίμα, c'est qu'il entend accentuer la transitivité de l'expérience de la tribulation. L'éclipse du τοῦ θεοῦ sert donc à valoriser cette direction de sens et non, bien sûr, à censurer Dieu.

Non seulement l'Apôtre utilise κρίσεως plutôt que κρίμα, mais il l'emploie en conjonction avec δικαίος, association inédite dans les Épîtres. Ici, le juste n'est pas déjà ou n'est pas d'abord la justice du jugement divin mais la conformité du jugement à l'accomplissement de la vie. De plus, on voit que le couple renvoie à ἔνδειγμα, la preuve, le signe ou l'indice, un hapax dans le NT. À l'évidence, l'intensification de la situation passe par la complexification de son sens. C'est parce qu'elle devient plus dure à vivre qu'elle se fait plus difficile à comprendre (GA60, 107). Comment pourrait-il en être autrement dès lors que ce qui était vrai en 1 Th devient plus vrai, plus fou et plus angoissant encore en 2 Th ? Cette vérité est que seule la persévérance dans l'épreuve conduit au Royaume de Dieu et que seul l'état de souciance rend digne de la bonté divine : « le but des persécutions et des épreuves est de vous rendre dignes du Royaume de Dieu pour lequel vous souffrez » (2 Th 1, 5). Pour lequel « vous souffrez », *ici et maintenant*, ainsi que l'indique le présent πάσχετε. En bref, « il sera tenu compte des souffrances que les chrétiens sont en train d'endurer, non dans leur pure matérialité mais avec l'attitude qu'ils adoptent en les subissant »⁴⁶.

D'après Heidegger, les paroles consignées en 2 Th 1, 5 ne peuvent avoir été écrites « que par Paul lui-même » (GA60, 107). La thèse d'un pseudo-Paul ne fonctionne pas : personne d'autre n'aurait pu hisser son propos à ce niveau d'intensité et de complexité : « Le caractère surchargé (plérophorie) de l'expression dans la deuxième Épître a une motivation propre » (GA60, 107). 2 Th 1, 5 et 2 Th en général témoignent d'une surcharge qui peut être comprise comme l'amalgame d'un surplus d'intensité vécue et d'un surcroît de sens se nourrissant mutuellement. Comment relier ceci à la notion de *Plerophorie* ? D'ailleurs, d'où vient cette dernière ? Il n'est pas exclu que Heidegger pense aux occurrences du mot en Col 2, 2, He 10, 22 et He 6, 11. Mais la référence majeure est incontestablement 1 Th 1, 5 : « En effet, notre annonce de l'Évangile chez vous n'a pas été seulement discours, mais puissance, action de l'Esprit Saint, et merveilleuse πληροφορία ». Comment traduire πληροφορία ? Pour notre philosophe, le mot est avant tout synonyme de remplissement ou, mieux, d'accomplissement. C'est se ruer dans l'impasse que de traduire par conviction, assurance ou certitude. Bornemann le confirme : non seulement la plérophorie est « plénitude » (*Fülle*) avant d'être « certitude » (*Gewissheit*), mais elle ne peut être dite certitude qu'à comprendre sous ce terme une « assurance intime de la foi » (*inneren Glaubenszuversicht*)⁴⁷. La persuasion la plus cruciale ne s'appuie pas sur un *logos* cohérent mais sur sa déstructuration par et dans la folie de la croix. Voici la preuve qu'il n'est aucun lieu où la Révélation ne puisse pénétrer et imposer la loi de la souciance.

Cela étant dit, nous pouvons discuter la valeur *expressive* de la plérophorie au plan du langage paulinien. Heidegger rejoint ici la longue liste de penseurs qui, de

⁴⁶ S. Légasse, *EPT*, p. 366.

⁴⁷ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 59.

Luther à J. Weiss, se sont penchés sur le sujet. Lisons d'abord un passage de *Vom unfreien Willen* :

«Loin de nous chrétiens, les sceptiques et les académiciens ; mais bienvenue à ceux qui défendent résolument leur cause avec plus d'obstination encore que les stoïciens. Combien de fois l'Apôtre Paul ne fait-il pas appel à cette plérophorie, c'est-à-dire à cette affirmation très certaine et solide comme un roc pour la conscience ? [...] Rien n'est plus connu ni plus usité chez les chrétiens que l'affirmation résolue. Rejette les assertions résolues, et tu rejettes le christianisme» (LWA 18, 603).

Si Heidegger a fait quelques exceptions à la règle stipulant qu'il fallait se garder de lire Paul avec les yeux de Luther, alors il est possible qu'il ait également pensé la plérophorie en termes de résolution (*Entschlossenheit*). La surcharge devrait ainsi être entendue comme le signe qu'il devient absolument nécessaire de prendre position, c'est-à-dire de se décider pour la vie chrétienne et tout ce qu'elle implique. Nous y reviendrons.

La problématisation de l'argument de la plérophorie dans l'exégèse de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle se révèle plutôt infidèle à la théologie confessante de Luther. Heidegger en est conscient. Nous venons de voir qu'il invoquait la plérophorie en regard d'une surcharge *expressive* (GA60, 107). Il y a référence au langage paulinien. Mais quel sens recouvre ici le mot «langage»? Plusieurs exégètes s'appuient sur la notion de plérophorie pour étayer leurs études *literaturgeschichtlich*. C'est le cas de Clemen, Weinel et Heitmüller. Ce l'est également d'exégètes dont Heidegger était plus proche. Deissmann n'emploie pas le terme *Plerophorie*, mais tout dans sa manière de parler de Paul fait signe vers ce qu'il indique. À ses yeux, la passion extraordinaire caractérisant l'expression ne fait que refléter une plénitude vécue⁴⁸. Wendland affirme quant à lui que le style de l'Apôtre se caractérise par une «plérophorie» incomparable et que c'est elle qui fait l'unicité de ses écrits⁴⁹. Le problème est qu'ici et là, la beauté de l'enveloppe tend à occulter le noyau expérientiel du phénomène. Heidegger ne pouvait accepter qu'on tire aussi fort la plérophorie du côté de la rhétorique.

Se sera-t-il alors tourné vers Gunkel qui, dans le chapitre de son habilitation consacrée à la doctrine paulinienne de l'Esprit, développe, à partir des travaux de Weizsäcker, une interprétation de ce même phénomène étonnamment plus pneumatique que celle de Deissmann? Si Gunkel situe à juste titre la source de l'enseignement paulinien dans l'Esprit et souligne à raison que la plérophorie s'inscrit ici dans la lettre même d'un texte⁵⁰, il demeure prisonnier d'une approche grevée par le

⁴⁸A. Deissmann, *Bibelstudien: Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums, und der Religion des hellenistischen Judentums und Urchristentums*, Marburg, Elwert, 1895, p. 189 sq.

⁴⁹P. Wendland, *Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen*, Leipzig, Teubner, 1902, p. 3.

⁵⁰H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre der Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Studie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1888, p. 60.

comparatisme en tant qu'il tient absolument à rattacher la plérophorie de Paul à sa lecture allégorique de l'AT (Ga 4, 21 sq).

Heidegger devait avoir les mêmes réserves vis-à-vis de J. Weiss qui, dans son commentaire transversal de Col, établit une connexion pour le moins superficielle entre plérophorie et sécurité. La *Plerophorie* serait un moyen de récupérer la « sécurité » (*Sicherheit*) dont les fausses doctrines (en Col) ou les fausses Épîtres (en 2 Th) priveraient les croyants⁵¹. Cette lecture est sujette à polémique, car on pourrait croire que la plérophorie est en quelque sorte un enthousiasme anti-souciance, alors qu'il n'en est rien. Mais J. Weiss se reprend dans une page de *Das Urchristentum* justement dédiée à prouver l'authenticité de 2 Th. Il y indique qu'on ne saurait confondre la plérophorie paulinienne avec une vulgaire *Schwärmerei* qui conduirait les croyants à faire n'importe quoi⁵². Il affirme par ailleurs qu'il tient la plérophorie pour un appel à la fois direct et indirect à approfondir le savoir de la foi et à vivre de ce qu'on possède déjà (Col 1, 12–13; 2, 7; 3, 15 sq.; 4, 2)⁵³.

Pour l'ensemble de ces exégètes, la plérophorie est au fond question de *tonalité*. Le problème est que tous examinent la tonalité du point de vue du discours alors qu'elle mérite de l'être avant tout du point de vue de l'être, qui a son propre langage – préthéorique. Ainsi, la *Stimmung* devient chez eux un simple *Ton* dont la relation au soi dans lequel il s'origine s'estompe dangereusement. L'approche historico-religieuse du phénomène de la plérophorie conserve tout de même un double mérite. Celui de n'avoir pas restreint la topique de la plérophorie aux quelques passages des textes pauliniens où le terme fait son apparition en toutes lettres, et celui d'avoir défendu l'authenticité de 2 Th. C'est encore à l'*Echtheitsfrage* qu'on en revient, puisqu'aux yeux de Heidegger, la plérophorie n'est ni plus ni moins qu'un « signe de l'authenticité » de l'Épître (GA60, 107)⁵⁴. Pour savoir comment il en arrive à cette conclusion, nous devons préalablement montrer comment l'examen de la plérophorie peut servir des projets diamétralement opposés.

Certains voient la « surcharge de l'expression » (*Überladenheit des Ausdrucks*) en 2 Th comme le signe d'une exagération et donc comme la marque de l'inauthenticité de l'écrit. D'autres, Heidegger en fait partie, persistent à y voir l'alliance d'un surplus d'intensité vécue et d'un surcroît de sens et donc l'indice de l'authenticité du texte concerné (GA60, 109). Pour les premiers, la plérophorie a précisément pour fonction de pallier l'absence d'un ton personnel, confirmant que Paul n'est pas l'auteur de 2 Th. Pour les seconds, elle signifie à l'inverse un accroissement de la souciance individuelle et collective, attestant que seul Paul a pu écrire 2 Th. Quelle lecture est censée prévaloir ? La règle suivie par Heidegger pour en décider est sans surprise. Elle consiste à privilégier la lecture la moins polluée par des présomptions historico-objectives et, surtout, la plus attentive au caractère expérientiel de la plérophorie. À ce stade de l'analyse de 2 Th, il ne s'agit encore

⁵¹ J. Weiss, *Das Urchristentum* [1917], p. 297.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Par où l'on voit qu'il est décidément bien difficile de « suspendre » cette question purement et simplement.

que d'un pari. Paul se voit accorder le bénéfice du doute afin de voir jusqu'où l'on peut soutenir sa cohésion d'accomplissement. La suite dira si le jeu en vaut la chandelle⁵⁵.

3. Des raisons d'une élection et de son rappel

^[107] Aux remarques générales ayant trait au traitement historique de 2 Th ainsi qu'à sa relation avec 1 Th du point de vue thématique succède un balayage exégétique de l'Épître. La première glose est pour 2 Th 1, 11, verset dans lequel Heidegger isole le terme κλήσεως (GA60, 107). Le philosophe paraphrase «Voilà pourquoi nous prions continuellement pour vous, afin que notre Dieu vous trouve dignes de l'appel <κλήσεως> qu'il vous a adressé» comme suit: «Il s'agit maintenant de prier Dieu de devenir digne de l'appel ou de la vocation (κλήσις)» (GA60, 107). Le commentaire signale à raison que la prière de 2 Th 1, 11–12 répond à l'action de grâce qui ouvre l'Épître, mais il sous-estime que celle-ci est séparée de celle-là par l'annonce inédite du jugement de Dieu avec une référence à peine voilée à la parousie (2 Th 1, 5). C'est pourtant bien ce contexte qui motive la κλήσις en question. Comment les Thessaloniciens savent-ils qu'ils sont appelés? Paradoxalement, tous les signes de leur élection cités en ce début d'Épître renvoient aux difficultés découlant de leur être-devenu chrétien, c'est-à-dire au caractère éprouvant de leur vie religieuse.

Rappelons les traits évoqués plus haut: «[...] à cause de votre foi et de votre persévérance dans toutes les persécutions et les épreuves que vous supportez. Elles sont le signe du juste jugement de Dieu; leur but est de vous rendre dignes du Royaume de Dieu pour lequel vous souffrez» (2 Th 1, 4–5). La dignité citée est identique à celle mentionnée en 2 Th 1, 11. N'est digne du Royaume de Dieu et donc prêt à faire l'expérience de la parousie que celui qui a enduré tout ce qui la précède et qui justifie qu'elle se présente comme un événement salvateur. L'appelé a nécessairement souffert, car l'appel authentique n'est rien d'autre qu'un appel à souffrir, sur le modèle du Christ.

Cela se déduit aussi bien de l'inversion radicale et imminente décrite par Paul en 2 Th 1, 6–10: ceux qui ont souffert vont trouver le «repos» (ἀνεσιν), tandis que ceux qui connaissaient le repos vont souffrir. D'après Heidegger, c'est précisément la raison pour laquelle les chrétiens doivent choisir d'être des «κλητοί» plutôt que des «proscrits» (*Verworfenen*) (GA60, 107). Cette opposition renvoie à celle formulée en 2 Th 1, 6 entre «opresseurs» et «opprimés», c'est-à-dire entre ceux «affligeant l'affliction» (θλίβουσιν θλίψιν) et ceux la subissant de plein fouet (θλιβομένοις). Tant de choses séparent ceux qui ajoutent à l'affliction de ceux qui l'endurent. Qui sait ce qui vient n'hésitera pas longtemps avant de faire son choix.

⁵⁵ En définitive, nous ne savons pas exactement à *qui* Heidegger emprunte l'argument-source liant directement la plérophorie à l'authenticité de 2 Th. Rien n'interdit de penser que notre penseur fait ici œuvre de pionnier, quoique cela conduise à négliger le fait que l'expression «*Überladenheit des Ausdrucks (Plerophorie)*» soit mise entre guillemets plus loin (GA60, p. 109).

Contrairement à une majorité d'exégètes, Heidegger n'entend pas fixer la κλησις dans un temps particulier. Que gagne-t-on à statuer dogmatiquement que l'appel provient du passé (C. L. W. Grimm) ou qu'il arrive au contraire tout droit du futur (Lünemann) ? L'appel est forcément des deux puisqu'il fonde l'être-devenu chrétien en même temps qu'il annonce la parousie. Notre philosophe s'accorde ici avec Bornemann pour dire que la κλησις est un « appel continué » à travers le temps dont le sens n'est accessible qu'à partir du présent des Thessaloniens⁵⁶. La preuve en est : l'accentuation de l'opposition entre κλητοί et proscrits vise l'amplification de la situation actuelle des croyants et de la façon dont ils accomplissent leur vie *ici et maintenant* d'après ce qu'ils ont assimilé du passé comme ce qu'ils attendent du futur (GA60, 107). 2 Th 2, 13–14 montre que les croyants sont ceux qui sont « appelés par notre Évangile à posséder la gloire de notre Seigneur Jésus Christ » *immédiatement* : d'une part car ils ont été « choisis dès le commencement », d'autre part car ils l'ont été « pour être sauvés par l'Esprit » dans le temps qui vient (GA60, 107). « περιποίησιν δόξης » (2 Th 2, 14) doit être mis en relation avec « πίστει ἀληθείας » (2 Th 2, 13) (GA60, 107). Or, la foi en question ne se cantonne pas au passé, pas plus qu'elle n'est réservée à l'avenir. Elle a cours, doit avoir cours dans le présent⁵⁷.

« Posséder la gloire », c'est commencer de reconnaître que le procès du salut est déjà en marche (GA60, 107). C'est voir à travers la « souciance » qu'endurent les croyants les « prémices du salut » (GA60, 107). Heidegger se détourne ostensiblement des interprétations historico-objectives (Harnack entre autres) qui examinent « ἀπαρχὴν εἰς σωτηρίαν » à la lumière de la chronologie de l'activité missionnaire. À ses yeux, seul compte le fait que les croyants ont leur salut entre leurs mains, au sens précis où ils font déjà l'expérience de ses premiers effets à travers la souciance qui est la leur. L'histoire du salut est opératoire cependant que son accomplissement dans la vie même des croyants requiert leur concours dans l'accomplissement (*Mitvollzug*). Les Thessaloniens n'ont pas le droit de se retirer de leur propre chef dans la passivité. Passifs, ils le sont lorsqu'ils reçoivent l'appel. Actifs, ils doivent l'être s'ils espèrent être sauvés. L'appel à posséder la gloire n'est pas seulement informatif mais injonctif. Le contresens serait de lire : « l'appel vous a tout donné, attendez désormais sans rien faire » ; plutôt que : « l'appel vous appelle à reconnaître le don qui vous est consenti et l'effort qu'il demande de vous en retour ». Heidegger y insiste en interprétant « περιποίησις δόξης » (2 Th 2, 14) comme une intimation à activer le « s'enquérir de la δόξα du Seigneur » en examinant sa propre « souciance » (GA60, 107).

Le philosophe répète que la résolution ne peut venir que d'une juste compréhension de la souciance : « Paul confronte ceux qui l'ont compris à ceux qui, dans l'attente de la παρουσία imminente, ont cessé de travailler et traînent sans rien faire » (GA60, 107). Une partie des Thessaloniens n'a donc pas interprété les paroles de Paul correctement. Elle en a tiré des conséquences pratiques allant à l'encontre du sens originel de la proclamation. Que s'est-il passé chez ceux qui,

⁵⁶W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 346.

⁵⁷Là encore, Heidegger se rapproche de Bornemann. Cf. *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 380.

«μηδὲν ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους» (2 Th 3, 11), en sont venus à contrarier le plan du salut (GA60, 107) ? Ils ont tout simplement cessé de penser à Paul et à ses compagnons et de les imiter. La rupture avec la «tradition» (παράδοσιν) reçue de l'Apôtre (2 Th 3, 6) entraîne leur déviance vis-à-vis de la proclamation – proclamation et tradition étant les deux faces d'un même kérygme. Contre le «désordre» (ἀτάκτως) qu'ils sont susceptibles de provoquer ou qu'ils provoquent déjà, Paul se charge de les rappeler à l'«ordre» (2 Th 3, 6.10). Au plan historico-objectif, l'idée suffit à justifier une seconde Épître aux Thessaloniens. Au plan historico-accomplissant, elle renvoie à quelque chose de plus essentiel. Paul choisit une fois de plus d'écrire pour encourager ceux qui sont dans le droit chemin à y rester comme pour y reconduire ceux qui s'en sont écartés. Mais que fait-il concrètement ? *Il proclame à nouveau*, mieux : *il continue de proclamer comme il n'a jamais cessé de le faire*. Et l'Apôtre fait ce qu'il fait pour un motif qui lui non plus n'a pas varié, à savoir l'imminence de la parousie.

Chacun a semble-t-il entendu que la seconde venue du Christ était pour bientôt. Mais tous n'ont pas pris la mesure des implications expérientielles de cette annonce. Quelques-uns, obnubilés par le *Wann* de la parousie, se sont mis en tête que la brièveté du temps restant annoncée en 1 Th était : A) un parfait prétexte à divaguer, devenant ainsi vulnérables à tout et n'importe quoi, en particulier aux fausses Épîtres cherchant à hâter le jour du Seigneur qu'ils attendent tant – Heidegger mentionne 2 Th 2, 2 à l'appui, suggérant que les fous et les effrayés du premier chapitre sont ceux qui en sont venus à mener une vie désordonnée, à se relâcher au lieu de renforcer leur foi (GA60, 107); B) une bonne occasion de se laisser vivre, de demeurer dans l'inaction, négligeant dangereusement le comment de l'accomplissement de leur vie dans le laps de temps les séparant de la parousie – ils «s'occupent» (*beschäftigen sich*) bien de quelque chose mais, d'une part, seule la question du *Wann* a de la valeur à leurs yeux et, d'autre part, ils s'en occupent sans référence au *παρηγγέλομεν* (2 Th 3, 10) qui leur permettrait d'aboutir (GA60, 107).

Heidegger a pour ces Thessaloniens égarés des mots presque plus durs que ceux de Paul : «Ces gens transforment l'insouciance face aux contingences de la vie en non-agir ou en désœuvrement. Ils sont absorbés par le monde qui les jette dans un cycle infernal de discours et de désœuvrement, devenant un fardeau pour les autres (1 Th 4, 11)» (GA60, 107). L'Apôtre procède pour sa part à une mise au point : «À ces gens-là, nous adressons, dans le Seigneur Jésus Christ, cet ordre et cette exhortation : qu'ils travaillent dans le calme et qu'ils mangent le pain qu'ils auront eux-mêmes gagné» (2 Th 3, 12). On voit sans peine pourquoi Heidegger n'insiste pas sur cette chute : le propos de Paul faiblit et devient plus parénétiq ue qu'eschatologique. Or, le philosophe ne voudrait pas qu'on en tire de fausses conclusions à propos de l'Épître. Bornemann est l'un des rares à souligner cette «modération» (*Milderung*). Elle le conduit à s'écarter momentanément de la *Sache* en spéculant sur les destinataires directs de ce propos, avant de se rattraper en soulignant que l'«insistance» (*Eindringlichkeit*) de l'Apôtre ne peut être sans motif eschatologique, justifiant le renvoi de Heidegger à 2 Th 2, 2 (GA60, 107)⁵⁸.

⁵⁸W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 396.

Notre penseur, lui, thématise et problématise le contraste repérable dans le propos paulinien entre le s'enquérir (*Umtun*) des bien orientés et le désœuvrement (*Nichtstun*) des désorientés⁵⁹. L'on est d'abord tenté de dire que ces derniers ne sont pas totalement perdus en ce qu'ils ont tout de même compris la relativisation absolue des soucis de la vie courante qu'entraîne la proximité de la parousie. Pourtant, la question reste entière de savoir comment ils en sont venus à interpréter cela comme une invitation à ne plus agir. C'est peut-être un problème de compréhension s'ajoutant à un manque de résolution. À moins que ce ne soit l'inverse. Toujours est-il que cela a de graves conséquences sur leur religiosité. Par un mécanisme inversé, le *Nichtstun* devient un *Tun* superficiel – à l'opposé de l'*Umtun um die δόξα (Gottes)* (GA60, 107) – et l'insouciance quant aux aléas de la vie mondaine devient préoccupation pour cette vie mondaine – à l'opposé de la souciance authentique de cette vie et dans cette vie dans la perspective d'une vie future.

La «cycle infernal de discours et de désœuvrement» (*Vielgeschäftigkeit des Redens und Nichtstuns*) est manifestement l'expression paradoxale de fait de se «dissiper» (*herumtreiben*) par lequel Heidegger, à la suite de Ewald, Bornemann et Lueken⁶⁰, rend l'hapax περιεργαζομένουσ de 2 Th 3, 11 (GA60, 107). Bornemann éclaire fort bien le sens de ce terme en parlant d'un «affairement empressé à s'occuper de choses vaines inutiles qui ne méritent pas qu'on s'en soucie»⁶¹. Présignons que Heidegger s'inspire directement de cette définition, d'autant plus que la conséquence de ce περιεργαζομένουσ, à savoir que les Thessaloniens désorientés deviennent un «fardeau» (*Last*) pour les autres, se retrouve en toutes lettres chez Bornemann, accompagnée précisément de la référence à 1 Th 4, 11 (GA60, 107)⁶². Sans doute le philosophe a-t-il synthétisé l'explication du théologien. Trop rapidement peut-être car, à première vue, 1 Th 4, 11 – «ayez à cœur de vivre dans le calme, de vous occuper de vos propres affaires et de travailler de vos mains, comme nous vous l'avons prescrit» – tend davantage à atténuer la tension qu'à l'amplifier. Rien n'interdit néanmoins de donner une lecture concurrente, où ἡσυχάζειν signifierait vivre sans se laisser influencer par les choses du monde, πράσσειν τὰ ἴδια se préoccuper de sa foi avant tout, et ἐργάζεσθαι ταῖς χερσὶν travailler à la consolidation de celle-ci. Ce sont là, en effet, les conditions de l'indépendance des croyants vis-à-vis de tout ce qui pourrait contrarier leur avancée groupée vers le but ultime.

Pour savoir comment Heidegger fut conduit à citer 1 Th 4, 11, il convient de se reporter à ce que dit Bornemann des versets initialement concernés, à savoir 2 Th 3, 11–12. D'après lui, la dénonciation paulinienne du περιεργαζομένουσ revient positivement à valoriser le fait d'être-actif (*Thätigsein*) dans l'accomplissement de sa

⁵⁹ «Nichtstun» : le terme est emprunté à W. Lueken («Der zweite Brief an die Thessalonicher» [1907], p. 24) cependant que Heidegger en radicalise le sens.

⁶⁰ H. Ewald, *Die Sendschreiben des Apostels Paulus*, Göttingen, Dieterich, 1857, p. 22 ; W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 396 ; W. Lueken, «Der zweite Brief an die Thessalonicher» [1907], p. 24.

⁶¹ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 396.

⁶² *Ibid.*, p. 397.

vocation ainsi qu'à favoriser la *Stimmung* adéquate à cette activité⁶³. Bornemann ne parle pas de souciance mais insiste cependant sur l'ἐντῶν du v. 12. L'important est de vivre par soi, de travailler par soi et de manger son pain (cf. 1 Th 4, 11). Cette glose ouvre la voie à Heidegger, qui peut alors avancer que l'essentiel est de se préoccuper de son soi au sens le plus authentique et le plus tranchant de l'expression : la « souciance de soi » (*Bekümmierung um sich selbst*) cultivée en vue d'être soi-même et de s'avoir soi-même dans la foi en attendant la parousie (GA60, 107). Toutefois, rappelons que cette souciance de soi, aussi « ultime », « décisive » et « pure » qu'elle soit, masque toujours la « possibilité de la chute la plus abyssale » (GA60, 240).

Le philosophe décrit ainsi la désorientation de ceux des Thessaloniens qui passent à côté de leur existence, qui la contemplant de l'extérieur sans l'accomplir, qui sont devenus chrétiens pour rien. Alors que le monde signifie désormais de manière radicalement autre qu'auparavant, le risque est grand de se perdre et d'en venir à brasser du vide. Le *rappel* de Paul vise à prévenir ce risque en enjoignant les Thessaloniens à préférer la plénitude de la souciance à la vacuité des discours et de l'affairement.

Ce premier coup de sonde dans 2 Th aura permis de montrer qu'une partie des Thessaloniens « a interprété la première Épître d'une façon différente » par rapport au reste de la communauté (GA60, 107). C'est parce qu'on a porté ce problème herméneutique à sa connaissance que Paul reprend la plume pour s'adresser à tous et qu'il livre une interprétation explicitante de ses propres mots consignés en 1 Th. N'allons pas penser que l'Apôtre aurait été pris de remords et qu'il se serait blâmé de n'avoir pas employé le bon langage, encore moins que la seconde Épître viendrait corriger la première. La direction de sens fondamentale du propos ne varie pas d'un iota. Seule l'expression va se moduler selon la situation inédite de la communauté. Or, au cœur de cette situation se trouve précisément ce phénomène de l'incompréhension de la proclamation. Paul a conscience que ce problème est marginal, mais il sait aussi qu'il menace de se répandre telle une traînée de poudre. Il est de son devoir d'Apôtre de l'endiguer rapidement. Rapidement car l'urgence elle aussi n'a pas bougé. De nombreux éléments concourent à le montrer. Heidegger en fait la démonstration en réussissant un tour de force : révéler la tonalité eschatologique de versets dont l'exégèse dit généralement qu'ils en sont tout simplement dénués, par contraste avec 2 Th 2, 1–12. Certes, Bornemann fait un pas dans cette direction, mais il reste concentré sur la dimension éthique et parénétiq ue de ces versets « pratiques »⁶⁴. Heidegger accentue pour sa part la motivation eschatologique de cette *praxis* et consolide de ce fait la thèse cardinale d'une cohésion sans faille, non pas seulement entre 1 et 2 Th, mais encore à l'intérieur même de 2 Th.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 397.

4. La péricope 2 Th 2, 3–12 comme apocalypse « intégrée » et « sensée »

¹⁰⁸¹ Après l'avoir abordé par ses marges, Heidegger en vient à viser directement la péricope objet de toutes les controverses, en l'occurrence 2 Th 2, 1–12. Il précise en fait : 2 Th 2, 3–12 (GA60, 107). Car il entend bien empêcher le dépaysement de la compréhension du discours eschatologique de Paul engendré par la fixation sur la polémique relative aux fausses révélations prophétiques et aux fausses lettres en circulation dans la communauté depuis le départ de l'Apôtre. 2 Th 2, 1 est certes un verset-clé en ce qu'il introduit le thème de la parousie. 2 Th 2, 2 nous en écarte pourtant aussitôt (2a) – avant de nous y replonger (2b) – en se prêtant trop facilement à une saisie historico-objective.

En effet, qui n'est pas tenté de spéculer sur l'identité des personnes et des documents concernés ? Le premier mot d'ordre est de se refuser à prendre 2 Th 2, 3–12 « comme une "apocalypse" isolée » (GA60, 107). Heidegger n'est pas sans savoir que c'est l'opinion qui prédomine chez ceux qui affirment l'inauthenticité de l'Épître comme chez ceux qui soutiennent son authenticité. Les rares exégètes qui se risquent à tenir le discours inverse sont malmenés. Le philosophe a pu le vérifier en lisant comment Schmidt critique Hilgenfeld à ce sujet⁶⁵. Faire de 2 Th 2, 3–12 un fragment détaché tend à rapprocher la péricope du genre comme du contenu de certains écrits johanniques. Ce qui revient à promouvoir l'idée que s'y illustre une littérature apocalyptique proto-catholique datant du début du I^{er} siècle. Or, cette idée menace le caractère originel comme la cohésion interne de la proclamation paulinienne. Schmidt ne s'en inquiète pas. Il se sent conforté dans son jugement par l'étude classique de F. H. Kern (1839) au sujet du passage concerné⁶⁶, dont il ne retrace pourtant que les conclusions finales. En réalité, le travail de Kern est divisé en deux parties. La première est exégétique (*exegetische Erörterung*), la seconde historico-critique (*auf den objectiv-historischen Standpunkt der Betrachtung*). Cette dernière a bien le dernier mot. Le bâlois est donc dans son droit lorsqu'il s'en sert pour avancer, comme elle, la thèse du *Nero redivivus*. Il n'en reste pas moins que la première partie, plus neutre, offre une lecture qui ne cherche pas à isoler la péricope mais à le replacer dans le contexte de la proclamation paulinienne, commençant par laisser entièrement de côté la question de l'authenticité. Heidegger a très bien pu être interpellé par le leitmotiv de cette première partie exégétique de l'étude de Kern que Schmidt passe sous silence, en l'occurrence : montrer comment « le nouveau, le propre et le spécifique réside dans la façon dont le connu est ici conduit à l'accomplissement »⁶⁷. Certes, chez Kern, l'impératif historico-critique finit par relever le niveau de la stricte exégèse. Rien n'interdit cependant de jouer Kern I

⁶⁵ Cf. A. Hilgenfeld, *Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, Fues, 1875, p. 650 sq. ; P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 120.

⁶⁶ F. H. Kern, « Ueber 2 Thess 2, 1–12. Nebst Andeutungen über den Ursprung des zweiten Briefs an die Thessalonicher », *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1839, pp. 145–214.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 146.

contre Kern II et donc Kern I contre Schmidt. C'est du moins ce que Heidegger s'apprête à faire.

La tendance à isoler 2 Th 2, 1–12 et à réduire cette péricope à une apocalypse coupée du reste de l'Épître est d'autant plus importante chez Schmidt qu'elle fonde son hypothèse d'une interpolation. Il n'est cependant pas le seul à favoriser le développement de cette ligne interprétative. Holtzmann lui emboîte le pas dans son *Lehrbuch* en tentant d'établir une relation systématique entre 2 Th 2, 1–12 et des passages extraits de Ap, concluant que «l'Épître est en fait rédigée afin d'importer l'eschatologie apocalyptique dans le monde des idées pauliniennes»⁶⁸. Le même point de vue prévaut dans son article de 1901, qui répète que 2 Th 1–12 est un «passage apocalyptique» et réitère l'idée selon laquelle l'eschatologie de 1 Th et celle de 2 Th (2, 1–12) n'ont strictement rien à voir⁶⁹. Même écho chez Hollmann, qui affirme se ranger derrière les «nombreux scientifiques» qui ont reconnu en 2 Th 2, 1–12 un «manifeste apocalyptique» déconnecté du reste de l'Épître⁷⁰.

Cette tendance massive est heureusement contrariée par la thèse de Bousset. *Der Antichrist* explique que 2 Th 2, 1–2 se présente comme une Apocalypse spéciale qui ne s'éclaire qu'à la lumière de l'Apocalypse globale, à la fois juive et gnostique, à laquelle Paul s'est continuellement référé; mais il souligne en même temps que l'image qu'on se fait de cette péricope est fortement influencée par l'écho qu'elle a connu chez les Pères de l'Église⁷¹. Heidegger semble agréer un tel constat. Les usages patristiques de ce passage portent la responsabilité de cette conception erronée qui tient 2 Th 2, 1–12 pour une «instruction théorique» (GA60, 107). Toutefois, plutôt que d'entamer avec Bousset une reconstitution *religionsgeschichtlich*, le philosophe choisit de rester auprès du texte. La preuve que 2 Th 2, 1–12 n'a rien d'une instruction théorique est dans l'Épître elle-même. Heidegger cite 2 Th 2, 5: «Ne vous rappelez-vous pas que je vous parlais de cela quand j'étais encore près de vous?» (GA60, 107). Holtzmann perçoit une contradiction dans ce verset: comment concevoir que Paul ait souhaité «enseigner» ce genre d'apocalypse après avoir annoncé en 1 Th 5, 1–4 que les Thessaloniciens n'avaient pas besoin qu'on leur en écrive et que le Jour viendrait comme un voleur dans la nuit et non selon l'instruction d'une quelconque notice⁷²? Holtzmann ne prend pas les choses du bon côté. En 2 Th 2, 5, l'Apôtre n'entend pas «enseigner» (Holtzmann) une apocalypse étrangère au discours eschatologique développé en 1 Th 5, mais «communiquer» (Heidegger) un supplément à ce discours, en l'occurrence une interprétation explicite de son propre propos (GA60, 107).

Le vocabulaire de 2 Th 2, 5 en atteste: «Ne vous rappelez-vous pas que je *parlais* <ἔλεγον> de cela quand j'étais encore auprès de vous?». Pour le philosophe, le message est limpide: «Paul communique ici sur l'apparition du peuple de l'illégalité, sur le fils de la perte, celui qui s'oppose et ce genre de choses» (GA60, 107–108).

⁶⁸H. J. Holtzmann, *Lehrbuch* [1885], p. 232.

⁶⁹H. J. Holtzmann, «Zum zweiten Thessalonicherbrief» [1901], p. 97.

⁷⁰G. Hollmann, «Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs» [1904], p. 30.

⁷¹W. Bousset, *Der Antichrist* [1895], p. 80.

⁷²H. J. Holtzmann, *Lehrbuch* [1885], p. 232.

C'est une claire référence à 2 Th 2, 3b : « Il faut que vienne d'abord l'apostasie et que se révèle l'Homme de l'impiété, le fils de la perdition, celui qui se dresse et s'élève contre tout ce qu'on appelle dieu ou qu'on adore, au point de s'asseoir en personne dans le temple de Dieu et de proclamer qu'il est Dieu ».

L'Homme dont il est ici question – l'Antéchrist ? – « viendra plus tôt que la παρουσία », il viendra « en premier » (πρῶτον) (2 Th 2, 3) souligne Heidegger (GA60, 108). Cette annonce est « cohérente du point de vue du contenu » (GA60, 108). Rien n'interdit en effet que la seconde venue du Christ soit précédée par l'apostasie, etc. La logique du récit est saine et sauve. Mais, au fond, « il n'en va pas principalement du contenu » (GA60, 108). Il faut cesser d'interpréter les versets en question en termes objectifs, comme si ceci devait ou pouvait être précédé par ceci puis suivi par cela. Le discours paulinien ne s'assimile en rien à une juxtaposition ou un alignement de faits qui devraient s'emboîter correctement pour faire effet. Un tel raisonnement revient à privilégier la logique du *Wann* sur celle du *Wie*, qui est pourtant le véritable fil conducteur de la proclamation apostolique. Heidegger déplore que trop d'exégètes soient tombés dans le piège : « On a interprété le passage de la façon suivante : Paul est revenu, s'est adouci, il n'enseigne plus l'imminence de la parousie, il est devenu plus prudent et veut apaiser les gens » (GA60, 108). Considérée de la sorte, l'apocalypse de 2 Th 2, 1–12 ne traduirait pas l'eschatologie de l'événement christique mais servirait de fondement à la dogmatique ainsi qu'à l'éthique pauliniennes⁷³. Cette lecture ne tient pas. Comment voir en 2 Th 2, 1–12 une volonté d'apaisement ?

Certes, le contenu est modifié – quoiqu'il n'entre pas en contradiction formelle avec 1 Th –, mais la péricope n'a-t-elle pas encore trait à la parousie (2 Th 2, 1) ? Sans compter que l'eschatologie ne peut jamais être qu'un discours englobant le pré-eschatologique, c'est-à-dire le vécu par anticipation de la parousie, en sorte qu'il est pour ainsi dire normal qu'elle porte sur le présent des existences concernées. Il y a donc derrière la relative cohérence du contenu une cohésion d'accomplissement absolue. L'hypothèse selon laquelle Paul aurait tenté d'apaiser la situation et de temporiser dans le calme est à exclure une fois pour toutes :

« Toute la teneur, tout le mode d'expression de la deuxième Épître disent l'inverse. Il ne s'y trouve aucune dépréciation, mais au contraire une tension accrue, y compris dans les expressions isolées. L'Épître dans sa totalité est plus pressante encore que la première : pas de rétractation mais au contraire un aggravement de la tension. Les Thessaloniens doivent être renvoyés à eux-mêmes » (GA60, 108).

Est-ce là une lecture inédite ? Oui, car elle n'a rien en commun avec les interprétations classiques de Hilgenfeld (1862) et de Holtzmann (1901) d'après lesquelles 2 Th 2, 1–12, quel qu'en soit l'auteur, n'aurait pas seulement été rédigé pour corriger l'eschatologie prétendument fautive de 1 Th, mais encore pour la « supplanter »⁷⁴. Ce

⁷³ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 353 sq. Bornemann relate l'avis général. Ajoutons qu'une telle interprétation donne évidemment du grain à moudre à ceux qui avancent l'inauthenticité de 2 Th.

⁷⁴ A. Hilgenfeld, « Die beiden Briefe an die Thessalonicher », *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 5, 1862, pp. 249–251 ; H. J. Holtzmann, « Zum zweiten Thessalonicherbrief » [1901], p. 105 sq.

serait la seule manière d'expliquer la tension inhérente aux versets concernés. Pour Heidegger, *drängen* («presser») n'est pas *verdrängen* («évincer»). Wrede a montré que l'eschatologie de 2 Th 2, 1–12 et celle de 1 Th ne présentent aucune contradiction insurmontable: l'une peut approfondir l'autre et même l'exacerber sans s'y substituer⁷⁵. Il n'en conclut pas moins à la pseudépigraphie en vertu des relations littéraires entre 1 Th et le reste de 2 Th, rendant par là même stérile sa démonstration à propos de l'eschatologie. Si l'auteur de 2 Th n'est pas Paul, alors son eschatologie peut bien être fidèle à celle de l'Apôtre, elle n'enseignera rien d'essentiel à son propos.

Kern, A. Klöpffer, Schrader, Baur, M. Schneckenburger, Ewald, B. Weiss, Bahnsen, Pfeleiderer : aucun ne va dans le sens de Heidegger. Les défenseurs de l'authenticité (Zahn) ou de solutions intermédiaires (Spitta) formulent eux-mêmes un constat sévère: le plus fin lecteur de 1 Th serait carrément refroidi par la lecture de 2 Th 2, 1–12, qui viserait principalement à justifier le retard de la parousie; cette péricope serait sans fraîcheur et sans vie jusque dans son expression⁷⁶. Bornemann s'étonne lui aussi du changement de ton. Comparant une vingtaine d'expressions tirées respectivement de 1 et 2 Th, il déplore d'abord la lourdeur (*Schwerfälligkeit*) du propos dans son ensemble, jugement auquel n'échappe pas 2 Th 2, 1–12⁷⁷. Cette perplexité est relevée par Holtzmann⁷⁸, qui oublie pourtant de dire que, loin de s'arrêter à l'apparente «divergence de matériel, de disposition, de termes et de tonalité»⁷⁹, Bornemann tente de s'expliquer cette différence insolite. Qu'en dit-il exactement?

En premier lieu que 2 Th 2 répond directement à la situation des Thessaloniciens. Paul apprend que certains sont redevenus vulnérables à l'inessentiel malgré 1 Th et l'annonce de la parousie. Il faut réagir, c'est-à-dire écrire de nouveau. La seconde missive doit marquer les esprits. Des modulations de ton et de discours s'imposent. Pourtant, Paul s'exprime toujours sur le même thème et dans un même but: préparer la communauté au retour prochain du Christ. 2 Th 2 ne fait pas exception à la règle. Pour l'Apôtre, le meilleur moyen de retenir l'attention, c'est-à-dire encore de maintenir la tension, est de communiquer sur la pré-eschatologie relevant de plein droit de l'eschatologie. En tenant aux Thessaloniciens un discours apocalyptique, l'Apôtre ne les emporte pas dans un autre monde mais les rappelle à eux-mêmes et à ce qu'ils savent de ce monde et dans ce monde. Telle est l'interprétation définitive de Bornemann, à laquelle celle de Heidegger fait donc écho.

En bon historien de la religion, le premier est mesuré. Il reconnaît la présence de «sentiments religieux *individuels* des plus vivants» au sein même de 2 Th 2, 1–12, tout en soutenant que ceux-ci se mélangent à des «instructions générales»⁸⁰. Notre

⁷⁵W. Wrede, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs untersucht* [1903], p. 60 sq.

⁷⁶F. Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums* [1893], Bd. I, p. 116; T. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament* [2^e1900], p. 175.

⁷⁷W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], pp. 475–476.

⁷⁸H. J. Holtzmann, «Zum zweiten Thessalonicherbrief» [1901], p. 105.

⁷⁹W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 477.

⁸⁰*Ibid.*, p. 352 (et p. 482). Nous soulignons.

philosophe n'admet pas ce second point. Au fond, Bornemann insiste pourtant bien sur le même aspect que lui : 2 Th 2, 1–12 n'a rien d'impersonnel mais retranscrit au contraire une dimension éminemment subjective de la proclamation paulinienne, qui n'avait pas (encore) été mise en avant en 1 Th. Par la patiente reconstitution de la situation qu'elle propose, la lecture de Bornemann éclaire très utilement l'analyse heideggérienne selon laquelle 2 Th 2, 1–12 prouve que la tension eschatologique atteint des sommets (GA60, 108). 2 Th 2, 1–12 n'est ni une pièce dogmatique rapportée dont le dessein serait d'expliquer le retard de la parousie, ni un ilot théorique d'exotisme dans un écrit banal. En réalité, cette péricope n'est que la *réitération de la proclamation* à travers une forme expressive inédite dont le noyau de sens demeure cependant inchangé – en sorte que le passé, le présent et le futur des Thessaloniens sont à nouveau connectés et déterminés de manière identique. Nous comprenons ainsi pourquoi Heidegger allègue que la « surcharge de l'expression paulinienne ne peut être comprise » qu'en regard de la situation eschatologique et pourquoi 2 Th doit être tenue pour un écrit au sein duquel les « connexions d'accomplissement de la vie facticielle sont partout accentuées » (GA60, 108). Ce dernier jugement ne repose cependant pas sur le seul examen du passage ardu qu'est 2 Th 2, 1–12. Il s'autorise également d'autres versets ici et là dans l'Épître. Le philosophe dresse alors une liste de lieux scripturaires « caractéristiques » de l'accentuation concernée (GA60, 108).

5. Radiographie de 2 Th en quête des expressions les plus aigües du vécu

^[108] Dans sa forme, la liste ressemble fort à celle proposée dans le chapitre consacré à Ga. Dans son fond, elle s'avère pourtant bien moins *religionsgeschichtlich*.

1) « 2 Th 1, 3 (et 2, 13) : εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν », *i.e.* « Nous devons rendre grâce » (GA60, 108). L'expression se trouve après les formules de salutation *et* au sortir de la péricope apocalyptique (2 Th 2, 1–12). A-t-elle le même sens ici et là ? Les deux occurrences sont-elles reliées ? Rappelons que l'action de grâce en 2 Th 1, 3–4 est la première extrémité d'un passage qui se termine par une prière rappelant la nécessité de toujours répondre à l'appel (2 Th 1, 11–12) et qui contient en son cœur un développement sur les tribulations qu'endurent les devenus-chrétiens. Les exégètes s'étonnent que 2 Th 1, 3–4 ne fasse pas mémoire du passé commun de Paul et des Thessaloniens⁸¹. Beaucoup comptent ainsi ce passage au nombre des arguments contre l'authenticité. Si Paul est à ce point inquiet, pourquoi ne pas jouer à nouveau sur la corde sensible ? La gravité de la situation et l'urgence de la retendre lui commandent d'éviter ce procédé. Lünemann insiste sur la nouvelle configuration de la situation, Bornemann sur le fait que cette nouvelle configuration s'inscrit néanmoins dans un cadre préalable, en sorte que l'effet recherché est celui de la

⁸¹ *Ibid.*, p. 475.

«durée»⁸². Ces deux interprétations réunies éclairent la direction de sens que Heidegger décèle dans ce verset : la persistance-de-la-proclamation-passée-dans-le-présent-pour-l'avenir, mais sous une forme modalisée selon la situation immédiate. Ainsi s'explique la structure similaire rencontrée en 2 Th 2, 13 : l'accent est mis sur la constance avec πάντοτε. S'il n'y a pas d'effusion comme en 1 Th 1, 2 ; 2, 13, ce n'est pas parce que Paul veut à tout prix se montrer autoritaire, mais parce que les liens pathiques qui l'unissent aux Thessaloniens sont présupposés. Ils ont été élus «dès le commencement» (2 Th 2, 13), avec tout ce que cela entraîne, ils le savent. Pourquoi y insister dès lors qu'il leur suffit de revenir à eux-mêmes et en eux-mêmes pour s'en souvenir ? La foi et l'amour (2 Th 1, 3 et 2, 13) sont prédonnés ; il s'agit simplement de les ré-accomplir.

2) «[2 Th] 1, 3 : ὑπεραυξάνειν ἢ πίστις», *i.e.* «la foi [de vous] croît fortement» (GA60, 108). Heidegger s'emploie à montrer la pleine logique de ce v. 3. L'accentuation de la constance repose sur la confiance absolue de Paul dans les Thessaloniens, fonction de la confiance qu'il a en Dieu, qui s'est déjà exprimée en 1 Th et qui est toujours active en ce début d'Épître⁸³. Cette interprétation s'enracine dans le texte. La croissance de la foi est croissance de la confiance. Heidegger redéploie son argument favori : «La πίστις n'a rien à voir avec un tenir-pour-vrai, sinon l'ὑπεραυξάνειν n'aurait aucun sens ; le πιστεύειν est une connexion d'accomplissement capable d'augmentation. Cette augmentation est la garantie d'une conscience authentique» (GA60, 108). La πίστις n'est plus seulement définie privativement comme l'opposé du «tenir-pour-vrai» catholique (GA60, 310). Il convient désormais de donner une nouvelle dimension à la définition protestante de la πίστις comme *fiducia* (GA60, 310) qui, cela a déjà été montré, est trop unilatérale (GA60, 152). S'en tenir strictement à cette dernière, c'est courir le risque de considérer la πίστις sous l'angle trop figé de la «fidélité» (*Treue*)⁸⁴. Or, il convient de s'adapter à la situation nouvelle, en sorte que la question devient de savoir comment comprendre la πίστις dans la perspective de son mouvement. Heidegger pense avoir la solution : penchons-nous directement sur le πιστεύειν, étudions la notion dans sa transitivité afin de voir qu'elle n'est pas un trait de caractère arrêté mais un mode d'être se déterminant en fonction de sa relation au monde de la vie. La foi est foncièrement mobile. Elle vit, c'est la vie de la foi. Que le soi rencontre en lui-même, en autrui ou dans le monde une quelconque résistance, la foi en sera nécessairement affectée. Que ce même soi, dans l'une des circonstances évoquées, reçoive une nouvelle admonestation, il en sera pareillement touché. La foi est au centre d'un «je peux» originaire simultanément sujet et objet de mobilités fondamentales (GA60, 306). C'est pourtant à l'aune de celles-ci que s'atteste la conscience religieuse : «votre persévérance et votre foi dans <ἐν> les persécutions et les tribulations que vous endurez» (2 Th 1, 4).

⁸² *Ibid.*, p. 334.

⁸³ Bornemann le faisait déjà remarquer à propos de 2 Th 2, 13. Cf. *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 377.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 333.

3) Heidegger donne un exemple d'augmentation, qui correspond en réalité à une modalisation spécifique de la foi. Celui-ci est emprunté à 2 Th 1, 4, donc en lien direct avec 1, 3. « ἐν ὑμῖν ἐγκαυχᾶσθαι », « être fiers de vous », « est une augmentation du καυχᾶσθαι, vanter [*rühmen*] » (GA60, 108). Le terme ἐγκαυχᾶσθαι est un hapax dans le NT, effectivement construit sur καυχᾶσθαι, qu'on croise en 2 Co 7, 14 et 9, 2. Paul ne se contente pas de vanter la foi des Thessaloniens « parmi les Églises de Dieu », il en retire une fierté personnelle : non seulement en raison de leur foi, mais à cause de leur « persévérance <ὕπομονης> dans la foi » (GA60, 108). Ce n'est pas tout de croire ; encore faut-il croire dans les moments les plus difficiles et les plus incertains. À l'augmentation que traduit la persévérance dans la foi correspond l'augmentation que traduit le passage du καυχᾶσθαι à l'ἐγκαυχᾶσθαι. À la généralisation de l'épreuve que suggère l'ἀνέχεστε (2 Th 1, 4) répond l'accroissement de la foi. À ce double mouvement correspond l'amplification du sentiment religieux de Paul et des siens. L'ἐγκαυχᾶσθαι indique ainsi que Paul est plus fier que jamais des Thessaloniens. Or, rien ne justifie mieux cet accès de *pathos* que la façon dont les acteurs concernés *vivent le temps* : sur un mode eschatologique.

4) Heidegger se tourne ensuite vers 2 Th 1, 11 et relève en particulier « πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης καὶ ἔργου πίστεως », *i.e.* « toute bonne volonté de bien est l'œuvre de la foi » (GA60, 108) ; partie d'un verset à citer en entier et même à retraduire : « Voilà pourquoi nous prions continuellement pour vous, afin que Dieu vous trouve dignes de l'appel qu'il vous a adressé ; que, par sa puissance, il vous donne d'accomplir tout le bien désiré et rende active votre foi ». Le v. 11, nous l'avons dit, répond à l'action de grâce du v. 3. Le lien entre l'action de rendre grâce et la foi s'articule ici sur l'εὐδοκίαν, pour lequel le philosophe donne une traduction plutôt excentrique : « Se-décider » (GA60, 108). Ce faisant, il choisit un terme qui laisse percer l'enjeu eschatologique de la prière en question plutôt que sa dimension éthique-parénétiq. *Sich-Entscheiden* suggère en effet que la volonté compte davantage que le bien qu'elle vise : il faut être décisif (*entscheidend*). Confirmation dans l'allusion heideggérienne à 2 Th 2, 12 : ceux qui ont pris plaisir à l'injustice, les « εὐδοκῆσαντες τῇ ἀδικίᾳ », sont aussi « ceux qui n'ont pas cru à la vérité », qui ne se sont pas décidés pour et dans la foi (GA60, 108). À l'aube de la parousie, le défaut de résolution menace de les conduire droit à leur perte. Ils doivent impérativement choisir – c'est-à-dire *se décider* – entre la puissance de salut et la puissance d'égarement, l'ἐνέργειαν πλάνης mentionnée en 2 Th 2, 11.

5) Ensuite, Heidegger souligne dans 2 Th 2, 8 « τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας », « l'apparition de la présence » ou « l'éclat de parousie », selon le verset : « Alors se révélera l'Impie, que le Seigneur Jésus détruira du souffle de sa bouche et anéantira par l'éclat de sa venue » (GA60, 108). Certes, à l'inverse de 1 Th, 2 Th présente une série de détails sur tout ce qui doit advenir avant la parousie. Le cœur du passage controversé (2 Th 2, 1–12) a néanmoins trait à l'avènement de l'événement le plus important : la parousie du Christ. Le message est le suivant : il y a un temps pour tout et le temps décisif sera celui qui verra le retour du Seigneur. D'après l'exégèse, l'événement en question est « considéré comme réel et devant se produire dans un avenir relativement proche » ; « l'expression génitive : "la manifestation de sa venue" est singulière. Le premier terme (*epiphaneia*) [...] a pour complément la

“parousie” elle-même, de telle sorte qu’on est souvent amené à y voir l’expression du *début* du déroulement de cette dernière (Bengel, Dobschütz)⁸⁵. Cette remarque permet d’écarter les explications littéraires simplistes qui voient dans l’expression un grossier pléonasmе (Dibelius). Elle rejoint celle de Heidegger qui voit dans τῆ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας une « accentuation de l’actuel » (*Betonung des Aktuellen*) (GA60, 108). Cette accentuation s’effectue au travers d’un effet textuel ou scripturaire – en opposition à l’effet purement littéraire : le pléonasmе – s’exprimant dans une plérophorie. Elle consiste à faire se rejoindre deux directions de sens au sein d’un même accomplissement. L’une concerne le mode de manifestation de la parousie – avec ἐπιφανείᾳ, l’éclat, la révélation, l’irruption, l’avènement –, l’autre sa dimension plus directement temporelle – avec παρουσίας, le présent de la présence, la présence du présent.

6) Dans 2 Th 2, 9, Heidegger isole « τέρασι ψεύδους », *i.e.* « prodiges trompeurs » (GA60, 108). C’est ainsi, entre autres, que se manifesterà la venue de l’Impie. Il y a vraisemblablement une volonté d’opposer la vérité et la véracité de la parousie à la fausseté et l’hypocrisie des prodiges de l’Impie. Appel est fait au discernement des croyants qui, dans la mesure où ils se reconnaissent du Christ et se vivent en lui, doivent se décider pour lui. Relevons avec Bornemann « l’exubérance et l’accumulation oratoire de l’expression » que vient couronner τέρασι ψεύδους où, de l’avis général, ψεύδους se rapporte non seulement à τέρασι, mais également aux δυνάμει et aux σημείοις de Satan⁸⁶. Mais encore faut-il lui donner un sens. Il sera qu’au beau milieu de la tourmente, la foi donne la force de distinguer le vrai du faux. La logique est la suivante : plus on est proche de la parousie, plus on peut s’attendre à ce que les signes qui l’annoncent se multiplient, plus l’excitation va augmenter, plus le risque de se méprendre sera élevé. Seule la foi permettra de débrouiller cette situation, c’est-à-dire d’interpréter les signes correctement et de prendre les décisions qui s’imposent.

7) Heidegger se penche ensuite sur « ἀπάτη ἀδικίας », les « séductions » ou les « tromperies de l’injustice », en 2 Th 2,10 (GA60, 108). L’expression renvoie aux « prodiges trompeurs » (v. 9) en même temps qu’elle ouvre une autre piste. D’une part en ce que le champ sémantique des œuvres du Satan n’empiète plus sur celui des œuvres du Christ – au v. 9, il était question de la « parousie » de Satan, de ses « miracles » et de ses « signes », termes oscillant donc entre un sens positif lorsqu’ils sont rapportés au Christ et un sens négatif lorsqu’ils sont flanqués du ψεύδους et rattachés à Satan. D’autre part en ce que la conséquence de la croyance en toutes ces choses fausses, perverses et injustes a désormais un nom : l’égarement ou même la perte. Signifiée par ἀπολλομενοις, celle-ci est le « contraire du salut »⁸⁷. Quant à l’expression « ἀπάτη ἀδικίας », Heidegger dit qu’elle est « cependant » *ou* « assurément » un « hébraïsme » (GA60, 108). Ou l’un ou l’autre, car une équivoque subsiste quant au *allerdings* (*ist das ein Hebraismus*). Le philosophe suggère-t-il qu’en vertu de sa racine hébraïque, l’expression peut difficilement compter parmi celles

⁸⁵ S. Légasse, *EPT*, p. 400.

⁸⁶ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 372.

⁸⁷ S. Légasse, *EPT*, p. 403.

qui accentuent les connexions d'accomplissement de la vie facticielle proto-chrétienne? Ce n'est pas ce que nous pensons. Qu'elle soit primitivement de Saul n'exclut pas qu'elle retranscrive fidèlement le vécu de Paul. Cet hébraïsme a très bien pu être considéré par Heidegger comme un facteur d'intensification de la situation. Et s'il était justement la source de cette « expression surchargée » à travers laquelle le « sens d'accomplissement » est « partout [en 2 Th 2, 1–12] accentué » (GA60, 108)?

8) Que cette fusion débouche sur quelque chose de proprement chrétien, c'est ce que montre ce même v. 10. Paradoxalement, la surcharge de l'expression qui pèse dans les tromperies de l'injustice met en avant le sens d'accomplissement de la foi chrétienne. Or, d'après Heidegger, la teneur de ce sens n'est ni plus ni moins que « l'amour de la vérité » (*Wahrheitsliebe*) (GA60, 108). Qu'y a-t-il de plus proprement chrétien que la réunion de l'amour et de la vérité dans l'expression τῆν ἀγάπην τῆς ἀληθείας? Il serait possible d'objecter la présence de ce thème dès les Ps (44, 8; 50, 8, etc.). Disons que cet amour de la vérité est pour les proto-chrétiens ce qu'il est déjà pour les juifs : amour de Dieu. Mais il l'est pour les premiers du Dieu « tel qu'il se révèle à travers l'Évangile (Ga 2, 5.14; Col 1, 5) »⁸⁸. L'égarement dont parle Paul est l'envers de cet amour de la vérité incarnée dans le Seigneur Jésus Christ. Il est la conséquence de son refus à travers le rejet – la non-acceptation – de la proclamation selon laquelle Christ est Dieu et indique le chemin du salut. Il ne pointe donc pas vers le sort de celui qui a choisi arbitrairement une vérité plutôt qu'une autre, mais vers le destin de celui qui, « par une contraction de l'être en profondeur, lequel se ferme à tout attachement qui serait aussi un engagement »⁸⁹, refuse la Vérité elle-même. Refuser cette vérité, c'est éloigner de soi son propre salut : les indifférents, en effet, ne seront pas σωτῆραι (2 Th 2, 10). Ils croient ne rejeter qu'une vérité, mais c'est en réalité l'amour lui-même qu'ils refusent de laisser germer en eux⁹⁰. Accueillir l'amour de la vérité, c'est accepter la proclamation – et vice versa. Ces deux actions débouchent en effet sur la même issue : le salut. Encore une fois, Paul présente une alternative tranchante : l'égarement ou le salut. L'entre-deux n'a pas droit de cité.

9) La nécessité de défier la logique de la facilité en tant que ce qui est bon pour nous est forcément ce qui nous contrarie au plus haut point : n'est-ce pas l'idée que Heidegger veut consolider en citant dès après ces mots extraits de 2 Th 2, 11 : « ἐνέργειαν πλάνης », « puissance d'égarement » (GA60, 108)? Il est cette fois précisé que c'est Dieu lui-même qui envoie cette puissance, que c'est Dieu lui-même qui impose cette épreuve aux néo-chrétiens afin de reconnaître les siens. Le verbe πέμπει est un présent qui s'inscrit néanmoins dans un « style apocalyptique » en tant qu'il « décrit une opération à situer, comme la venue de l'Impie et ses séquelles, dans l'avenir »⁹¹. Pour Heidegger, le sens n'est pas celui d'un égarement théorique

⁸⁸ *Ibid.*, p. 404.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 373.

⁹¹ S. Légasse, *EPT*, p. 405.

ou dogmatique par rapport à une vérité objective⁹². Il est plutôt celui d'une perte, d'une chute de l'être même aux conséquences incertaines. Confirmation à la lecture de sa glose d'ἐνέργειαν πλάνης: «La vitalité particulière. L'urgent dans la situation est partout mis en relief à travers la πληροφορία de l'expression» (GA60, 108). La puissance d'égarement fait ressortir que c'est Dieu qui anime la vie des hommes, qui choisit de les éprouver afin qu'ils se sentent vivants. L'envoi d'une puissance d'égarement est une façon de les rappeler à la vie. Car face à cette puissance, ils vont devoir réagir sans tarder. Soit ils décideront de revenir à eux-mêmes et de retrouver le sens d'accomplissement de leur être-devenu chrétien, soit ils opteront pour une dispersion sans fin de l'accomplissement de la foi. Pour trancher dans cette situation, le procédé de Paul est simple mais efficace: se servir de la plérophorie de l'expression pour confronter à nouveau l'individu au sens d'accomplissement de la vie – la souciance – dans l'espoir de raviver la vivre lui-même.

10) Mais comment mettre concrètement les Thessaloniens en face de leur propre souciance? Il est somme toute normal que la tendance soit à l'évitement. Qui peut vouloir l'angoisse? Le peut celui à qui l'on signifie qu'elle n'est pas le signe de sa perte mais celui de son salut. Paul s'emploie à l'expliquer en 2 Th 2, 13. Il affirme à ses interlocuteurs que Dieu les a choisis dès le commencement «pour être sauvés par l'Esprit qui sanctifie et par la foi en la vérité». Pour Heidegger, ce qui fait la différence, ce sont précisément ces mots: ἐν ἀγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας (GA60, 108). Ils permettent une autre compréhension de la souciance; ils appellent à la vivre au lieu de l'accuser. L'Apôtre énonce ici deux voies complémentaires qui balisent le chemin de souciance qui conduit au salut et lui donne un sens. La première relève de la grâce opérante. Il s'agit de la sanctification par l'Esprit dont il a déjà été question en 1 Th 4, 8: «Dieu, lui qui vous donne l'Esprit Saint». Ce don initial – auquel fait écho 2 Th 2, 13 – est un envoi à la vie qui ne cesse d'être opératoire. Le croyant est sans cesse sanctifié par l'Esprit. Il vit dans une grâce permanente. La souciance entre dans cette logique charismatique. Elle n'est pas le signe que la grâce abandonne les Thessaloniens, mais à l'inverse celui auquel ils reconnaissent qu'ils en bénéficient toujours. La sanctification par l'Esprit est le capital de grâce offert à tout converti. Dieu garantit sa valeur avec une constance sans faille, mais il appartient à l'homme de le faire fructifier. Ainsi, la seconde voie relève pour sa part de la grâce coopérante. Il est exigé de l'homme qu'il adhère à la proclamation afin d'actualiser ce qui lui est donné à travers la sanctification par l'Esprit. Dieu ne veut pas tout faire à la place du croyant. Il veut avoir un signe de sa bonne volonté, un signe qui manifeste son acceptation du kérygme et prouve qu'il est digne du salut qui lui est réservé. Il faut donc faire la preuve de sa «foi en la vérité», πίστει ἀληθείας, où la vérité n'est pas considérée «sous le seul angle conceptuel» (comme en témoignent les vv. 10.12) mais comme un «chemin de vie»⁹³ qui, d'après la lecture heideggérienne de Paul, se matérialise à travers la souciance. Notre interprétation est doublement fondée. D'abord par la façon dont le

⁹²W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 374.

⁹³S. Légasse, *EPT*, p. 406.

philosophe met en parallèle ἔργον πίστεως, l'«œuvre de la foi» (2 Th 1, 11, cf. 1 Th 1, 3), et πίστις ἀληθείας, la «foi en la vérité» (GA60, 108–109). La vérité n'étant pas un point mais un chemin qu'il faut s'efforcer de suivre jusqu'au bout, cette πίστις est nécessairement une foi à l'œuvre, dynamique et non statique. «La vérité se tient dans la cohésion relationnelle de la foi», dit Heidegger, indiquant par là que la πίστις articule œuvre (accomplissement) et souciance (GA60, 109). *Ensuite et corollairement* en ce que la cohésion relationnelle de la foi doit trouver son dénouement dans une «cohésion d'accomplissement» (GA60, 106). En sa qualité d'être-à-l'œuvre, la foi «peut» et même doit «faire l'expérience d'une *augmentation*» (GA60, 109); ce qu'elle ne peut qu'en ne cessant jamais de s'affronter à la souciance et de s'en nourrir afin de se renforcer.

11) Heidegger cite encore 2 Th 2, 14: «εἰς περιποίησιν δόξης», «à la possession de la gloire» (GA60, 109). Rien n'en est dit qui ne l'ait pas déjà été (GA60, 107). Περιποίησιν est ici aussi rendu par *Umtun*: non pas d'abord «acquérir» mais «s'enquérir», car la vraie gloire, qui se cache ici-bas dans la souciance, est ce dont il faut découvrir le sens avant de pouvoir se l'approprier. En tant que ce qui permet de prévoir ici et maintenant la parousie, la souciance devient elle-même un motif d'espérance. Les croyants sont donc poussés à s'en enquérir et, pour ce faire, à augmenter leur foi, cet organe qui leur donne de savoir ce qu'elle signifie, puis de l'être et de l'avoir pleinement.

12) La dernière formule citée est tirée de 2 Th 3, 1: «ἵνα ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχη», *i.e.* «afin que la parole du Seigneur poursuive sa course» (GA60, 109). Heidegger traduit a minima: *damit die Verkündigung laufe* (GA60, 109). Première remarque: en rendant λόγος τοῦ κυρίου par «proclamation» (*Verkündigung*), il confirme que la proclamation de Paul dit bien la Parole de Dieu, en sorte que l'entendre et l'accepter doit effectivement permettre de se sauver. Seconde remarque: il n'est peut-être pas anodin que la formule tirée de 2 Th 3, 1 suive celle isolée à l'intérieur de 2 Th 2, 14. Dans ce dernier verset, Paul précise que c'est «par l'Évangile» (διὰ τοῦ εὐαγγελίου) que les Thessaloniens ont été «appelés à s'enquérir de la gloire du Seigneur». Parole de Dieu, proclamation, Évangile: le langage employé dans la transmission du message est littéralement déterminant.

6. «Ne pas»: nouvel affrontement entre deux types de vie facticielle

[109] Heidegger ne s'y trompe donc pas en expliquant que, «pour comprendre cette “surcharge de l'expression” (plérophorie), on doit s'imaginer Paul dans la détresse pressante de sa vocation» (GA60, 109). Qu'elle fasse ou non écho à celle qu'on lit en 1 Th, qu'elle emprunte ou non à un quelconque fonds apocalyptique, la plérophorie dont témoigne 2 Th traduit évidemment la surcharge du vécu propre de l'Apôtre. Le langage dit l'être, la situation ne laisse aucun doute à ce sujet. Cette situation est d'autant plus angoissante pour Paul et ses compagnons qu'ils y jouent

un rôle de premier plan. Appelés par Dieu, chargés par lui de répandre sa Parole (proclamation, Évangile), les Apôtres doivent s'accomplir en tant que croyants et accomplir leur *Beruf* dans des conditions plus que difficiles. L'expression paulinienne s'en ressent forcément. Dobschütz le fait remarquer : la tribulation dont il est partout question en 2 Th n'est pas seulement celle de la communauté mais également celle de Paul, et c'est elle que le « mode plérophorique » du discours en 2 Th retranscrit à la lettre⁹⁴. Étant donné le contexte eschatologique, il est exclu que la plérophorie paulinienne relève de l'artifice esthétique ou même du jeu de langage. L'objectif n'est pas de s'épanouir, mais de s'accomplir en accomplissant le temps qui reste.

Heidegger le confirme en décrivant ce qui se passe – ou plutôt ce qui ne se passe pas – avec les « ἀπολλυμένοι » (2 Th 2, 10), « ceux qui se perdent » (GA60, 109). Il « leur manque l'accomplissement authentique » (GA60, 109). Celui-ci ne trouve pas chez eux le moyen de s'exprimer car les connexions entre foi, amour, vérité, souci-ance et espérance ne se font plus correctement. La cause du dysfonctionnement peut être localisée dans la non-acceptation de la proclamation comme telle. Il en résulte une confusion des significations. Rappelons les paroles de Paul en 1 Co 1, 18 : « Le langage de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent <ἀπολλυμένοι>; mais pour ceux qui sont en train d'être sauvés, pour nous, il est puissance de Dieu » (cf. 2 Co 4, 3).

Partout où il est question d'eux, les ἀπολλυμένοι sont les « se perdant », et non les perdus. En 2 Co 2, 15, Paul précise que les Apôtres sont là « pour ceux qui se sauvent *et pour ceux qui se perdent* ». Il n'est donc pas vain d'admonester ces derniers, de proclamer à nouveau et de le faire plérophoriquement en espérant les atteindre en plein cœur. Par là, Paul espère rétablir en eux une certaine « cohésion d'accomplissement » (GA60, 109). Cela n'est cependant possible « que dans et avec l'accomplissement lui-même » ; car ce que le contexte d'accomplissement exige, ce n'est pas un simple amendement – comme on corrigerait le compte-rendu d'un événement –, mais une vraie *régénération par l'expérience*. Paul a voulu *panser* (et non *penser*) le défaut d'expérience par l'expérience. Il n'en allait pas autrement en 1 Th, où l'Apôtre répondait à l'angoisse authentique comme inauthentique par plus d'angoisse *via* un procédé consistant « à opposer deux modalités de la vie facticielle » (et non deux positions réflexives) : les appelés *et* les rejetés, ceux qui se sauvent *et* ceux qui se perdent (GA60, 109).

On peut toutefois se demander sur quelle base Heidegger peut affirmer que cette opposition entre deux modalités de la vie facticielle demeure invisible « si l'on ne dirige son regard que vers ce qui relève du contenu » (GA60, 109). Il n'est pas impossible qu'il réponde ainsi à une partie de l'exégèse qui cherche à mettre un visage ainsi qu'un nom sur un appelé ou sur un rejeté, ou d'expliquer leur existence par des conditions socio-historiques. Ceux qui n'ont pas cherché d'une façon ou d'une autre à objectiver le contenu de l'Épître au lieu de mettre en question le sens de sa teneur sont rares. Les voies d'une authentique lecture de 2 Th doivent pourtant se découvrir au cœur du texte et non en dehors de lui.

⁹⁴E. v. Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1909, p. 240.

C'est à ce titre que le philosophe pense repérer un levier important dans le v. 10 du chapitre 2, verset qu'il cite cette fois en grec dans son entier : «καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀλλ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἔδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς», «et par toutes les séductions de l'injustice pour ceux qui se perdent, faute d'avoir accueilli l'amour de la vérité qui les aurait sauvés» (GA60, 109). L'idée est que cette «prétendue "apocalypse" (2 Th 2, 2–13)» recèle en son cœur une *clavis hermeneutica* : «La position décisive est caractérisée par le οὐκ ἔδέξαντο», «ils n'ont pas accueilli» (GA60, 109). Heidegger est bien le seul mettre l'emphase sur cette expression. L'exégèse a pour coutume de spéculer sur l'identité des faux prophètes qui ont contribué à répandre les tromperies de l'injustice et qui ont entraîné la perte d'une partie des croyants. Il est pourtant risqué de négliger l'opposition tranchante voulue par Paul entre ceux qui acceptent et accueillent la proclamation et ceux qui la rejettent ou l'évitent. C'est la raison pour laquelle 2 Th 2, 10 est à lire en parallèle à 1 Th 1, 6 : «Et vous nous avez imités, nous et le Seigneur, *accueillant* <δεξάμενοι> la parole en pleine détresse, avec la joie de l'Esprit Saint», et 1 Th 2, 13 : «Voici pourquoi, de notre côté, nous rendons sans cesse grâce à Dieu : quand vous avez reçu la parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l'avez *accueillie* <ἔδέξασθε>, non comme une parole d'homme, mais comme ce qu'elle est réellement, la parole de Dieu, qui est aussi à l'œuvre en vous, les croyants».

Acceptation et non-acceptation, accueil et non-accueil de la proclamation sont les motifs fondamentaux qui sous-tendent les deux modalités de la vie facticielle thématiques dans le discours paulinien. Ici, l'analyse phénoménologico-herméneutique ne doit pas se priver d'exercer son principal talent, à savoir dévoiler le sens de la particule οὐκ oubliée par tous, c'est-à-dire montrer ce qu'elle indique formellement quant à la situation. Heidegger s'y applique en commençant par affirmer que le «οὐκ ("ne pas" [*nicht*]) n'est ni un *non privativum* ni un *non negativum*, mais a le sens du "ne pas" ou "non conforme à l'accomplissement"» (GA60, 109). Si le οὐκ était *non privativum*, il impliquerait que ceux qui se perdent soient privés de la grâce divine, pour ainsi dire oubliés de Dieu. Or, il n'est pas d'existence qui ne soit concernée par le salut du monde. Si le οὐκ était un *non negativum*, il signifierait une contradiction à l'intérieur même de la proclamation. La révélation devrait porter le salut à tous mais impliquerait en même temps que certains en soient exclus d'emblée. Une telle contradiction dans la proclamation est impossible à moins de remettre en cause la grâce divine elle-même. L'explication de cette double exclusion réside dans la nécessité de lire 2 Th 2, 10 *au présent*. La grammaire du verset n'y invite pas forcément étant donné que le verbe ἔδέξαντο n'est pas un *praesens*. Toutefois, le participe présent ἀπολλυμένοις l'autorise. On se trouve ainsi avec un cas de figure proche de l'être-devenu qui, tout en renvoyant à quelque chose qui s'est produit dans le passé (récent), désigne pourtant une structure toujours en train de s'accomplir et informant l'existence présentement. Si donc οὐκ a le sens d'un «non conforme à l'accomplissement», c'est qu'il connote un processus évolutif, actuellement en cours, qui détermine à sa manière la mobilité de la vie. Mais, car il y un «mais» : *selon une mouvance qui précipite la vie vers sa déchéance plutôt que vers son salut*. Le «ne pas" ou le "non conforme à l'accomplissement" n'est

certainement pas le rejet de l'accomplissement, la fuite devant l'accomplissement» (GA60, 109). Ceux qui se perdent ne cessent pas littéralement de vivre. Refuser l'accomplissement de sa vie propre n'est pas une possibilité. Les ἀπολλυμένοι se contentent de suivre un certain chemin tracé sur le sol de l'accomplissement de la vie. Contre toute attente, le «ne-pas-accueillir la proclamation» demeure effectivement conforme à un *certain* accomplissement : l'accomplissement de la ruine de la proclamation, qui reste immanquablement une expérience déterminée par la proclamation.

Ainsi, le «“ne pas” relève de la position du contexte (de la connexion) d'accomplissement par rapport à la relation qui trouve sa motivation en lui» (GA60, 109). Traduction : la proclamation reste le référent ultime de la situation, la différence a trait au type de relation qu'on a avec elle. Dire que le «sens du “ne pas” ou du “non” ne peut être clarifié qu'à partir du contexte ou de la connexion historique» (GA60, 109), ce n'est pas dire que le οὐκ est déterminé par et dans l'histoire objective, qu'il oppose une secte à une autre, une pensée à une autre, etc. Le sens de l'histoire en question est dicté par le contexte eschatologique, en sorte qu'elle doit être comprise comme la temporalité propre des vécus subjectifs au fondement de toute histoire objective. Heidegger va même plus loin. À ses yeux, 2 Th 2, 10 illustre que le «δέχεσθαι sans οὐκ n'a pas de relation» (GA60, 109). En d'autres termes, saisir ce que signifie accueillir la proclamation exige de nommer le paradigme de son non-accueil.

Expliquons-nous. Si le οὐκ ἐδέξαντο n'était pas donné, il ne le serait pas non plus de savoir ce que veut dire établir une relation authentique à la proclamation. Il faut donc deux directions de sens partant d'un même phénomène pour saisir quelle alternative se pose au croyant et lui permet d'exercer sa résolution, c'est-à-dire de possibiliser l'effectuation de la foi. Le raisonnement n'est pas sorcier : on voit mieux blanc sur noir que sur blanc sur blanc. Il va cependant à rebours d'une certaine logique d'après laquelle il est scandaleux d'avancer que le non-accueil de la proclamation serait aussi expérientiel – quoiqu'inauthentique – que son accueil. Conférer une «accentuation positive» au δέχεσθαι sans prendre en compte l'expérience de l'οὐκ ἐδέξαντο, c'est pourtant risquer de formuler un vulgaire jugement de valeur (GA60, 109). Or, dans la situation qui est celle de Paul, l'ontologique, l'expérientiel pré-eschatologique, prime constamment sur l'éthique ou l'axiologique.

Heidegger ajoute que dire du δέχεσθαι qu'il est «“accomplir malgré tout” serait tout aussi erroné» (GA60, 109). Ce serait «caractériser ce qui relève en lui de l'accomplissement [*das Vollzugshafte*] en tant qu'événement objectif [*Geschehen*]» (GA60, 109). Autrement dit, ce serait le réduire à un fait accidentel, un développement accessoire dû au hasard d'une histoire – objective – locale ballottée dans une histoire – objective – globale. Il s'agit au contraire de montrer que le véritable *Vollzugshafte* «n'est approprié [*mitgehabt*] que dans l'accomplissement lui-même» et qu'«il ne peut pas devenir un objet pour lui-même» (GA60, 109). Δέχεσθαι et οὐκ ἐδέξαντο sont des *performances vécues* traduisant la percée de la proclamation en tant qu'événement (*Ereignis*). Elles en restent la mesure ultime en même temps qu'elles en préservent la dimension expérientielle.

L'interrogation quant à la fonction herméneutique du οὐκ est l'occasion de souligner que l'« idée de théologie négative est née de motifs analogues concernant l'au-delà du oui et du non » (GA60, 109). *Jenseits von Ja und Nein* : difficile de penser que la formule n'est pas inspirée du discours bien connu de Paul en 2 Co 1, 17–20. L'Apôtre y établit une nette distinction entre le oui et le non du monde d'une part et le oui du Christ d'autre part. Dans le premier cas, on est toujours pris dans une oscillation synonyme d'indécision et de non-accomplissement, on objective la question de la foi, on spéculé sur la vérité de l'amour au lieu de vivre l'amour de la vérité. Dans le second, on se résout à devenir soi-même le maillon essentiel d'une cohésion-connexion d'accomplissement, on se montre capable de dire *Amen* à ce qui vient de Dieu, c'est-à-dire à ce qui donne d'accomplir la proclamation et de s'accomplir en elle.

Quel rapport avec la théologie négative ? Cette dernière n'est-elle pas née de la prise au sérieux de Rm 11, 33 : « O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses voies impénétrables ! » ? Il est toutefois indéniable que si le « problème de la théologie négative » tel qu'il se pose chez Paul se retrouve dans la « mystique médiévale », il a fortement « pâli » avec le temps (GA60, 11). Comprenons qu'il a perdu de sa vitalité. Il s'est éloigné de ses origines scripturaires et n'a donc plus les racines expérientielles qui étaient les siennes dans le christianisme primitif. Le Moyen Âge a effectivement perdu la trace du « non conforme à l'accomplissement ». La raison première en est l'hellénisation précoce du christianisme. Prenons l'exemple de Denys l'Aréopagite. Sa conception de la négation est trop spéculative pour traduire l'accomplissement de la vie chrétienne au sens où Paul l'entendait, car « il subsiste une *theoria* très épurée dans l'état théopathique »⁹⁵. La même chose vaut pour Maître Eckhart. La voie suivie pour rejoindre Dieu dans son « unité » (*einigkeit*) demeure « intellectuelle »⁹⁶. La pensée eckhartienne objective encore ce qu'elle vit (GA60, 315–318). Le οὐκ devient quelque chose : *nihil*. Le sens de la temporalité ou de la temporalisation de l'accomplissement s'efface, et avec lui la vérité première du christianisme primitif, à savoir que la religiosité authentique ne se vit que sur le mode expérientiel de l'événement.

Au sortir de la période médiévale, Luther semble retrouver la voie du christianisme primitif. La *theologia negativa* se fait alors *theologia crucis* par le biais de la *theologia experimentalis*. Or, la « connaissance de Dieu dans la croix est placée sous le signe de la contradiction » ; il s'agit ici d'une « théologie dont la "praxis" est tribulation et qui ne peut être théologie de la certitude que dans cette exacte mesure de la tribulation », la « vraie compréhension étant celle-là seule qui tient ferme quand a lieu le combat »⁹⁷. Ce combat est justement celui qui s'impose au croyant dans la situation décrite en 2 Th 2, 10 : *contre* les tromperies de l'iniquité et *pour*

⁹⁵ J. Lemaître, R. Roques, M. Viller, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. 2, Paris, Beauchesne, 1956, col. 1786.

⁹⁶ Y. de Andia, « Négative (théologie) », in *DCT*, p. 798.

⁹⁷ G. Ebeling, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor & Fides, 1983, p. 193.

l'amour de la vérité. Avec quelques ténors de la théologie négative, Luther reconnaît que le Dieu des chrétiens reste dans sa révélation même un Dieu caché. En cela, il a quelque chose d'ineffable justifiant l'usage de négations dans le discours employé à son propos. Néanmoins, il refuse de se laisser emporter par les spéculations langagières qui reflètent la gloire et non la croix. Le sens du *oùk* chez Heidegger se révèle ainsi très proche de celui qu'il recouvre chez Luther. Il transcrit le paradoxe théologique par excellence selon lequel le *Deus absconditus* se cache dans son contraire. Ce paradoxe est aussi bien un paradoxe expérientiel. En témoigne ce passage du *De servo arbitrio* :

« la foi concerne les choses qu'on ne voit pas. Par conséquent, pour qu'il y ait place pour la foi, tout ce qui est cru doit être caché; or, cela ne peut être plus profondément caché que sous une apparence, un sentiment, une expérience contraires. Si donc Dieu nous rend vivants, il le fait en nous tuant; s'il nous justifie, il le fait en nous rendant coupables; s'il nous élève vers le ciel, il le fait en nous menant en enfer » (LWA 18, 633).

Luther s'est efforcé de penser une négativité originaire au moyen d'une méthode qui n'est pas dénuée d'intérêt pour comprendre de quoi il en va chez Paul. Il thématise en effet une relation *dialectique* à Dieu qui restitue au plus près la situation telle qu'elle se présente dans les Épîtres pauliniennes et notamment au cœur de 2 Th⁹⁸.

La problématique du *oùk* abordée à partir de 2 Th 2, 10 prépare le terrain du § 28 consacré à la proclamation de l'Antéchrist. On ne s'étonne donc pas de voir le sujet abordé en cette fin de § 27. Heidegger avance que, « pour échapper à l'Antéchrist en tant qu'Antéchrist, on doit préalablement avoir pénétré dans le contexte d'accomplissement de la situation religieuse » (GA60, 109–110). Comprenons que le risque est grand de mécomprendre la proclamation de l'Antéchrist (*Antichrist-Verkündigung*) en 2 Th 2, 1–12 si l'on déserte le plan de l'accomplissement. Le philosophe s'est astreint à le montrer en partant de 2 Th 2, 10, où le *oùk* indique formellement la performativité (*Vollzugshaftigkeit*) de la situation au sein de laquelle apparaît l'Antéchrist. Puisque ce dernier « apparaît en tant que Dieu » ou, pour être plus précis, prend son apparence, il convient d'être d'autant plus attentif à comment Dieu se cache derrière la manifestation de l'Anti-Dieu (GA60, 110). Disons que la tribulation imposée par l'Antéchrist sera, au plan de l'expérience elle-même, le meilleur marqueur de cette présence à travers les plus grands bouleversements.

⁹⁸ N'oublions pas que le rôle de la négativité dans cette relation dialectique sera remis en avant par Karl Barth. Si *Jenseits von Ja un Nein*, l'expression employée par Heidegger, ne figure que dans la seconde édition du *Römerbrief* (1922), la première (1919) contient déjà tout le dispositif qui la sous-tend.

§ 28. LA PROCLAMATION DE L'ANTÉCHRIST

1. L'Antéchrist dans la tradition et en dehors d'elle

^[110] Penchons-nous maintenant sur le thème le plus prégnant mais aussi le plus polémique de 2 Th : la proclamation de l'Antéchrist, au cœur du second chapitre de l'Épître⁹⁹. Problématique est le fait que le terme « Antéchrist » n'apparaisse pas comme tel en 2 Th. Lorsque l'exégèse discute de l'Antéchrist relativement à cette Épître, elle identifie d'emblée l'Impie, ἄνομος, à l'ἀντίχριστος dont parlent 1 Jn 2, 18.22 ; 4, 3 et 2 Jn 7. L'emploi du terme dans le contexte de 2 Th est donc discutable, car il ne cadre qu'imparfaitement avec la situation concernée. Toujours est-il que la tradition lit pourtant bien – et depuis longtemps – 2 Th 2, 1–12 à partir des Épîtres johanniques. Peut-on dire la même chose de Heidegger ? Oui et non. Oui car, pour lui comme pour tout interprète, il est impossible de comprendre 2 Th 2, 1–12 en dehors du cadre apocalyptique dont les Épîtres johanniques se font l'écho. Non car, nous le verrons, il se donne en partie pour tâche de détruire les grands lectures traditionnelles du passage concerné et d'esquisser en lieu et place de celles-ci une lecture phénoménologico-herméneutique de la problématique de l'Antéchrist.

2 Th 2, 1–12 illustre l'enfer de l'exégèse : presque autant d'interprétations que d'interprètes. Pour Heidegger, le « sens de la proclamation de l'Antéchrist est le suivant : il faut prendre l'Antéchrist en tant que tel. Car en effet, il se fait bien passer pour un Dieu » (GA60, 110). Prendre l'Antéchrist *en tant que tel*, c'est prêter attention à la parole paulinienne *avant* de se déterminer vis-à-vis des grandes tendances interprétatives de la tradition. Qu'est-ce que cela donne ? Partons de 2 Th 2, 4 : l'Antéchrist est « celui qui se dresse et s'élève contre tout ce qu'on appelle dieu ou qu'on adore, au point de s'asseoir en personne dans le temple de Dieu et de *proclamer qu'il est Dieu* ». Le verset contient une réminiscence d'un passage de Dn relatif au règne d'Antiochus Épiphane, souverain imbus de lui-même, cherchant à s'élever au-dessus de tout dieu (11, 36). Mais Paul ne veut pas tomber dans le piège du mimétisme. La signification de sa parole est encore ailleurs. Lire que l'Antéchrist s'installera dans le temple (de Jérusalem) ne peut servir de prétexte à multiplier les conjectures quant à la date de composition de l'Épître. Il s'agit plutôt de savoir ce que cela entraîne *sur le plan de la religiosité* de se trouver confronté à l'auteur de la plus grande tromperie alors même qu'on attend le retour du Christ.

Heidegger s'attache tout particulièrement à la formule « ἀποδεικνόντα ἑαυτου ὅτι ἔστιν θεός » : « *er gibt sich ja für einen Gott* » (GA60, 110). Que se passe-t-il lorsque les apparences deviennent trompeuses au point qu'un anti-Dieu menace de prendre la place de Dieu et d'entraîner le monde à sa perte ? Il convient en effet de se demander *comment* l'individu fait l'expérience de cet Anti-Dieu au plus profond de lui-même. Qu'il se laisse ou non bernier, l'événement décuple son angoisse. L'Antéchrist provoque inévitablement un surcroît d'inquiétude. Si les tentatives de

⁹⁹ « Antichrist » plutôt qu'« Antéchrist », le préfixe grec indiquant l'opposition avant la précédence.

cet Antéchrist pour se substituer au Christ sont infructueuses en ce qu'il le contredit en tous points, sa présence n'en est pas moins réelle (ἔστιν)¹⁰⁰. Ἔστιν θεός peut être traduit non seulement par « il est un Dieu » ou « il est le Dieu », mais aussi par « il est Dieu » tout court¹⁰¹. Cela permet d'insister sur le fait que l'Antéchrist veut être Dieu lui-même et qu'à ce titre, il voudrait et pourrait couper la source alimentant l'espérance des croyants en détournant leur souciance authentique afin de les entraîner dans la déchéance. Pour Dobschütz, la relation de celui qui veut être Dieu à la place de Dieu au « vrai Dieu » (*wirklichen Gott*), i.e. Christ, « demeure obscure »¹⁰². Cette obscurité ressortit à la construction de 2 Th 2, 3a où, à première vue, l'Antéchrist ne semble vouloir se dresser et s'élever que contre ce qui est « appelé » (λεγόμενον) dieu et non contre le vrai Dieu lui-même. Mais 2 Th 2, 3b vient dissiper le doute en précisant qu'il cherche bien à s'installer dans le ναὸν qui ne peut être que celui du vrai Dieu et non d'un dieu ou d'une idole parmi d'autres.

Si ce n'était pas assez clair, Heidegger précise que celui « ἀποδεικνύοντα ἑαυτοῦ ὅτι ἔστιν θεός » n'est ni plus ni moins qu'« ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος » auquel Paul fait référence en 2 Co 4, 4, c'est-à-dire le « dieu de cette ère » ou le « dieu de ce monde » qui « a aveuglé les intelligences » des « incroyants » afin qu'ils « ne perçoivent pas l'illumination de l'Évangile de la gloire du Christ, lui qui est à l'image de Dieu » (GA60, 110). Cette référence appelle deux remarques. La première est qu'en 2 Co 4, 4, les ἀπίστων sont définis très clairement comme les ἀπολλυμένοι dont il a été question auparavant. Il s'ensuit qu'être aveuglé par le dieu de cette ère ou de ce monde = être dupé par l'Antéchrist = se perdre = ne pas croire. La seconde est que Heidegger est à notre connaissance le seul à relier expressément l'Homme de l'impiété et fils de la perdition de 2 Th 2, 3–4 et le « dieu de ce monde » ou « dieu de cette ère » de 2 Co 4, 4. Tout comme il est le seul à établir un rapprochement entre ce dernier et l'Antéchrist. Cette manœuvre pourrait bien s'autoriser indirectement du commentaire de 2 Co rédigé par Bousset. On y lit que le θεὸς τοῦ αἰῶνος s'identifie au « diable » (*Teufel*) et se spécifie comme l'action de « satan » (*Satan*) auprès des opposants juifs de Paul¹⁰³. Cette hypothèse a au moins le mérite d'expliquer pourquoi Heidegger évoque lui-même « Satan » entre parenthèses (GA60, 110). Mais une autre piste, qui nous entraîne sur les pas de la patristique, est à explorer.

Décrivant l'Antéchrist comme celui qui se fait passer pour (un) D/dieu, Heidegger précise *a parte* : « 2 Co 4, 4 : ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος, selon Irénée Satan » (GA60, 110). Qu'est-ce à dire ? Qu'Irénée voit Satan derrière le θεὸς τοῦ αἰῶνος de 2 Co 4, 4 ? Ou qu'il voit Satan derrière l'Antéchrist ? Ou bien les deux ? La première solution semble la plus logique étant donné la formulation de la parenthèse, d'autant plus qu'elle n'exclut ni la seconde, ni la troisième. On hésite toutefois à l'admettre d'emblée, car l'ensemble des travaux exégétiques à disposition de Heidegger se concentrent exclusivement sur la conception de l'Antéchrist dans le lib. V de

¹⁰⁰ E. v. Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe* [1909], p. 275.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ W. Bousset, « Der zweite Brief an die Korinther » [1907], p. 157.

l'Adversus Haereses. C'est le cas de Bornemann¹⁰⁴, mais aussi de Bousset¹⁰⁵ ou encore de Dobschütz¹⁰⁶. Or, non seulement ce lib. V ne parle pas de 2 Co 4, 4, mais il peut prêter à confusion en tant qu'Irénée y décrit l'Antéchrist comme investi par la « puissance du diable » (lib. V, cap. 25) et y évoque le *satana* sans référence directe à l'Antéchrist. Il est bien sûr possible d'établir, à partir du lib. V, une relation triangulaire entre l'Antéchrist, le diable et Satan. C'est par exemple ce que fait Bousset, qui associe à cette triade la figure du *Dämon*¹⁰⁷. Cette mise en relation est justifiée, mais elle n'explique pas pourquoi Heidegger va faire appel à 2 Co 4, 4 tout en citant Irénée. La réponse à cette énigme, nous la trouvons, non dans le lib. V de *l'Adv. Haeres.*, mais dans le lib. III, cap. 7, où Irénée livre une interprétation de la syntaxe paulinienne en 2 Co 4, 4 :

« Paul dit ouvertement dans sa seconde Épître aux Corinthiens : “[...] chez qui le Dieu de ce siècle a aveuglé l'esprit des incroyants”, et ils en infèrent qu'autre est le “Dieu de ce siècle” et autre celui qui est au-dessus de toute Principauté et Puissance. Ce n'est pas notre faute, répondrons-nous, si des gens qui prétendent connaître les mystères qui sont au-dessus de Dieu ne savent même pas lire Paul ! Car, comme nous allons le montrer par plusieurs autres exemples, Paul use volontiers d'inversions de mots. Si donc, en se conformant à cette habitude de Paul, on commence par lire : “[...] chez qui Dieu”, puis qu'après un arrêt et un bref intervalle on lit d'une traite le reste : “de ce siècle a aveuglé l'esprit des incrédules”, on obtiendra le vrai sens, qui est celui-ci : “Dieu a aveuglé l'esprit des incrédules de ce siècle”. Et ce sens est indiqué par l'arrêt que l'on fait. Car Paul ne parle pas d'un “Dieu de ce siècle”, comme s'il en connaissait un autre qui serait au-dessus de lui, mais il reconnaît d'abord Dieu pour “Dieu” et il parle ensuite des “incrédules de ce siècle”, ainsi nommés parce qu'ils n'hériteront pas du siècle à venir, qui est celui de l'incorruptibilité [...] Que l'Apôtre use fréquemment d'inversions de mots à cause de la rapidité de ses paroles et de l'impétuosité de l'Esprit qui est en lui, on peut le constater en bien d'autres endroits [...] Paul dit encore dans la seconde Épître aux Thessaloniens, parlant de l'Antéchrist : “Et alors se révélera l'Impie, que le Seigneur Jésus tuera du souffle de sa bouche et anéantira par l'éclat de sa venue, lui dont la venue s'accomplira, grâce à l'intervention de Satan, parmi toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges mensongers” (2 Th 2, 8–9). L'ordonnance de la pensée est celle-ci : “Et alors se révélera l'Impie, dont la venue s'accomplira, grâce à l'intervention de Satan, parmi toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges mensongers, lui que le Seigneur Jésus tuera du souffle de sa bouche et anéantira par l'éclat de sa venue”. Car ce n'est pas la venue du Seigneur que Paul dit devoir s'accomplir grâce à l'intervention de Satan, mais bien la venue de l'Impie, que nous appelons aussi l'Antéchrist. Si donc on ne fait pas attention à la manière dont on lit et si l'on néglige d'indiquer par des pauses de quelle personne Paul veut parler, on énoncera non seulement une incohérence, mais un blasphème, en donnant à entendre que la venue du Seigneur s'accomplira grâce à l'intervention de Satan ! De même donc que, dans des textes de ce genre, il faut faire sentir l'inversion des mots par la manière de lire et sauvegarder ainsi la suite de la pensée de l'Apôtre, de même, dans le cas vu plus haut, nous ne lirons pas : “le Dieu de ce siècle”, mais nous commencerons à bon droit par appeler “Dieu” celui qui est Dieu ; puis nous entendrons : “les incrédules et les aveuglés de ce siècle”, ainsi nommés

¹⁰⁴ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], pp. 406–408.

¹⁰⁵ W. Bousset, *Der Antichrist* [1895], p. 51, 58, 78, 87 *sq.*, 94, 102, 104, 108, 109, 112, 113, 116, 125, 139, 140. Notons que dans « Der zweite Brief an die Korinther » [1907] de Bousset, le commentaire de 4, 4 ne renvoie nullement à Irénée.

¹⁰⁶ E. v. Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe* [1909], p. 292.

¹⁰⁷ W. Bousset, *Der Antichrist* [1895], p. 94.

parce qu'ils n'hériteront pas du siècle à venir, qui est celui de la vie» (*Adv. Haeres.*, lib. III, cap. 7).

Nous avons donc retrouvé l'endroit précis où Irénée évoque le θεὸς τοῦ αἰῶνος de 2 Co 4, 4 et, en outre, se relie à 2 Th 2, 3–12. Mais avons-nous résolu le problème pour autant ? Il semblerait que tel ne soit pas le cas et même que le problème s'aggrave. En effet, l'interprétation que fait Irénée de 2 Co 4, 4 stipule explicitement que le θεὸς τοῦ αἰῶνος *n'est pas* l'Antéchrist, pas plus que Satan. Au contraire, l'Évêque de Lyon dit qu'il est incorrect de comprendre le verset concerné de la sorte : ce n'est pas la syntaxe grammaticale mais le style d'énonciation qui est à même de donner le sens de la parole de l'Apôtre. Paul ne dit pas que le *Dieu de ce monde* a aveuglé l'intelligence des incroyants, mais que le Dieu, le seul Dieu, a aveuglé l'intelligence des *incroyants de ce monde*. Aux yeux d'Irénée, cela se répercute sur l'interprétation de 2 Th 2, 8–9, où l'intervention de Satan annonce la venue de l'Antéchrist et non du Seigneur. La parousie de l'Antéchrist peut bien précéder celle du Christ ; il n'en reste pas moins qu'un signe qui n'a rien à voir avec l'intervention de Satan s'intercalera entre la première et la seconde. Il n'y a pour Irénée aucune identité formelle entre le θεὸς τοῦ αἰῶνος de 2 Co 4, 4 et Satan, pas plus qu'entre l'Antéchrist de 2 Th 2, 3–12 et Satan.

Dans ce dernier cas toutefois, il est vrai qu'il existe un lien substantiel en ce que l'intervention du second annonce la venue du premier. Mais pourquoi citer Irénée après 2 Co 4, 4 pour dire ce lien alors qu'il aurait suffi de s'en tenir à 2 Th 2, 9 ? Trois solutions : a) Heidegger s'est référé au lib. III de lui-même et l'a mal compris ; b) il l'a fait par le truchement d'un commentateur qui l'a mal compris ; c) il a mal compris le commentateur. L'association de l'Antéchrist à Satan est globalement valable cependant qu'elle ne saurait s'autoriser de 2 Co 4, 4, du moins de la lecture irénéenne de ce verset, et cela même si l'Évêque de Lyon l'effleure dans le lib. V (cap. 24.25.30) à partir 2 Th 2, 3–12 (Bousset).

Y a-t-il une réelle incidence de cet imbroglio autour de 2 Co 4, 4 et d'Irénée sur l'interprétation de l'Antéchrist que propose Heidegger ? Oui, même si aucun tournant décisif ne s'ensuit. En faisant appel à 2 Co 4, 4 et en lisant ce verset de la manière contre laquelle Irénée nous met en garde, Heidegger signifie que si l'Antéchrist est le « dieu de ce monde », alors le Christ, lui, est le Dieu de l'autre monde, de celui qui vient (GA60, 110). Rectifions et disons que Christ est aussi le Dieu de ce monde, mais qu'il n'est pas *du monde* ou *de ce monde*, comme c'est le cas de l'Antéchrist. Plus précisément encore : son Royaume n'est pas de ce monde, en sorte que les chrétiens sont censés vivre dans le monde *comme s'ils n'y étaient pas*, à l'inverse de l'Antéchrist qui s'y enracine et le leur rend invivable.

La suite de l'analyse permet de proposer une variante interprétative. Celle-ci implique en premier lieu de récupérer l'hypothèse énoncée plus haut selon laquelle Heidegger aurait cité Irénée pour rappeler qu'il est l'un des premiers commentateurs – Bornemann le confirme – à établir dans l'*Adv. Haeres.* un lien entre l'Antéchrist et Satan sans toutefois poser une identité pure et simple entre les deux – Bousset le confirme. Elle demande ensuite de supposer que le philosophe en appelle à 2 Co 4, 4 pour mettre au jour une idée qu'on trouve effectivement dans

l'interprétation du verset que propose Irénée, à savoir que la topique de l'Antéchrist en 2 Th 2, 3–12 requiert impérativement d'être lue et méditée à travers la double question du *discernement* et de la *résolution*, double question soulevée justement par 2 Co 4, 4 et l'interprétation qu'en fait l'Évêque de Lyon. Retenons de ce dernier la formule qui vient au terme de l'examen de 2 Co 4, 4 croisé avec celui de 2 Th 2, 3–12 : « nous ne lirons pas : “le Dieu de ce siècle”, *mais nous commencerons à bon droit par appeler “Dieu” celui qui est Dieu* ». La nécessité d'appeler Dieu celui qui est Dieu s'accompagne de la nécessité d'appeler Antéchrist celui qui est l'Antéchrist. Ainsi, il convient d'abord de savoir qui est qui avant de pouvoir suivre celui qui sauve et de fuir celui qui perd.

N'est-ce pas ce que suggère Heidegger en alléguant que prendre cet Antéchrist qui se prétend être Dieu en tant que tel et non en tant que Dieu requiert la « facticité du savoir » de la foi, c'est-à-dire la prise en compte de ce qu'on sait être authentiquement depuis qu'on est devenu chrétien (GA60, 110) ? C'est à cette condition en effet qu'on pourra séparer Dieu de l'Antéchrist de manière conforme à l'accomplissement de la vie religieuse. « Qui est véritablement chrétien, cela se décide selon qu'il reconnaît ou non l'Antéchrist », énonce notre philosophe (GA60, 110). Les croyants qui, tels certains Thessaloniens, ont accueilli favorablement l'événement de la proclamation du Christ et le ré-accomplissent sans cesse depuis lors à travers la foi et la prière, devraient être capables de discerner le Dieu proclamé de celui qui se proclame Dieu en contredisant pourtant ses paroles comme ses actes. Dont acte ! Les mêmes devraient également être en mesure de comprendre que, si l'Antéchrist vient, c'est que l'événement qui annoncera la parousie du Christ est imminent. C'est ainsi qu'une double vigilance leur est imposée : vis-à-vis de l'Antéchrist qui veut se faire passer pour le Christ d'une part, vis-à-vis du signe qui marquera le retour du Christ d'autre part. N'est-il pas justifié de dire que la situation connaît alors un regain de tension ? Que la manière dont les croyants s'approprient leur souciance est d'autant plus décisive qu'ils ne doivent plus uniquement s'inquiéter de ce qui leur arrive, mais encore s'inquiéter de ce dont ils sont censés s'inquiéter ?

Reconnaître l'Antéchrist s'annonce alors comme une nouvelle épreuve. Heidegger met moins l'accent sur le fait que celle-ci représente un pas supplémentaire en direction du salut que sur la manière dont elle présente concrètement aux croyants le chemin du salut. En effet, il s'attache tout particulièrement au fait que l'« événement qui doit venir avant la *παρουσία* est, selon son sens référentiel, dirigé vers les hommes (*ἀπολλόμενοις – κλητοὶ δόξαν*) » (GA60, 110). Relevons d'abord l'idée que la manifestation de l'Antéchrist est qualifiée d'« Événement » (*Ereignis*), c'est-à-dire d'événement au sens propre. L'opposition n'est donc pas entre le l'Événement (*Geschehen*) de l'Antéchrist et l'Événement (*Ereignis*) du Christ, mais entre l'événement de l'Antéchrist et du Christ d'une part, et l'Événement de l'Antéchrist et du Christ d'autre part. Pour s'assurer de mener une vie authentique jusqu'à la fin, le croyant doit rester fidèle à l'Événement, qui ne doit être ni réduit à l'événement ni confondu avec lui. L'événement au sens fort affecte la vie propre et la porte au-devant de cela qui la sauve dans l'exacte mesure où il la menace. L'événement au sens faible, lui, demeure extérieur à la vie. Elle peut l'observer, s'en

étonner et même s'en effrayer, mais il ne peut jamais devenir pour elle une vraie question de vie ou de mort.

L'examen du premier cas de figure doit encore démontrer que l'événement de l'Antéchrist n'est ni un concours de circonstances historiques – par où il ne sert à rien d'identifier l'Antéchrist à tel personnage quand bien même il l'incarnerait objectivement –, ni le résultat d'un cataclysme cosmique ou d'une volte métaphysique que le croyant serait incapable de saisir et dont il serait, pour ainsi dire, une victime collatérale. Cet événement s'adresse directement aux hommes. Des hommes qui ne sont ni des marionnettes du développement historique – fut-il question d'une histoire du salut –, ni des pions sur un échiquier céleste. Des hommes qui sont des individus dotés d'une conscience, capables de s'accomplir authentiquement en accomplissant la volonté de Dieu. L'événement de l'Antéchrist est ainsi *relié* aux hommes. Il n'est que pour eux, êtres vivants, sentants, craignants, croyants, espérants, etc.

Et ce même événement est capable, à travers son sens relationnel, de provoquer une discrimination entre les hommes selon la réaction des uns et des autres à son avènement. La preuve qu'il est épreuve *pour* les hommes : il en mène certains à l'égarément (ἀπολλύμενοις), il en appelle d'autres à la gloire (κλητοὶ [εἰς] δόξαν) (GA60, 110). En d'autres termes, l'événement de l'Antéchrist, s'il n'est *pas* l'événement de la parousie, est *déjà décisif* pour la vie chrétienne. Le croyant n'a pas intérêt à le négliger. Mais il n'est pas le seul concerné : « À l'arrivée de l'Antéchrist, chacun doit décider, même l'insouciant doit se décider d'être insouciant à travers cette arrivée » (GA60, 110). Il n'est pas anodin que, pour qualifier l'arrivée de l'Antéchrist, Heidegger utilise le verbe *Hereinbrechen* qui, nous l'avons vu, peut recouvrir le sens de « s'abattre » ou « fondre sur ». Ce verbe est éloquent. Il exprime que personne n'est à l'abri de cet événement et qu'un exercice difficile s'annonce pour tous. Savons-nous quel en est la consigne ? *D'abord* ne pas se tromper, démasquer l'Antéchrist qui veut se faire passer pour Dieu et qui peut être tout prêt de réussir en prenant possession du monde. Les hommes doivent se souvenir à ce moment précis que le Royaume de Dieu n'est pas (de) ce monde et qu'ils ne sauraient être impressionnés par la maîtrise insolente de ce qui passe, alors que le pouvoir du Christ, lui, s'exerce sur ce qui a passé, sur ce qui est, et sur ce qui vient. *Ensuite* supporter, car il le faut bien malgré tout, le supplice auquel l'Antéchrist livre les hommes. Ils auront à subir les œuvres puissantes, les miracles et prodiges trompeurs. À travers eux, ils seront tantôt induits en erreur, tantôt écrasés. L'Antéchrist fera en sorte qu'ils se vautrent dans l'injustice. Eux devront résister tant bien que mal en se raccrochant à leur foi ainsi qu'au savoir qu'elle leur procure, en continuant à faire de l'amour de la vérité le seul guide sur le chemin. La manifestation de l'Antéchrist met au défi de tenir son engagement originel vis-à-vis de Dieu : c'est là que l'ἀγάπην τῆς ἀληθείας prend tout son sens.

Une question demeure néanmoins. Si l'arrivée de l'Antéchrist n'épargne personne, y a-t-il encore une place pour une indifférence de principe vis-à-vis de cet événement ? On est d'abord tenté de le croire en lisant notre philosophe : « celui qui demeure indécis s'est déjà retiré de la connexion d'accomplissement de la détresse de l'attente et a rejoint les ἀπολλύμενοι (cf. 2 Co 4, 3) » (GA60, 110). A priori, rien

n'empêche de se tenir en marge de la situation en s'interdisant de décider quelle attitude adopter face à l'arrivée de l'Antéchrist. Cette forme d'indécision vis-à-vis de l'événement en question est toutefois le produit d'une volonté dirigée. Elle repose sur un scepticisme radical vis-à-vis de la proclamation apostolique. Celui-ci conduit à nier qu'il soit possible de survivre dans la détresse de l'attente de la parousie, voire à prétendre que tous les avertissements adressés par Dieu aux hommes à travers Paul ou tel autre Apôtre ne riment à rien (GA60, 110). Celui qui revendique l'une ou l'autre de ces positions rejoint ceux qui s'égarent. Il est néanmoins dans un état différent de celui dont l'insouciance relève d'une mécompréhension du kérygme. Cet insouciant-là y entend à tort un appel au relâchement, alors que c'est une contraction de son être qui est exigée en réponse à la contraction du temps. Il en va donc autrement chez ceux qui refusent de voir la réalité en face, qui rejettent l'appel à se décider, à s'engager dans quelque direction que ce soit. Leur comportement a quelque chose d'incompréhensible. Comment justifier une telle insensibilité aux événements ? Si l'on s'en réfère avec Heidegger à 2 Co 4, 3, il apparaît que ces ἀπολλύμενοι-là sont des «incrédules» ou des «incroyants» (ἀπίστων). Ce statut expliquerait leur indifférence presque totale aux événements. Mais n'ont-ils pas bénéficié comme les autres du don de la grâce ? Comment expliquer qu'ils n'en aient rien fait ? Redisons que la grâce opérante exige d'être redoublée par une grâce coopérante. Il faut une participation du touché à l'œuvre du touchant.

2. Autour du chiliasme

[110] Prenant un peu de recul après cette *Auseinandersetzung* nourrie avec le texte, Heidegger déplore que « le phénomène eschatologique soit, dans l'exégèse, analysé de manière historico-objective » (GA60, 110). L'argument n'est pas nouveau sous sa plume. Il le réitère en dénonçant cette fois la prétention de la *Religionsgeschichte* à régresser vers des sources toujours plus vieilles des péripeties pauliniennes évoquant la fin du monde. On avance que

« les hommes d'autrefois auraient cru que la fin du monde était arrivée (chiliasme). Autour de 120 après Jésus-Christ, cette tendance disparaît, avant de réapparaître et de retrouver vie dans le chiliasme médiéval et dans l'adventisme moderne. On prétend que ces représentations chiliastiques seraient déterminées historiquement-temporellement et que, pour cette raison, elles n'auraient aucune valeur d'éternité. On tente d'interroger les représentations eschatologiques à l'aune de leur filiation. On se trouve alors reconduit au judaïsme tardif, puis au judaïsme ancien et, de là, à des représentations paléo-babyloniennes et paléo-iraniennes du déclin du monde. Et l'on croit par là avoir "expliqué" Paul, indépendamment de toute attache ecclésiastique, c'est-à-dire avoir établi quel était le profil de Paul lui-même » (GA60, 110).

Penchons-nous d'abord sur la doctrine dite du « chiliasme » (*Chiliasmus*) et sur son histoire (GA60, 110). L'aperçu qu'en donne Heidegger laisse à penser que la connaissance qu'il en a et l'idée – critique – qu'il s'en fait proviennent de ses lectures exégétiques. Après examen, nous pensons qu'il a pu consulter l'article de

K. G. Semisch et E. Bratke dans la *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (1897) et la notice de H. Windisch dans la *RGG* (1909). Il y aura trouvé d'utiles synthèses historiques et doctrinales dont il convient à présent de rappeler quelques aspects. Le terme chiliasme vient du grec χίλιοι, qui signifie mille. Dans le christianisme, le chiliasme est une partie spécifique de l'eschatologie. Elle s'adosse à l'idée selon laquelle le Christ doit instaurer à la fin des temps un interrègne d'une durée de mille ans lors duquel il est censé triompher de toutes les puissances néfastes avant de rendre le pouvoir à Dieu. Bien qu'on parle couramment de chiliasme pour désigner l'idée d'un interrègne messianique en écho à Ap 20, 3–7 – τὰ χίλια ἔτη –, Harnack note que le terme est peut-être impropre en ce que la durée de l'interrègne en question varie selon les écrits apocalyptiques¹⁰⁸.

Comme Heidegger l'indique, il semble qu'une partie importante des néo-chrétiens fut chiliaste au sens premier du terme, c'est-à-dire convaincue de vivre l'interrègne en question ou du moins d'être sur le point d'y entrer (GA60, 110). Cela tient avant tout à la façon dont ils ont compris les messages qui leur ont été adressés par les Apôtres. La tradition exégétique situe généralement le point d'ancrage du chiliasme de l'*Urchristentum* dans l'Apocalypse johannique. En Ap 20, 1–7, l'ange enchaîne « le dragon, l'antique dragon, qui est le diable et Satan » pour une période de mille ans afin que, durant de ce temps, il cesse de séduire les nations et permette au Christ ainsi qu'à de preux revenants de régner. Cette époque, celle de la « première résurrection » réservée à quelques-uns seulement, finira par prendre fin : « Quand les mille ans seront accomplis, Satan sera relâché de prison ». Heidegger n'a pu négliger ce texte. Sans doute a-t-il été interpellé par le fait que les chiliastes ont constamment privilégié Ap au détriment des linéaments de millénarisme que contient le *corpus paulinum*. Ce n'est qu'autour de 1845, avec le travail pionnier de Wilhelm Georgii « Über die eschatologischen Vorstellungen der neutestamentlichen Schriftsteller »¹⁰⁹, que l'exégèse commence à chercher chez Paul l'idée d'un interrègne épousant le chiliasme manifeste d'Ap. Et c'est indéniablement au perfectionnement de la méthode historico-critique qu'on doit l'émergence de cette nouvelle piste de recherches. L'exégèse dispose alors de moyens lui permettant d'étudier le *background* judaïque du NT. C'est ainsi qu'elle découvre dans la littérature apocalyptique intertestamentaire la source commune la plus directe des eschatologies paulinienne et johannique. Nous allons revenir sur ce point mais, avant cela, donnons quelques indications à propos de la présence de l'idée d'interrègne chez Paul.

Les deux références majeures 1 Co 15, 20–28 et 1 Th 4, 14–17. Ces deux périopes promettent la résurrection au Jour de la parousie. Elles le font toutefois sur un ton différent. Il est donc périlleux d'avancer avec Schweitzer que les textes pauliniens offrent une image unifiée de l'interrègne¹¹⁰. Ce jugement n'est pas remis en

¹⁰⁸ A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I [1894], p. 187 n. 1.

¹⁰⁹ W. Georgii, « Über die eschatologischen Vorstellungen der neutestamentlichen Schriftsteller. Ein Beitrag zur Theologie des Neuen Testaments », *Theologischen Jahrbüchern*, 4, 1, 1845, pp. 1–25.

¹¹⁰ Cf. A. Schweitzer, *La mystique de l'Apôtre Paul* [1930], p. 71 sq.

cause par les deux autres passages que l'exégèse convoque plus rarement dans le but d'illustrer l'idée précitée, en l'occurrence 2 Th 1, 5–12 et Ph 3, 10–14. Au contraire. L'idée paulinienne d'interrègne n'est jamais nettement définie et ne laisse pas non plus entrevoir clairement l'influence de l'une ou l'autre doctrine chiliastique en circulation avant l'avènement du christianisme. Heidegger a donc raison de réfuter les savants lorsque ceux-ci affirment que l'*interregnum* qu'évoquent les Épîtres pauliniennes relève du millénarisme¹¹¹. Ce qui est problématique est donc que l'exégèse allègue des représentations chiliastiques où l'on en trouve en réalité aucune. Paul n'évoque nulle part un règne de mille ans. Mais, sachant que l'Apôtre avait une connaissance approfondie de l'apocalyptique judéo-chrétienne, on ne voit pas comment il aurait pu en faire fi. Sans arguments tangibles, cette hypothèse favorise une psychologie douteuse.

L'idée circule en effet que Paul se serait approprié la doctrine du chiliasme sans le dire. Il aurait cherché à cacher cet emprunt de représentations étrangères à la christianité afin de sauvegarder la pureté de celle-ci. L'obscurité entourant son idée d'interrègne trouverait là son explication la plus sensée. Heidegger reconnaît qu'une part de l'eschatologie paulinienne ne provient pas de Paul mais de ce qui le précède. Il en est ainsi de nombreuses représentations vététotestamentaires et apocalyptiques qui vont et viennent assez librement dans son propos. Néanmoins, le philosophe ne goute guère que cette donnée soit utilisée afin de dissoudre ce qui fait la spécificité de son eschatologie. Car le noyau de celle-ci n'est pas représentationnel mais expérientiel. Il convient donc de ne pas laisser Paul et l'eschatologie proto-chrétienne disparaître derrière une mosaïque de représentations d'origines diverses dont ils ne seraient que de vulgaires avatars.

Soyons honnêtes : aucun exégète historico-critique ne parvient à une conclusion aussi extrême. Rien n'empêche cependant que cela se produise si la recherche paulinienne reste fidèle aux tendances qui sont les siennes depuis le XIX^e. Prenons l'exemple de Bousset. Celui-ci tente une synthèse du problème qui, outre qu'elle

¹¹¹ W. Georgii, «Über die eschatologischen Vorstellungen der neutestamentlichen Schriftsteller» [1845], p. 13 sq. ; L. Usteri, *Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik des Neuen Testaments: ein exegetisch-dogmatischer Versuch* [1824], Zürich, Orell, 1851, p. 79 sq. ; J. N. Schneider, *Die Chiliastische Doctrin und ihr Verhältnis zur Glaubenslehre*, Schaffhausen, Hurter, 1859, p. 79 sq. ; C. E. Luthardt, *Die Lehre von den letzten Dingen*, Leipzig, Dörffling & Franke, 1870, p. 127 sq. ; R. Stähelin, «Zur paulinischen Eschatologie...» [1874], p. 185 sq., p. 230 sq. ; O. Pfleiderer, *Der Paulinismus: ein Beitrag zur Geschichte der urchristliche Theologie*, Leipzig, Fues, 1873, p. 264 sq. ; W. L. M. de Wette, *Das Neue Testament griechisch mit kurzem Commentar*, Bd. II, Halle, Anton, 1886, p. 179 ; B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments* [1868, 1888], § 64c et § 99b ; R. Kabisch, *Die Eschatologie des Paulus: in ihrem Zusammenhang mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1893, p. 260 sq. ; P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, Tübingen/Leipzig, Mohr, 1901, p. 204 ; W. Bousset, *Die Religion des Judentums* [1903], p. 287–289, p. 331 ; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie* [1911], Bd. II, p. 202 sq. ; J. Weiss, *Der 1. Korintherbrief*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910, sur 15, 20 sq. Tous établissent un lien entre *Zwischenreich* et *Chiliasmus*, mais celui-ci est plus déterminant pour certains (Georgii, Schneider, Luthardt, Kabisch, Holtzmann) que pour d'autres (Usteri, Stähelin, Pfleiderer, De Wette, B. Weiss, Wernle, Bousset, J. Weiss).

concentre les éléments interprétatifs pointés par le philosophe, illustre les travers de l'analyse *religionsgeschichtlich* précités¹¹². Bousset relativise l'eschatologie paulinienne en desserrant l'étau autour d'elle. Il identifie et surestime dans l'histoire des religions tout ce qui a pu la conditionner et tout ce qu'elle a pu conditionner. C'est toujours une même matière eschatologique immémoriale qui est analysée à travers ses différentes transformations, et Paul ne représente en définitive qu'une étape parmi d'autres de son développement. En bref, Bousset ne cesse d'effacer la frontière entre ce que l'eschatologie proto-chrétienne reçoit et ce dont elle accouche d'une part, et ce qui lui appartient en propre d'autre part¹¹³.

En affirmant que Paul assimile plus ou moins directement telle ou telle représentation eschatologique juive dérivant elle-même de représentations plus anciennes, ou que les seules interprétations pertinentes de son eschatologie ne sont pas celles de l'Apôtre en personne mais celles de générations ultérieures de chrétiens, Bousset tend à déprécier le sens propre de l'eschatologie paulinienne, voire à nier que Paul eût une eschatologie bien à lui. Il ne dit certes pas qu'il n'y a pas d'eschatologie vécue chez lui, mais c'est tout comme. Comment imaginer expliquer Paul en se passant de Paul ? N'est-il qu'un point dans l'histoire des religions ? Certes, la méthode *religionsgeschichtlich* relativise l'approche apologétique de l'eschatologie paulinienne qui, assurément, n'enseigne rien de fondamental à son propos. Mais elle est à sa manière un frein à l'interprétation. L'étude de Paul n'est plus une fin mais un moyen, et la compréhension de sa proclamation s'en trouve gravement altérée. Il suffit de parcourir l'histoire du chiliasme pour voir que celle-ci ne dévoile rien de décisif pour la compréhension de sa proclamation en général et de sa proclamation de l'Antéchrist en particulier. Ce travail *religionsgeschichtlich* permet simplement de récolter une myriade de représentations qui s'ordonne selon deux problématiques. Premièrement celle de la différence et du débat entre un *chiliasmus crassus* – avènement d'un règne terrestre du Christ et de ses fidèles – et un *chiliasmus subtilis* – attente d'une réalisation spirituelle de l'Église à la fin des temps – pour la période qui va *grosso modo* du 1^{er} au xvi^e siècle. Deuxièmement celle de la différence et du débat entre prémillénarisme – les mille ans se produiront avant la parousie – et postmillénarisme – les mille ans se produiront après la parousie – pour la période qui va du xvii^e au xix^e siècle.

Avec tout ceci, s'est-on ménagé un meilleur accès à Paul ? Certainement pas. Heidegger déplore que le phénomène eschatologique soit trop souvent traité de façon historico-objective à travers les problématiques superficielles du chiliasme (GA60, 110). En définitive, il rejette la lecture de l'eschatologie paulinienne au prisme du chiliasme pour la même raison que l'orthodoxie protestante a condamné les millénaristes : en dernier lieu, seul compte le principe de la *sola Scriptura*. Si l'on s'y tient, force est d'admettre que le chiliasme n'est pas scripturaire et encore moins paulinien dans la mesure où nulle part son corpus n'en fait mention. En bref, l'histoire du chiliasme peut bien prétendre « expliquer » (*erklären*) Paul, jamais elle ne permettra de le *comprendre* (GA60, 110).

¹¹² Cf. W. Bousset, *Der Antichrist* [1895], p. 5.

¹¹³ *Ibid.*

Tout ceci ne doit pourtant pas nous empêcher pas de pointer une double ambiguïté dans le résumé heideggerien de l'histoire du chiliasme.

1) Le philosophe évoque cette période où les hommes de jadis ont crû la fin du monde arrivée, laissant entendre par une parenthèse qu'il y aurait là l'origine proto-chrétienne du chiliasme, avant d'expliquer que cette croyance disparaît autour de 120 (GA60, 110). Ne devrait-on pas dissocier la conviction de l'avènement de la fin du monde de la constitution de la doctrine chiliastique ? La problématique du chiliasme deviendrait alors vraiment inutile pour comprendre Paul dans la mesure où son émergence correspondrait avec le constat du retard de la parousie, qui n'aurait jamais été celui de l'Apôtre. Puisque Heidegger lui-même se refuse à voir dans le changement de ton en 2 Th par rapport à 1 Th le résultat d'un tel constat, nous voyons mal pourquoi il situe le point de départ du chiliasme au sein de la période apostolique. La filiation est historiquement juste si l'on pense à Ap 20, mais pas si l'on s'en tient à Paul. Une solution consiste à avancer que le philosophe n'y voyait pas clair dans cette histoire, ce dont on peut difficilement lui tenir rigueur. Une autre est de conjecturer qu'il ne faut pas lire 120 mais 420, étant donné que c'est autour de cette date que la théologie fait taire les expressions les plus prononcées du chiliasme, à l'est comme à l'ouest. Quoi qu'il en soit, si la question du chiliasme s'est bien posée pour les proto-chrétiens et même – indirectement – pour Paul, il ne faut pas lui accorder plus d'importance qu'elle n'en a, encore moins en faire la clé de l'eschatologie proto-chrétienne et paulinienne.

2) Au terme de son résumé critique, Heidegger reproche aux historiens des religions de prétendre expliquer Paul « indépendamment de toute attache *kirchlich* » (GA60, 110). Est-ce à dire qu'une authentique compréhension de Paul doit en passer par ce genre d'attache ? D'ailleurs, de quelle attache parle-t-il ? Ce n'est pas clair. Le philosophe suggère-t-il cette fois qu'il faut donner raison à Bousset, c'est-à-dire préférer sa lecture historico-symbolique renvoyant l'Antichrist à la figure juive d'un pseudo-messie ainsi qu'à ses racines dans les religions anciennes¹¹⁴ par rapport aux lectures historico-réifiantes rapprochant l'Antichrist de l'*Antiochus* ou du *Nero redivivus* ? Il faudrait alors traduire *kirchlich* par « ecclésiastique » et comprendre qu'il est question d'une explication de Paul fondée sur une conception « apolitique » de son eschatologie¹¹⁵. C'est une solution alambiquée, qui pousse à en chercher une autre. Et si Heidegger parlait d'une attache « ecclésiale » au sens du lien de Paul à la communauté de croyants qui s'est constituée autour de lui à travers l'acceptation de la proclamation ? Il s'agirait alors des passerelles jetées entre les différentes parties du monde proto-chrétien de la vie dont Paul est la cheville ouvrière. Le phénomène eschatologique serait impossible à comprendre sans en tenir compte. L'occasion nous sera donnée plus loin de mettre cette hypothèse de lecture à l'épreuve.

¹¹⁴ W. Bousset, *Der Antichrist* [1895], p. 13.

¹¹⁵ *Ibid.*

3. Des « représentations » dans l'histoire des dogmes et des religions

^[110] Le détour par l'histoire problématique du chiliasme montre comment la saisie *religionsgeschichtlich* du phénomène eschatologique manque l'essentiel dans la proclamation paulinienne. Elle croit parvenir à une certaine « objectivité » (*Objektivität*) qui en réalité n'est qu'un leurre (GA60, 110). Cette objectivité est « construite au sens le plus aigu du terme » : elle ne part pas de la chose même mais des différents éléments qui gravitent autour d'elle et les réunit dans une synthèse artificielle (GA60, 110–111). Existerait-il par opposition une objectivité non-construite, que le phénoménologue devrait s'efforcer de viser ? C'est peu probable dans la mesure où l'objectivité renvoie en majeure partie à ce qui pourrait aussi bien être indépendamment d'un sujet. Or, ici, il n'est pas d'eschatologie paulinienne sans Paul. Le siège du phénomène eschatologique ne se trouve nulle part ailleurs que dans la conscience vivante de l'Apôtre. Celle-ci assimile des éléments provenant d'eschatologies plus ou moins anciennes mais ne cesse pourtant jamais de les filtrer. À travers la proclamation, elle exprime un message sans équivalent. Ritschl en fait la démonstration dès 1850 dans une étude s'employant à distinguer l'eschatologie paulinienne de celle d'Ap et de Mc¹¹⁶. Concluant à la nature composite de chacune d'entre elles¹¹⁷, il n'en tient pas moins l'eschatologie paulinienne pour unique en son genre et strictement irréductible au « grossier chiliasme » des Cérinthe, Papias, Irénée et Nepos¹¹⁸. Ritschl se libère ainsi de l'« après » (*nach, post*), mais pas encore de l'« avant » (*vor, ante*); sans compter que, prisonnier de la querelle au sujet de l'authenticité, il n'accorde pas à 2 Th la place qui lui revient dans l'eschatologie paulinienne¹¹⁹. Heidegger s'emploie donc à continuer son œuvre tout en la corrigeant, exactement comme la RGS, mais par un procédé inverse. Son geste revient à resserrer l'étau autour de Paul. Comment comprendre son eschatologie de prime abord en fonction du *hic & nunc* de son existence ? Comment faire en sorte que tout ce qui l'a précédé ou suivi soit jugé à sa juste valeur, comme autant de flèches reçues ou tirées par l'Apôtre lui-même et non comme autant de valises pleines de représentations diverses traînées ou déposées un peu au hasard ? Heidegger aborde ces questions en *phénoménologie*, ce qui lui confère indéniablement un avantage vis-à-vis de ses interlocuteurs théologiens. Son argumentation est imparable.

La méthode exégétique qui prétend accéder à une certaine objectivité, dont on a montré qu'elle était montée de toutes pièces, « ne questionne en aucune façon le fait de savoir si ceux qui ont de telles représentations eschatologiques les ont aussi en tant que représentations. En parlant de “représentation” sans autre précision, on

¹¹⁶ A. Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche: eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*, Bonn, Marcus, 1850, pp. 58–61.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 59 n. 1 + 2. Il s'agirait d'un certain mélange d'« idéalisme » (Kern) et d'« intuitions symboliques-matérielles » (Georgii).

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 60.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 59.

méconnaît le fait que l'Eschatologique n'est jamais principalement une représentation» (GA60, 111). Sans contester que l'eschatologie paulinienne soit influencée par des représentations issues des apocalyptiques juives et judéo-chrétiennes, Heidegger estime que ces représentations sont *intégrées* à l'histoire que Paul est. L'Apôtre ne réfléchit pas ces représentations; pas plus qu'il ne réfléchit à partir d'elles. Elles sont immanentes à son vécu. Jamais il ne les objective. Il est donc erroné de penser qu'il les aurait extériorisées ou matérialisées afin de mieux en jouer. C'est en ce sens qu'il convient de comprendre l'argument selon lequel Paul *a ces représentations sans toutefois les avoir en tant que représentations* (GA60, 111). En disant cela, notre philosophe réforme autant l'exégèse psychologisante que la phénoménologie, puisque cette dernière a coutume d'associer l'acte de représentation à un objet¹²⁰.

Il faudrait peut-être parler – avec maintes précautions – d'une *représentation sans objet*, les représentations étant bien là, tout comme l'objet qui, toutefois, ne serait pas intentionnellement visé et donc objectivé mais signifierait plus ou moins librement dans l'immanence du vécu. Cela impliquerait, Heidegger le souligne, que les représentations eschatologiques renvoient ultimement à un Eschatologique qui ne pourrait en aucune façon relever de la représentation puisqu'il en serait l'origine (GA60, 111). À l'évidence, cette cellule originelle serait à localiser aux tréfonds de l'être tout en y étant placé par un autre que lui. Le philosophe ne s'attarde pas ici sur la nature de cet Eschatologique matriciel non-représentationnel. Suggérons toutefois qu'elle doit avoir partie liée avec la grâce, celle-ci étant au fondement de la nouvelle donne expérientielle instituée par l'acceptation de la proclamation comme de la temporalité inédite qui l'accompagne. Cela dit, l'Eschatologique n'étant pas une Idée qui dominerait «de là-haut» l'être en lequel il est déposé mais une puissance le déterminant effectivement ici-bas, il doit bien se refléter de quelque manière dans un certain nombre de représentations eschatologiques permettant d'en retrouver la trace. Aussi Heidegger se voit-il contraint d'expliquer qu'il n'est pas question que le «contenu représentationnel soit mis hors circuit», avec cette précision capitale cependant qu'on ne peut «avoir» ce contenu représentationnel authentiquement qu'à le prendre «dans son sens (référentiel) propre» (GA60, 111).

Cela signifie en premier lieu que la méthode historico-critique pourra servir de tremplin. Heidegger se place ici à égale distance de Schweitzer et de Bultmann. Il accrédite la provenance simultanément gnostique et juive de l'eschatologie paulinienne tout en faisant remarquer que ces sources mythologiques ne font que véhiculer le kérygme proprement chrétien. Aussi est-il hors de question de les confondre avec la chose même. Mais là où Bultmann préconisera une démythologisation du moment où s'est formé positivement et par-delà le mythe le sens du proprement chrétien, Heidegger revendique la conservation des diverses représentations eschatologiques qui se rejoignent en Paul. La raison en est simple: dévêtir si violemment le phénomène eschatologique menace de le rendre plus invisible qu'il ne l'est déjà. À

¹²⁰ Cf. E. Husserl, HUA XIX-1, p. 477; A. Reinach, RSW I, p. 102.

l'inverse de Bultmann¹²¹, Heidegger pense qu'il est possible d'avoir le « contenu représentationnel » (*Vorstellungsgehalt*) sans l'« objectivation » (*Objektivierung*). Si cette opération périlleuse réussit, jamais meilleure description de la façon dont l'Eschatologique infuse dans la conscience de Paul et l'entraîne à proclamer comme il le fait n'aura été atteinte. Car il sera alors possible d'être au plus près du comment en s'appropriant authentiquement le sens relationnel qui relie chaque représentation eschatologique à l'Eschatologique matriciel non-représentationnel.

Capter le contenu représentationnel selon le sens qui le relie à un vécu concret et non selon la signification qui le renvoie à sa forme objectivée revient donc à lire l'eschatologie paulinienne selon le « comprendre conforme à l'accomplissement » (GA60, 111). Pareille lecture ne se rencontre pratiquement jamais dans la tradition. Sera-t-il exagéré de voir quelque chose de tragique dans le fait que l'exégèse se soit toujours développée plus vite et plus efficacement sur le plan horizontal que sur le plan vertical ? Cette extension unilatérale recouvre quelque chose de destinal qu'on ne s'explique pas et qui inquiète :

« Comprendre comment il se fait que l'histoire des dogmes [*Dogmengeschichte*] (histoire des religions [*Religionsgeschichte*]) ait adopté l'attitude conforme aux représentations qui est justement critiquée est un profond problème pour l'histoire de l'esprit, un problème concernant d'ailleurs de très près le concept même de philosophie. Dans ce cas, le problème central n'est pas de savoir comment l'histoire des dogmes en est venue à ce genre d'attitude conforme à la représentation, mais pourquoi elle ne s'est jamais orientée différemment » (GA60, 111).

Nuançons la dernière partie du propos : considérer le tournant pris par l'histoire des dogmes est pour nous la seule façon de savoir pourquoi elle n'en a pas pris un autre.

Ce qui frappe dans ce constat, c'est d'abord que le sort de l'exégèse se voit accorder tant d'attention ; comme si, à l'image de la philosophie, elle avait une place à part dans l'histoire de l'esprit. Ce qui interroge dans ce constat, ce n'est pas que l'histoire des dogmes et des religions ait jeté son dévolu sur des représentations. La tâche qu'elle s'était fixée dès le départ – poursuivre le fait historique brut en procédant à des analogies – imposait qu'elle en rencontre et qu'elle les prenne au sérieux avant de retourner au texte. Étonnons-nous plutôt que le retour en question n'ait jamais eu lieu. L'histoire des dogmes et des religions s'est égarée dans le labyrinthe des représentations existantes jusqu'à produire les siennes propres. Les théorétisations sont des représentations et vice versa. L'attitude conforme à la représentation stigmatisée dans le passage cité rejoint ainsi l'attitude théorétique très répandue en philosophie. Mais ce mariage malheureux se conçoit aussi du point de vue génétique. Pourquoi l'histoire des dogmes et des religions a-t-elle sombré plus rapidement et plus bas que la philosophie alors même que son point d'ancrage était mieux connu, plus concret, moins discutable, au moins en droit ? La réponse à cette énigme n'est pas tant dans la façon dont cette discipline a fait évoluer sa relation à la *Sache* que dans celle dont elle s'est entendue avec certaines philosophies. Des philosophies

¹²¹ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* [1941], München, Kaiser, 1985, p. 141.

qui lui ont fait perdre la raison théologique, l'incitant à ne plus envisager les multiples représentations auxquelles elle s'est trouvée confrontée selon leur sens (référentiel) propre, leur relation à l'Eschatologique, mais selon leur rapport à un système de valeurs extra-scripturaires. Ce mélange des genres explique la rupture de Barth avec le libéralisme et son refus – non sans avoir d'abord tergiversé – de faire commencer le premier *Römerbrief* par un précis méthodique. Il entendait par là redonner la priorité à l'exégèse sur l'herméneutique, au théologique sur le philosophique. Le rétablissement des bonnes connexions exigeait de couper les mauvaises.

Revenons maintenant au « problème central » pour souligner une subtilité. Heidegger parle d'« histoire des dogmes » (*Dogmengeschichte*) et précise entre parenthèses « histoire des religions » (*Religionsgeschichte*) (GA60, 111). N'allons pas croire qu'il a confondu le courant se développant à partir des travaux de Harnack avec celui s'appuyant sur les travaux de Gunkel. Il a sans aucun doute connaissance de la querelle qui a opposé ces deux figures majeures de l'exégèse. Mais il n'est pas non plus sans savoir que l'un et l'autre se sont nourris au même sein : la méthode historico-critique. En sorte que l'abîme qui les sépare de *leur* point de vue se réduit du *sien* à un mince fossé. L'un fait aux dogmes et à partir d'eux ce que l'autre fait aux religions et à partir d'elles. Puisque nous avons vu ce qu'il en est de la *Religionsgeschichte*, penchons-nous maintenant sur la *Dogmengeschichte* en partant des pages du manuel de Harnack consacrées à l'eschatologie proto-chrétienne, plus particulièrement à la notion de chiliasme.

Harnack affirme d'abord que le chiliasme domine la perception néo-chrétienne de l'eschatologie dans la période précédant l'hellénisation de l'Évangile¹²². L'idée primitive de *Millennium* est consubstantielle à « la plus ancienne prédication », elle fait la « force du christianisme du premier siècle »¹²³. Comme d'autres avant lui, l'historien relève les emprunts de l'eschatologie proto-chrétienne aux apocalyptiques juives et judéo-chrétiennes : au commencement, un rien les sépare¹²⁴. Toutefois, ce constat ne lui sert pas à retourner vers les textes mais à distinguer deux catégories d'éléments au sein du matériel eschatologique¹²⁵ :

1) Les éléments « essentiels » et solidement « ancrés », au rang desquels il compte : l'idée d'un conflit ultime, terrible et imminent avec les puissances du monde ; la croyance dans le retour prochain du Christ ; la conviction selon laquelle, après avoir triomphé des puissances du monde, le Christ instaurera un royaume de gloire sur terre et appellera les saints à y prendre part ; l'idée que tous les hommes seront jugés.

2) Les éléments « accidentels » et « fluides », parmi lesquels les notions d'Antichrist ou de pouvoir séculaire culminant dans la figure de l'Antichrist, ainsi que les idées relatives au lieu, à la portée et à la durée du royaume devant être instauré.

¹²² A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I, p. 187 n.

¹²³ *Ibid.* Cf. également A. Harnack, « Millennium », in *Encyclopædia Britannica*, vol. XVI, New York, Scribner, 1883, pp. 314–318.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

Cette typologie révèle que Harnack fait l'histoire du dogme du *Millennium* en termes de représentations indûment détachées de l'histoire des acteurs qui les ont revendiquées *en première intention*. Il refuse par exemple de s'exprimer à propos de l'eschatologie paulinienne en propre sous prétexte qu'il n'a pas assez d'éléments factuels pour le faire¹²⁶. Il eût fallu que la période post-paulinienne (*Folgezeit*) soit plus explicite, comme si elle seule avait le pouvoir de nous apprendre quelque chose de vrai à ce sujet. Là où il est impossible d'arracher aux sources dont on dispose des représentations objectives, il serait impensable d'en dire quoi que ce soit d'historique. Cette fermeté déconcertante, qui n'a d'égale que sa cécité aux vécus, creuse l'écart entre Harnack et Heidegger. Aussi la vraie question que pose ce dernier à propos de l'histoire des dogmes nous semble être celle-ci : comment a-t-elle pu demeurer étrangère à cette grande tradition de lecture et d'interprétation *empathiques* qui, en dépit de carences méthodiques évidentes, a tout de même le mérite de nous mettre sur la piste permettant de remonter de la représentation au porteur de la représentation ? Avouons que cela reste un mystère. L'histoire du christianisme primitif avait toutes les cartes en mains pour s'orienter vers Paul lui-même. Elle n'a pourtant cessé de s'en éloigner.

4. *L'avis des Pères*

La question de savoir *comment* se référer à l'eschatologie proto-chrétienne n'est pas neuve. Elle apparaît dès les premiers siècles de notre ère et pose certains problèmes déjà effleurés au sein des remarques consacrées au chiliasme.

Origène

[111] Parmi ces problèmes se trouve celui que Heidegger vient tout juste de mettre en lumière, à savoir le rapport des représentations eschatologiques à l'Eschatologique en tant que tel. Ce problème engage le lien de l'eschatologie proto-chrétienne à ce qui l'a précédé d'une part et à ce qui lui a succédé d'autre part. Les premiers *penseurs* du christianisme sont les *premiers* concernés. Ils se heurtent à la difficulté d'articuler les vues eschatologiques de l'un et l'autre Testament. C'est le cas d'Origène : « dans ses *Commentationes* de l'Évangile de Jean et de certains écrits de l'Ancien Testament », l'Alexandrin « a vu ce problème » engendré par le mélange des eschatologies (GA60, 111). La référence à Origène ne devient claire que si l'on revient au problème de départ, à savoir l'interprétation de 2 Th 2, 1–12 et la proclamation de l'Antichrist. Il y a tout lieu de penser que Heidegger a lu attentivement les pages du commentaire de Bornemann consacré à l'interprétation du passage en question dans la patristique¹²⁷. Celui-ci pointe justement un paradoxe. En certains

¹²⁶ *Ibid.*, p. 188 n.

¹²⁷ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], pp. 402–403 n.

endroits, l'Alexandrin identifie l'Antichrist à un « individu particulier » désigné comme l'« aîné du diable » (*Hom. XII in Num. X*, 140) ou le « valet de l'espion » (*Comment. in Matthaëum*, III, 290.293 ; IV, 84.272) censé se manifester concrètement sur terre. En d'autres, il l'envisage comme un principe spirituel impersonnel dont la manifestation est à situer dans le cadre du combat entre vérité vraie et vérité trompeuse, c'est-à-dire entre le Logos et le mal dans l'âme individuelle. Bornemann cite à l'appui les passages du *Comment. in Iohannem* auxquelles Heidegger fait selon nous allusion :

« La guerre que mène le Verbe, on peut encore mieux la voir quand il prend le parti de la vérité, tandis que celui qui fait semblant d'être le Verbe sans être le Verbe et que celle qui s'intitule vérité, en n'étant pas vérité mais mensonge, prétend être la vérité. Alors le Verbe armé contre le mensonge "le détruit du souffle de sa bouche et l'anéantit par la manifestation de sa présence" (2 Th 2, 8). Vois s'il n'est pas possible que ce soit cela que l'Apôtre a voulu faire connaître d'après le sens spirituel dans l'Épître aux Thessaloniens. Car si le Christ est le Verbe, la Vérité et la Sagesse, qu'est-ce qui est détruit par le souffle de la bouche du Christ, sinon le mensonge ? Et qu'est-ce qui est anéanti par la manifestation de la présence du Christ, conçu comme Sagesse et comme Verbe, sinon tout ce qui fait profession de sagesse et n'est qu'un de ces êtres que Dieu saisit "dans leur propre méchanceté" (1 Co 3, 19) » (*Comment. in Iohannem*, II, 54–56)

« D'après Paul, en effet, le pire de tous, "l'homme de péché, le fils de la perdition" (2 Th 2, 3) est envoyé par Dieu : "C'est pourquoi, dit-il, Dieu leur envoie une puissance d'égarement pour les faire croire au mensonge, afin qu'ils soient condamnés, tous ceux qui, au lieu d'ajouter foi à la vérité, prennent plaisir à l'iniquité" (2 Th 2, 11–12). Vois si nous ne pourrions pas résoudre ainsi la question : de même que tout homme, parce qu'il est créé par Dieu, est, au sens le plus simple, homme de Dieu et que (cependant) tout homme n'est pas intitulé "de Dieu", mais seulement celui qui est consacré à Dieu [...], de même, au sens le plus général, tout homme peut être envoyé de Dieu, mais, au sens propre, nul autre n'est dit "envoyé de Dieu", si ce n'est celui qui est venu en cette vie au service de Dieu et dans l'accomplissement du salut de la race des hommes » (*Comment. in Iohannem*, II, 182–183).

Ces deux exemples illustrent tout ce qui sépare l'interprétation origénienne de 2 Th de celle communément admise chez les Pères, lesquels penchent majoritairement pour une objectivation du propos paulinien et donc pour une réification de l'Antichrist. En mentionnant Origène, Heidegger ne dévoile pas son intention de faire sienne une lecture allégorique du passage concerné. Le sens spirituel qui s'en dégage est encore trop métaphysique pour caractériser un sens absolument conforme à l'accomplissement. L'Alexandrin a toutefois le mérite d'amorcer la déconstruction du sens littéral, qui n'est que trop peu questionné par le commun des théologiens. Ceux-ci s'en accommodent facilement en ce qu'il sert assez bien les visées de l'approche historico-objective. Origène fournit simultanément la preuve qu'une authentique lecture de Paul ne peut partir de fantasmes historiques, c'est-à-dire de représentations qui ne soient pas concrètement vécues, attachées à un soi et même fondues en lui. Ainsi s'éclaire sa violente opposition aux chiliastes. Ils prennent appui sur une conception du millénium essentiellement juive. Plus précisément, ils semblent lire les Écritures et Paul comme si l'événement du kérygme n'avait pas eu lieu, comme s'il n'avait pas changé radicalement la situation hermé-

neutique. Prenant acte de la christologisation de celle-ci, Origène ne s'attache pas seulement à l'histoire de l'Écriture mais aussi bien à l'écriture de l'Histoire, autrement dit l'accomplissement de l'Historique: Jésus inaugure un nouveau chapitre, Paul un nouveau paragraphe.

En résumé, Origène force le respect par la manière dont il déchiffre le texte grâce au texte avant tout et relègue au second plan l'idée suivant laquelle tout ce qui est écrit devait se produire objectivement pour attester sa vérité. En pensant l'effectivité possible en deçà de l'objectivité, il ouvre une voie dans laquelle nombre de penseurs chrétiens vont s'engouffrer.

Augustin

[111] Augustin est l'un deux. L'Évêque d'Hippone « a lui aussi très bien vu ce problème de l'Historique qui réside dans l'expérience chrétienne de la vie » (GA60, 111). Pour percer le sens de cette remarque tout en établissant son lien aux problèmes de compréhension posés par 2 Th, il convient de faire un détour par le cours du SS 1921. D'après NOB, Heidegger aurait affirmé qu'il y a chez Augustin deux sens fondamentaux de *tentatio*: « 1. *Tentatio deceptionis*: avec la tendance de l'amener-à-la-chute; 2. *Tentatio probationis*: avec la tendance d'éprouver. Seul le diable (*diabolus*) tente au premier sens; au second sens, Dieu le fait également » (GA60, 273). Qu'est-ce que le diable pour Augustin? Bien qu'il soit indéniable qu'une « croyance dans les démons accompagnée de représentations concrètes soit encore active » chez l'Évêque d'Hippone, « celle-ci ne fait pas tout » (GA60, 273). Et Heidegger de donner l'exemple de la lettre CXLV¹²⁸, dans laquelle Augustin discute du mal dans l'optique du péché, l'envisageant comme quelque chose d'intérieur à nos vies et non comme l'œuvre d'une puissance extérieure sur elles (GA60, 273). L'Évêque d'Hippone recherche la racine du démoniaque en deçà des représentations, remontant ainsi de l'histoire objective à l'histoire que nous sommes nous-mêmes. Nous en avons la confirmation en *En. i. Ps.*, ad. Ps. 148 (GA60, 274). Le *diabolus* y est entendu en un sens métaphorique, sous le signe de Ga 5, 17 cité à cet endroit d'après la Vulgate: « *“caro enim concupiscit adversus spiritum”*. Vous ne faites pas ce que vous voulez, et c'est une lutte, et ce qui la rend plus pénible encore est qu'il s'agit d'une lutte *intérieure* » (GA60, 274).

La réflexion à travers laquelle Heidegger tente de montrer comment Augustin « internalise » les notions de *tentatio* et de *diabolus*, « spiritualisant » du même coup le sens de l'histoire, est formalisée quelques pages plus loin au cœur d'un alinéa ayant directement trait à l'herméneutique scripturaire. Le philosophe s'interroge sur la nature et le sens du terme *res*, « *Wirklichkeit* » précise-t-il, chez l'Évêque d'Hippone. L'interrogation ne reçoit qu'une réponse détournée qui consiste tout d'abord à opposer *res* et *signa* (*Zeichen*) à partir du *De doc. christ.* (I, 2, 2): « *Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicut est lignum, lapis, pecus, atque hujusmodi caetera* », i.e. « J'appelle proprement *res* ce

¹²⁸ Et non CXLVI comme l'indique les éditeurs du cours.

qui ne sert pas à déterminer un autre objet, comme le bois, la pierre, un animal, ou, tout être semblable» (GA60, 277). Paraphrasant la suite du propos augustinien, Heidegger ajoute que les termes cités n'ont pas ici le sens du bois que Moïse jeta dans les eaux amères (Ex 15, 26), ou de la pierre que Jacob posa sous sa tête (Gn 18, 17), etc. :

«*Signum* = symbole. Cette conception est liée à l'interprétation des Écritures et se laisse reconduire à l'École exégétique d'Alexandrie (qui renvoie elle-même à l'École philologique : problème de l'interprétation de tout texte). Les choses qu'on vient de citer (le bois de Moïse, etc.) sont en même temps les signes d'autres choses. Mais il y a encore d'autres signes, dont l'usage constant et total consiste dans le désigner lui-même (tandis que le bois ne possède pas nécessairement un caractère indicateur). Personne n'utilise les mots dans un autre dessein que celui de désigner. Tout signe est une *res* et n'est rien d'autre ; mais toute *res* n'est pas un signe. Ainsi, lorsque nous considérons la *res*, nous ne prêtons attention qu'à ce qu'elle est (d'après son contenu), et non à ce qu'elle pourrait encore indiquer. Et inversement : lorsque je traite d'une chose en tant que signe, je dois prêter attention non à ce qu'elle est, mais au fait qu'elle est un signe» (GA60, 278).

Ce passage autorise une relecture originale de 2 Th 2 pour autant qu'on accepte que le terme *Antichrist* soit une *res* doublée d'un signe, et peut-être même un signe indiquant quelque chose qui le dépasse, quelque chose qui, sur le plan de la réalité, en est totalement déconnecté¹²⁹.

En pointant du doigt la « conception erronée » qui « consiste à former un concept général ou universel d'Historique puis à le transposer et à l'imposer au sein de problématiques particulières » au lieu de « partir des contextes d'accomplissement respectifs » (GA60, 111), Heidegger vise peut-être moins Augustin que les analyses qui lui ont été consacrées par trois grands représentants de la science historique au tournant des XIX^e et XX^e siècles, à savoir Troeltsch, Harnack et Dilthey (GA60, 159–173). Histoire culturelle (*Kulturgeschichte*), histoire des dogmes (*Dogmengeschichte*) et histoire des sciences (*Wissenschaftsgeschichte*) constituent trois paradigmes à partir desquels le siècle s'est targué de dégager un concept général ou universel d'Historique (*Allgemeinbegriff des Historischen*) avant de l'appliquer à l'œuvre augustinienne. Le point de départ n'est donc pas ce que l'Évêque d'Hippone a accompli concrètement mais la place qu'il tient respectivement dans l'évolution de la culture, la formation du dogme et le développement de la pensée scientifique. Comprenons que les analyses de Troeltsch, Harnack et Dilthey se servent elles-mêmes plus qu'elles ne servent la compréhension d'Augustin. Ce dernier est vu

¹²⁹ Précisons que la pensée d'Augustin est porteuse de tension. D'un côté, elle est trop dépendante de schèmes néo-platoniciens pour donner accès au proprement chrétien (GA60, p. 281). De l'autre, force est d'admettre que l'« expérience de Dieu au sens d'Augustin » a quelque chose d'*eigentlich* dans la mesure où elle s'enracine « dans la cohésion expérientielle de la facticité *historique* de la vie propre » (GA60, p. 294). Que dire, sinon que la pensée augustinienne est *authentique*, mais pas authentiquement *chrétienne*. Car « dans l'ensemble, l'explication de l'expérience de Dieu fournie par Augustin est spécifiquement "grecque" », s'offrant de la sorte à la « destruction » (GA60, p. 292). Il demeure néanmoins chez Augustin un fil ténu grâce auquel nous pouvons espérer trouver du proprement chrétien ; ce qui n'est possible qu'à la condition de mieux comprendre Augustin qu'il ne s'est compris lui-même (GA60, p. 294). Reste que cette possibilité n'est donc pas garantie par l'auto-interprétation d'Augustin, contrairement à ce qui se passe avec Paul.

comme « objet » de la science historique plutôt que comme sujet d'une expérience historique (GA60, 166). Il s'ensuit que son « problème intérieur » n'est malheureusement plus du tout le problème directeur (GA60, 165).

Cette critique simultanée des *Kultur-, Dogmen- et Wissenschaftsgeschichte* dans le cours sur Augustin trouve son précédent dans celle de la *Religionsgeschichte* exposée dans notre cours sur Paul. Suivant cette dernière, une bonne part du problème vient de ce que la méthode historico-critique inspirant l'exégèse s'est laissée contaminée par des idées philosophiques kantienne et post-kantienne. C'est un fait : « les méthodes philosophiques déforment le sens de l'histoire des religions » (GA60, 111). Comprenons que l'histoire des religions a un rôle positif à tenir dans l'exégèse pour autant qu'elle renonce à s'associer aux systématiques philosophico-dogmatiques qui la contraignent à dé-singulariser le texte néotestamentaire et, *mutatis mutandis*, à dévitaliser la parole qui s'y déploie. Et reconnaissons une fois pour toutes que « ce que dit Paul a une fonction expressive spécifique, fonction dont on ne peut extraire le "contenu représentationnel", afin par exemple de le comparer à des contenus représentationnels paléo-babyloniens » (GA60, 111). Heidegger poursuit en disant que « L'important, c'est le contexte d'accomplissement originel où se tient l'Eschatologie chez Paul, indépendamment des connexions qui existent entre les représentations eschatologiques perses et juives » (GA60, 111–112). Le raisonnement reprend les exemples cités à propos de la préhistoire du chiliasme. Le passé ne s'importe pas dans le présent n'importe comment. Il y a des procédures à respecter.

5. *Le polémique Schweitzer-Reitzenstein*

[111] Formulons ici une hypothèse. Le vocabulaire et les guillemets dont use Heidegger dans le passage que nous venons de citer laissent à penser qu'il y a peut-être référence à une querelle précise, en l'occurrence celle qui, entre 1911 et 1912, a vu s'opposer Schweitzer à Reitzenstein autour de l'interprétation de l'eschatologie proto-chrétienne et plus particulièrement paulinienne¹³⁰.

C'est Schweitzer qui attaque le premier dans sa *Geschichte der paulinischen Forschung* parue en 1911¹³¹. Le chapitre VII porte sur la contribution de l'histoire des religions à la recherche paulinienne. Il débute par une reconstitution des apports de l'École de Bonn en la matière, soit la *Religionsgeschichte* dans sa déclinaison philologique : Usener, Dieterich, Cumont, Rohde et Reitzenstein lui-même. Schweitzer rappelle d'abord comment le travail comparatif conduit à découvrir pléthore d'éléments issus des religions et des cultes païens (hellénico-hellénistiques,

¹³⁰ Renvoyons encore à la *Vita* de 1922, où Heidegger souligne le caractère décisif de sa rencontre avec les « recherches de l'histoire des religions moderne de Gunkel, Bousset, Wendland et Reitzenstein » d'une part et les « travaux critiques de Schweitzer » d'autre part (GA16, p. 41).

¹³¹ A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung. Von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1911.

mais pas seulement) au sein du christianisme primitif¹³². Néanmoins, ce rappel aboutit très vite à une mise en question : « Certaines analogies sont incontestables. Toutefois, on doit se demander jusqu'où elles s'étendent et dans quelle mesure les religions à mystères ont réellement influencé les conceptions et les actes culturels de l'ancienne Église et plus précisément encore de l'Église la plus ancienne »¹³³. Gunkel, Wendland, Deissmann, Clemen et Harnack y ont tous réfléchi, mais ils n'ont pas tiré la conséquence radicale de leurs propres découvertes¹³⁴. Cette conséquence radicale, Schweitzer l'introduit d'abord indirectement, en citant une étude déjà ancienne de Gustav Anrich (1894). Cette étude conclut à l'« influence tout au plus secondaire de la pensée grecque sur les conceptions aussi bien johannique que paulinienne du christianisme » et plaide en revanche pour une influence massive du « judaïsme authentique »¹³⁵.

Selon Anrich, l'influence grecque accentuée par les historiens-philologues de Bonn ne deviendrait significative qu'à partir du proto-catholicisme. Corroborée par Wobbermin dès 1896¹³⁶, cette thèse est donc reprise par Schweitzer et précisée par lui comme suit : « le paulinisme, et c'est justement là l'énigme qu'il présente pour la recherche, est une manifestation originale »¹³⁷. Dès lors qu'on accepte ce constat que de multiples analyses historiques et philologiques peuvent étayer, il appert que le « paulinisme tel que l'histoire des religions nous le présente est de part en part un produit artificiel préalablement décapé à l'acide de la théologie grecque »¹³⁸. Derrière cette charge se trouve l'idée que la RGS doit revoir ses analyses, ou plutôt les réorienter : en l'occurrence, il lui faut désertir le terrain des religions à mystères et réinvestir celui du judaïsme, où l'on trouve les « représentations élémentaires » du christianisme primitif¹³⁹. Schweitzer entend ainsi mettre un terme aux analogies douteuses et, de ce fait, replacer l'étude de Paul dans le cadre de l'histoire intrachrétienne (*innerchristlichen Geschichte*)¹⁴⁰. Cette perspective le mène d'abord à

¹³² *Ibid.*, pp. 142–170.

¹³³ *Ibid.*, p. 148.

¹³⁴ H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* [1903] ; P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* [1907] ; A. Deissmann, *Licht vom Osten* [1908] ; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* [1909] ; A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. I [1906]. Cf. A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung* [1911], p. 148.

¹³⁵ A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung* [1911], p. 148, se référant à G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1894. Schweitzer cite la thèse à l'origine de ce travail soutenue à Strasbourg en 1894 : *Grosskirche und Gnostizismus in ihrem Zusammenhang mit dem Mysterienwesen in den 3 ersten Jahrhundert*.

¹³⁶ G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, Berlin, Reimer, 1896.

¹³⁷ A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung* [1911], p. 149.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 150.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 153.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 168.

déconstruire les œuvres les plus encombrantes, dont celle de Reitzenstein fait partie. Cette dernière témoignerait d'une méthode dont le but secret ne serait ni plus ni moins que la forclusion des éléments eschatologiques en provenance du judaïsme tardif (Dn, Jésus, Ap. de Baruch et d'Esdras) au profit des religions à mystères, qui expliqueraient par magie tout ce qui ne va pas de soi dans le texte paulinien¹⁴¹. Reitzenstein est alors accusé d'une « totale négligence de l'eschatologie », c'est-à-dire de la teneur eschatologique du christianisme primitif et du paulinisme en particulier. Schweitzer ne se contente pas d'accuser, il argumente aussi. Nous lisons sur la question de l'origine de la « mystique » paulinienne : « la mystique de l'Apôtre des gentils [Paul] se fonde sur des faits historico-eschatologiques, tandis que la mystique des religions à mystères est dans son essence même anhistorique »¹⁴². La seconde opère à l'aide de mythes et d'images qui ont pour unique fonction d'illustrer les dires et les actions du myste ; la première avec des événements tels la mort et la résurrection de Jésus en lesquels elle découvre une réelle efficacité¹⁴³. Il en résulte que, « pour Paul, le "christianisme" n'est pas une nouvelle religion, mais la religion juive » pour ainsi dire actualisée¹⁴⁴.

Mises bout à bout, ces critiques débouchent sur une ultime polémique qui les résume et les englobe toutes : l'histoire des religions a malheureusement tendance à parler d'eschatologie à tort et à travers. Exemple : elle l'invoque partout où les religions à mystères parlent de mort, de jugement des morts et de vie après la mort ; le terme s'en trouve généralisé à outrance par rapport à ce qu'il désigne dans la pensée paulinienne si l'on s'en tient strictement aux Épîtres¹⁴⁵. Pour Schweitzer, « on ne devrait parler d'eschatologie que là où il est question de la fin du monde attendue de manière imminente et des événements afférents, à savoir l'espérance et l'angoisse » ; or, on ne trouve « dans la doctrine gréco-orientale aucune trace d'une eschatologie au sens du judaïsme tardif et du christianisme primitif »¹⁴⁶. Il n'est pas difficile de voir que cette critique prend la direction de l'eschatologie conséquente dont Schweitzer, à côté de J. Weiss, sera le grand promoteur. Mais sans doute est-il plus essentiel de se demander comment la teneur et la radicalité du propos ont pu séduire Heidegger qui, dans le cadre de son analyse phénoménologico-herméneutique, a lui-même travaillé à redélimiter le champ expérientiel de l'eschatologie paulinienne afin de mieux la comprendre. Le philosophe connaissait la *Geschichte der paulinischen Forschung* aussi bien que *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes* de J. Weiss. Mais, tout en reconnaissant leurs mérites, il était, pour ainsi dire, critique de la critique. Aussi pouvons-nous supposer qu'il fut attentif au droit de réponse que Reitzenstein fit valoir dans « Religionsgeschichte und Eschatologie », article paru en

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 172.

¹⁴² *Ibid.*, p. 176.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 177.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 177–178.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 178.

1912 dans la même revue que les textes de Holtzmann et Hollmann discutés plus haut¹⁴⁷.

Reitzenstein reconnaît d'emblée la justesse et la valeur de certaines critiques formulées par Schweitzer. Il prend notamment acte du constat selon lequel la « méthode *religionsgeschichtlich*, qui cherche des emprunts partout », a montré ses limites¹⁴⁸. Il juge cependant que, dans la plupart des cas, ces emprunts sont vérifiés et vérifiables à travers l'examen philologique – il rappelle d'ailleurs que Schweitzer en reconnaît sans peine la validité lorsqu'ils concernent le judaïsme ou le judéo-christianisme. Et voici alors ce qu'écrit Reitzenstein : « Lorsque Schweitzer considère l'apocalyptique et l'eschatologie comme un développement singulier du judaïsme tardif, qui laisse transparaître une forte influence babylonienne et perse, naturellement, il soumet lui aussi son objet à l'examen *religionsgeschichtlich* »¹⁴⁹.

Avouons qu'il est frappant de retrouver cet argument de l'héritage paléo-babylonien et paléo-iranien au cœur de la controverse entre Schweitzer et Reitzenstein. Plus encore que ce soit le second qui mette le premier en face de ses propres dires à ce sujet, dires qui le rattachent à l'évidence au courant dont il fait le procès. Mais ce n'est pas tout. Reitzenstein s'interroge : se peut-il que ce qui relève des archi-eschatologies babylonienne et perse ne soit remonté jusqu'à Paul qu'à travers le canal judaïque et non à travers le canal hellénique ? Une telle chose peut-elle être prouvée ? Comment soutenir que seule la *pensée* de Paul aurait été effleurée par l'hellénisme, tandis que sa *religiosité* serait demeurée intégralement juive ? A-t-on besoin d'affirmations à ce point péremptoires pour accentuer la dimension eschatologique des Épîtres pauliniennes ? Rien n'est moins sûr. Qu'est-ce qui interdit de reconnaître que les représentations des tribulations du monde et leurs appellations sont identiques chez Paul et dans les papyrus grecs magiques (*Zauberpapyri*) ? Que perd-on à soutenir l'existence d'une apocalyptique hellénico-hellénistique et à admettre qu'elle a eu un certain effet sur Paul ? De quel droit s'entête-t-on à faire passer pour de l'eschatologie juive ce qui n'en est réalité que de l'hermétisme grec¹⁵⁰ ?

Ces questions conduisent Reitzenstein à formuler l'essence de son objection en ces termes : Schweitzer « accentue unilatéralement une tonalité [*Stimmung*] et la place au-dessus du contenu représentationnel [*Vorstellungsinhalt*] »¹⁵¹. N'est-ce pas la source de la remarque heideggerienne (GA60, 111) ? Le cas échéant, la préférence de notre philosophe semble aller à Schweitzer plutôt qu'à Reitzenstein. Le premier a certes tort de judaïser l'eschatologie à outrance, mais on peut lui être reconnaissant d'accorder plus de poids à la *Stimmung* qu'au *Vorstellungsinhalt*. Lorsque Reitzenstein explique qu'il s'est « seulement demandé si Paul s'était forgé lui-même cette représentation » de l'eschatologie et « d'où aurait pu lui venir l'impulsion

¹⁴⁷R. Reitzenstein, « Religionsgeschichte und Eschatologie », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 13, 1912, pp. 1–28.

¹⁴⁸*Ibid.*, p. 2.

¹⁴⁹*Ibid.*, p. 3.

¹⁵⁰*Ibid.*, p. 4.

¹⁵¹*Ibid.*

d'une telle construction»¹⁵², il admet qu'il s'est davantage intéressé à la question de l'emprunt qu'à celle du sens de l'eschatologique. Il a privilégié une genèse externe sur une genèse interne. C'est assurément un *mauvais* point, même si l'argument par lequel il s'en justifie est pertinent :

«L'imprégnation réciproque de deux mondes spirituels me semble pouvoir être retrouvée à partir du langage même des témoins directs de la situation ; la reconstruire de manière historico-philosophique n'est pas mon but ; écrire une histoire du christianisme primitif encore moins»¹⁵³.

Reitzenstein marque cette fois un *bon* point en ce qu'il doute que l'approche de Schweitzer soit vraiment dénuée de tout présupposé philosophique. Une manière de dire que des idées modernes relevant d'une certaine philosophie de l'histoire, soit des idées absolument hétérogènes à l'eschatologie elle-même, grèvent l'analyse qu'en propose le strasbourgeois. Toutefois, suffit-il de s'abriter sous sa condition de pauvre philologue pour être absous de tout impair interprétatif ? Sans doute pas, car la fixation sur le langage engendre encore de l'historico-objectif. Reitzenstein en est conscient. La preuve en est : il ne défend qu'à moitié Dieterich contre les attaques de Schweitzer. Cependant, il maintient que la méthode consistant à retrouver au fond de chaque expression individuelle une représentation religieuse immémoriale conserve une valeur inestimable¹⁵⁴.

Une valeur pour quoi, ou pour qui ? Telle est la vraie question. Tandis que la philologie et l'histoire des religions sortent de ces analyses indéniablement renforcées, la compréhension de Paul – pour s'en tenir à cet exemple –, elle, régresse plus qu'elle ne progresse en tant que la chose même se perd inévitablement dans une mer de représentations. Il n'empêche que Reitzenstein s'inquiète de la façon dont on caricature la tâche de l'histoire des religions : «analyser le christianisme à la manière d'un chimiste qui examinerait une nouvelle source minérale fraîchement découverte : 80 % de religion juive, 5 % de religion perse ; 3 % de religion babylonienne, 2 % de religion phrygienne, 2 % de religion grecque – et le théologien n'aurait, lui, que la tâche plaisante d'apprécier si ces équations tiennent et de découvrir avec un malin plaisir 0, 15 % de plus de religion indienne»¹⁵⁵. Penser de la sorte revient à faire preuve d'une certaine mauvaise foi. C'est nier l'honnêteté intellectuelle des chercheurs concernés qui, le plus souvent, ne disent et n'écrivent que ce qu'ils ont découvert au terme d'analyses aussi patientes qu'érudites. Reitzenstein dit juste. Cependant, sa lubie pour le langage n'en demeure pas moins dangereuse. En soutenant que, «sans les possibilités déposées à même la langue religieuse de l'orient grec, Paul n'aurait jamais pu constituer la mystique»¹⁵⁶ et l'eschatologie qu'on lui connaît, il crée un rapport de dépendance qui, quelle que soit l'importance qu'on lui accorde, ne peut qu'occulter ce qui a été concrètement vécu par l'Apôtre en *prima*

¹⁵² *Ibid.*, p. 5.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 6.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 14–15.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 17.

intentio. Ce vécu originel devrait avoir l'absolue priorité car, en tant qu'il se déploie dans la conscience intime du temps, il est nécessairement premier. En clair, il conditionne tout le reste, en particulier le langage, qui ne fait que l'exprimer avant de se découvrir la synthèse de différentes représentations.

Reitzenstein touche cela du doigt lorsqu'il explique qu'une « personnalité religieuse n'emprunte pas à proprement parler, elle crée toujours individuellement, et une représentation religieuse qui domine le monde doit en dernière instance être absolument neuve. Mais je ne peux en déduire qu'une personnalité religieuse puisse, dans son langage, dans ses représentations et dans ses usages, demeurer indifférente au monde environnant [...] Comme n'importe quelle *Geistesgeschichte*, la *Religionsgeschichte* doit partir de la personnalité et lui donner une double explication : par elle-même et par le monde environnant »¹⁵⁷. Certes, mais nous entrevoyons l'incroyable naïveté qui fait l'objet de la critique heideggérienne. Dire tout cela et, dans le même temps, continuer de raisonner en termes de représentations par fidélité à une philologie, qui refuse de séparer la parole du concept...

En définitive, l'eschatologie conséquente de Schweitzer l'emporte sur l'esprit philologique de Reitzenstein. Néanmoins, ce dernier voit bien le point faible de Schweitzer : paradoxalement, l'accentuation excessive de l'eschatologie paulinienne débouche sur son *objectivation*. Il y aurait une « logique de Paul », une « logique du paulinisme », une logique objective qui contredirait la logique « subjective » des représentations¹⁵⁸. Schweitzer veut tellement se protéger du reproche courant d'après lequel le travail *religionsgeschichtlich* dévaloriserait la personnalité et conduirait inévitablement à la contestation de l'existence historique de Jésus qu'il en vient à verrouiller ses analyses au moyen de procédés impropres, déterminés souterrainement par la philosophie de l'histoire ou la science historique. Ces procédés finissent par figer la personnalité de Paul et, du même coup, l'interprétation qu'il est possible d'en faire¹⁵⁹. S'abritant derrière l'immunité philologique, Reitzenstein reconnaît volontiers que son interprétation de Paul est subjective et partielle. C'est ainsi qu'il conclut sur la note suivante :

« Si elle veut vraiment opérer philologiquement, l'histoire des religions ne doit pas rabaisser la personnalité, car son but le plus noble est justement la saisie de la personnalité. Ce qui dans son travail est vérifiable ne se réfère toutefois qu'à la forme extérieure, à l'historique [*das Geschichtliche*], aussi bien dans la religion. En voulant mettre une aide et du matériel neuf à disposition de la théologie, elle s'est déjà bien souvent trompée et continuera à se tromper jusqu'à ce que de solides méthodes voient le jour »¹⁶⁰.

Grandeur et misère de la *Religionsgeschichte*, qui se fixe le but le plus noble et se trompe pourtant en toute bonne foi. Et s'il suffisait de ramener l'historique de la forme extérieure à la forme intérieure ? Et si la phénoménologie herméneutique permettait en définitive de raffermir enfin la *Religionsgeschichte*, voire d'en constituer l'expression la plus aboutie ? Quoi qu'il en soit, Heidegger renvoie Schweitzer

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁵⁸ A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung* [1911], p. 173, p. 176, p. 178.

¹⁵⁹ R. Reitzenstein, « Religionsgeschichte und Eschatologie » [1912], p. 27.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 28.

et Reitzenstein dos à dos. Ce ne sera ni l'objectivation de l'eschatologie, ni la philologisation des représentations eschatologiques. Il faudra revenir à l'expérience proto-chrétienne de la vie facticielle, à la manière dont elle accomplit concrètement l'eschatologie ainsi qu'à la manière dont l'eschatologie s'accomplit concrètement en elle. Tout cela en prenant garde de montrer ce que cela engage pour la compréhension du christianisme primitif lui-même, et non pour le développement scientifique de l'histoire, de la culture, de la théologie, de la philologie, etc.

6. La preuve par l'Écriture ou le retour à l'eschatologie en 2 Th

^[111] Heidegger s'y attèle en revenant *ex abrupto* sur l'*Erharren*, qui illustre comment Paul fait l'expérience de l'eschatologique. Cet «endurer» n'est en rien un «attendre» conforme à la représentation, mais bien plutôt un *δουλεύειν θεῷ*» (GA60, 112). Tentons de comprendre. Qu'est-ce exactement qui fait du vécu de Paul une réelle épreuve? Non qu'il attende ce que les eschatologies antérieures ont prophétisé, mais que son attente se confonde avec le service de Dieu. L'Apôtre est désorienté, mais il n'est pas noyé dans les fantasmes. Il fait un effort constant pour diriger son attention vers Dieu et lui rendre en toute conscience le service qu'il lui doit malgré les difficultés rencontrées. La formule *δουλεύειν θεῷ* renvoie à 1 Th 1, 9: «Car chacun raconte, en parlant de nous, comment vous vous êtes tournés vers Dieu en vous détournant des idoles, pour servir le Dieu <*δουλεύειν θεῷ*> vivant <*ζῶντι*> et véritable <*ἀληθινῷ*>». Servir Dieu, c'est se tourner (*ἐπιστρέφατε*) vers lui; c'est également se dé-tourner des idoles (*ἀπὸ τῶν εἰδώλων*) ou, selon Ga 4, 9, ne pas retourner (*ἐπιστρέφετε*) vers les faibles et pauvres éléments (*στοιχεῖα*)¹⁶¹. Traduisons: servir Dieu consiste aussi bien à se défaire des simples représentations héritées en vue d'effectuer quelque chose de concret devant Dieu. Paul ne joue pas avec les idées eschatologiques qui préexistent au christianisme. Elles sont là, elles jouent dans son discours mais n'en constituent en réalité que les vêtements. L'Apôtre ne se rend même plus compte qu'il les porte.

Pour illustrer son raisonnement, Heidegger renvoie au schéma qu'il a dessiné au tableau quelques séances auparavant (§ 25). Le «se tourner» ou se «diriger vers» (*ἐπιστρέφειν*) s'y montre à l'origine de deux postures clairement parallèles: le «servir» (*δουλεύειν*) et l'«attendre» (*ἀναμένειν*). L'attendre est un servir, le servir est un attendre. Toutefois, l'un comme l'autre ne font sens qu'en relation à l'*œuvre* de la foi, au *travail* de l'amour et à la *patience* de l'espérance qu'ils rendent possibles pour autant qu'ils sont vécus devant Dieu. Ἔργον, κόπος et ὑπομονή: telles sont les trois directions de sens solidaires qui témoignent de l'omniprésence de l'endurer comme de sa priorité eschatologique. Lire l'eschatologie paulinienne sous le signe de l'attendre dans l'endurance (*Erharren*) inaugure une petite révolution dans le champ exégétique. Rien ne justifie plus de se perdre dans l'histoire des reli-

¹⁶¹ Voir encore Rm 7, 6: «servir sous le régime nouveau de l'Esprit <*δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνευματος*> et non plus sous le régime périmé de la lettre <*οὐ παλαιότητι γραμματος*>».

gions plus ou moins anciennes, ni d'en passer systématiquement par l'histoire de la réception. Exit le besoin de relativiser constamment l'eschatologie paulinienne, de la représenter pour représenter ce qu'elle représente. Il suffit de la décrire selon le principe de ce qui est effectué et enduré en et par celui qui proclame. « Vue sous cet angle, la deuxième Épître aux Thessaloniens est facile à comprendre, en dépit de quelques difficultés » (GA60, 112). Lesquelles exactement ?

« Par rapport à la première Épître, la situation a changé en ceci que : la parole "Le Jour du Seigneur vient comme un voleur dans la nuit" [1 Th 5, 2] est comprise correctement par certains, incorrectement par d'autres. Ces derniers laissent tomber le travail, restent les bras croisés et bavardent, car ils attendent le Jour chaque jour. Ceux qui l'ont comprise, au contraire, sont désespérés, car la détresse s'accroît et chacun se tient seul devant Dieu » (GA60, 112).

Heidegger ne revient sur la scission créée au sein de la communauté à la réception de 2 Th que pour préciser qu'elle indique un approfondissement de la tonalité eschatologique instituée en 1 Th. Tandis que le temps passe et que le Jour approche, il y a ceux qui demeurent fidèles à la parole donnée, comprenant que l'indétermination de 1 Th n'est pas levée mais renforcée à travers les multiples signes qui précèdent la parousie et l'annoncent *in fine*. Puis il y a ceux qui n'ont peut-être jamais vraiment cru, ou qui ont mal cru, décrétant que les éléments relatifs au *Wann* de la parousie les dispensaient de prendre en compte son *Wie* et ce qu'il impose de subir. Il résulte de cela que la différence entre 1 et 2 Th ne s'apparente pas à une rupture mais à une *progression* du discours eschatologique issue d'une modification de l'expérience paulinienne dans le sens d'une aggravation de la détresse. Souffrir plus, c'est mieux imiter le Christ médiateur entre notre être et Dieu. Ainsi, aux angoissés de la première heure et de l'heure suivante, qui le seront encore à la dernière heure, Paul ne répond certes pas qu'ils peuvent se tranquilliser – il n'est pas en son pouvoir de les apaiser, c'est même le contraire de ce qui doit être fait –, mais qu'ils doivent tenir car la « détresse est ἔνδειγμα de la vocation » (GA60, 112). Nous avons là une claire référence à 2 Th 1, 4–5 : « les persécutions <διωγμοῖς> et les épreuves <θλίψειςιν> que vous endurez <ἀνέχεσθε> sont le signe ou la preuve <ἔνδειγμα> du juste jugement de Dieu ».

L'entente de cette parole requiert en outre la connaissance de Ph 1, 28–29, où les persécutions et les épreuves – les tribulations – sont « l'indice de la perte » (ἔνδειξις ἀπωλείας) pour les adversaires, mais l'indice du « salut » (σωτηρίας) pour les croyants. Qu'une même épreuve puisse signifier de deux manières si radicalement opposées ne doit pas surprendre : « cela vient de Dieu » (καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ). Le temps précédant l'instauration du Royaume ne connaît qu'un seul monde ; c'est à la façon dont chacun s'y accomplit qu'on reconnaît le croyant du non-croyant ou du mauvais croyant. Ceux qui « tiennent dans un même esprit » et « luttent ensemble d'un même cœur selon la foi de l'Évangile » suivent le droit chemin ; les autres, pour reprendre l'expression heideggérienne, seront « durement rejetés » (*scharf zurückgewiesen*) (GA60, 112). Paul ne juge pas à la place du Christ-Dieu, mais le savoir intime de la proclamation qu'il possède lui procure une intelligence plus claire de l'amphibologie du vécu de la détresse. Il conçoit mieux que tout autre que « l'événement [*Ereignis*] de la parousie est, dans son sens d'advenir [*Geschehenssinn*],

dirigé vers les hommes, lesquels se laissent distinguer entre appelés et rejetés» (GA60, 112).

Cela revient à dire que l'événement de la parousie ne possède pas de sens objectif. Aucun axiome ni aucune caractéristique, fussent-ils empruntés au vocabulaire de la religiosité, ne sauraient le définir comme il est possible de définir une chose. Un événement n'est pas une chose. Il ne se mesure pas mais s'apprécie à l'aune de ce qu'il effectue en celui qu'il affecte. Tout cela ne signifie pas à l'inverse que le sens de l'événement de la parousie serait purement subjectif, comme si chacun pouvait décider de ce qu'il est et même faire (ou défaire) son propre sort arbitrairement. Comprenons plutôt que ce sens se constitue dans la *réponse* à l'*appel* que l'individu *décide* de formuler en toute conscience. Heidegger cite 2 Th 2, 10 (GA60, 112). Qui a accueilli l'amour de la vérité? Qui s'y est refusé? Les rejetés (*ἀπολλόμενοι*) ne sont rejetés que parce qu'ils ont d'abord rejeté. Conséquence de ce rejet initial: le «seigneur de ce monde, c'est-à-dire Satan», est parvenu à les rendre «aveugles au sens» (GA60, 112). Les *ἀπολλόμενοι* écopent d'une double peine: ils sont privés de la faculté de discerner comme de celle d'être affecté. «Ils ne peuvent plus *δοκιμάζειν*», verbe que Heidegger traduit par *prüfen*, dans lequel nous entendons résonner les deux sens qu'ils recouvrent le plus souvent chez l'Apôtre Paul: *apprécier*, 1 Th 5, 1, et *éprouver*, 1 Th 2, 4 (GA60, 112).

§ 29. LA SUITE DES ÉVÉNEMENTS COMME INCITATION À L'ULTIME DÉCISION

1. De la «genèse du dogme»

^[112] Le dernier paragraphe du chapitre va approfondir l'analyse de la proclamation de l'Antichrist mais, avant cela, Heidegger ouvre une brève parenthèse à propos du mode d'expression de Paul: «Il est frappant de voir comment *Paul communique de façon si peu théorique-dogmatique*, y compris dans l'Épître aux Romains» (GA60, 112). Ce n'est pas la première fois que le philosophe réduit la portée théorético-dogmatique du discours paulinien au strict minimum. Il a déjà montré à maintes reprises que l'Apôtre ne calcule ni n'impose ce qu'il dit comme une vérité détachée de tout contexte et qu'il ne se voit pas du tout comme une banale estafette. Il y a cependant une nouveauté. Celle-ci est que l'argument ne concerne plus seulement 1 Th mais également Rm. Pourquoi donc? Et pourquoi Rm plutôt que, disons, 1 ou 2 Co? Invoquer Rm permet de faire d'une pierre deux coups. De l'avis général, Rm est l'Épître la plus dogmatique de toutes. Qui parvient à montrer que ce jugement tient aux présupposés théologico-religieux de l'exégèse démontre du même coup que le contre-jugement vaut pour l'ensemble du *corpus paulinum*.

Il va de soi que Baur est encore visé. Celui-ci s'émerveille en effet de la force que l'Apôtre met, en Rm, à «élaborer le principe chrétien» (*christliches Princip*) dans

lequel il évolue depuis sa conversion¹⁶². Il jubile devant le « complexe d'idées » dont cette Épître fait état et loue sa fonction « systématisante » et « englobante » qui lui confère une place à part dans le corpus¹⁶³. Certes, pour lui, ces éléments sont la conséquence externe d'une riche vie spirituelle interne¹⁶⁴. Cependant, l'extériorisation de cette vie sous la guise d'un système est affublée d'une *nécessité* qui détruit son noyau même. Cherchant à se démarquer des approches traditionnelles de Rm, le théologien-exégète projette une analyse *historique* – historico-critique – de l'origine et du dessein de l'Épître. C'est alors une passionnante remontée aux conditions de rédaction qui s'offre aux lecteurs. Baur invite à imaginer Paul écrivant, probablement depuis Corinthe, entre 55 et 57, à une communauté qu'il ne connaît pas et qui ne le connaît pas. Toutefois, la question directrice de cette reconstitution est moins celle de savoir comment Paul vit et ce qu'il vit lorsqu'il rédige Rm, que celle de savoir ce qui a bien pu l'amener à écrire un tel *Compendium* dogmatique. L'idée selon laquelle Rm est, plus qu'une feuille de route théologique, le manifeste d'une systématique aboutie, n'est jamais remise en question. En apparence, l'Épître recèle autant d'*articles* que de *témoignages* de foi. Mais le partage n'est pas si simple. La puissance intellectuelle de Rm repose sur une puissance expérientielle. La situation peut être envisagée de deux façons (GA60, 112). *Comme une somme de données objectives s'articulant selon une causalité historico-naturelle* : c'est parce que Paul entend rallier à sa cause une communauté-clé dans son plan d'évangélisation qu'il déploie un système aussi complexe que complet. *Comme la retranscription d'une expérience vive motivée dans une grâce historico-sainte* : Paul adapte sa compréhension intime du christianisme sans la trahir, en sorte que son pragmatisme n'est pas opportuniste mais opportun. L'approche la plus féconde se révèle d'elle-même. Peut-on réduire Rm à une série de principes détachés de l'existant qui les proclame ? D'ailleurs, que gagne-t-on à le faire ?

Cet exemple témoigne du paradoxe de la méthode historico-critique, qui peut affirmer simultanément¹⁶⁵ : a) que l'approche traditionnelle de Rm par le biais de la systématique est surannée ; b) que Rm est rédigée « sous la pression des circonstances » ; c) qu'elle n'est cependant pas effet du vécu apostolique mais ultime tentative d'une présentation formelle du point de vue paulinien face aux différents systèmes de l'époque. Le « contenu dogmatique de l'Épître » devient ainsi l'élément « premier » (*das Erste*) et « originel » (*das Ursprüngliche*) à l'aune duquel l'ensemble de Rm doit être lu¹⁶⁶. Convenons que c'est là une curieuse façon de couper ses propres ailes. Heidegger ne fut d'ailleurs pas le premier à s'en étonner. Zahn déplore que l'étude des « circonstances » projetée par Baur soit d'emblée compromise par l'idée que Paul écrit Rm comme un philosophe rédige un précis de sa pensée¹⁶⁷.

¹⁶²F. C. Baur, *Paulus* [1866–1867], p. 343.

¹⁶³*Ibid.*

¹⁶⁴*Ibid.*

¹⁶⁵*Ibid.*, p. 349 sq., p. 380.

¹⁶⁶*Ibid.*, p. 350.

¹⁶⁷T. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig, Deichert, 1910, pp. 6–7.

Mais lui-même enferme la question des circonstances entre des bornes objectives¹⁶⁸.

Ce jugement peut paraître sévère lorsqu'on sait que son commentaire fut un outil privilégié de Barth dans la préparation du premier *Römerbrief*¹⁶⁹. Ne négligeons pas cependant que Barth a tenté – et réussi – quelque chose de radicalement nouveau. Estimant que Rm «attend» encore celui capable de la faire parler authentiquement¹⁷⁰, le théologien suisse marque *de facto* son désaccord avec ses propres sources, Godet entre autres, d'après lequel Rm est «avec certitude le catéchisme dogmatique et moral de l'Apôtre»¹⁷¹. Lire Rm «sous la grâce et dans la paix»¹⁷² de Dieu : telle est aux yeux de Barth la disposition garantissant l'accès au sens originel de l'Épître. La proclamation est l'alpha et l'oméga du contenu de Rm : seule la dimension kérygmatique de sa dogmatique importe, car elle seule est digne de foi. Aussi Barth est-il le premier à proposer une interprétation non-dogmatique des passages dogmatiques de Rm. En résumé, nombreux sont les éléments qui laissent à penser que Heidegger joue Barth contre Baur. Pour s'en convaincre, il suffit de prendre la glose barthienne de Rm 1, 8 : Paul dit quelque chose de «personnel» (*persönliches*) engageant l'être même de ses interlocuteurs : «vous êtes appelés» ; dans Rm, dit-il, il en va de l'«existence» (*Dasein*) même des chrétiens romains, et non de leur particularités ou d'un hypothétique besoin de principes¹⁷³.

Heidegger considère Barth comme un pionnier, cela ne fait aucun doute. Il n'est pas non plus sans savoir que sa rupture avec Baur et la théologie historico-critique de la première heure est préparée par les lectures psychologiques de l'histoire des religions contre lesquelles le pasteur suisse s'élèvera également. Jülicher, par exemple, pointe déjà le caractère personnel de Rm. L'Épître ne peut revendiquer un message intemporel et universel que dans la mesure où elle s'ancre dans le présent apostolique¹⁷⁴. Jülicher s'inscrit néanmoins dans une tradition existante. En effet, il n'est pas le premier à puiser librement dans l'interminable réserve doctrinale que constitue Rm tout en localisant l'épicentre du discours dans l'expérience intime de l'Apôtre.

Où naît cette tradition ? Certainement pas chez Augustin si l'on en croit Heidegger (GA60, 281). Dès avant la controverse pélagienne, dans l'*Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*, l'Évêque d'Hippone voit Rm comme un

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 614 et *passim*.

¹⁶⁹ Cf. la préface (non-paginée) à l'édition de 1919 de *Der Römerbrief*, où sont nommés, dans l'ordre : les commentaires de Calvin (1539), le *Gnomon* de Bengel (1742), les *Betrachtungen über das N.T.* de Rieger (1828), les commentaires et les explications de Godet (1881), Beck (1886), Schlatter (1887), Lietzmann (1906), Zahn (1910), l'étude de Kutter sur la «Justification, Rm 1–8» (1905), *Apostelzeit* de Zündel (1886) et *Geschichte der paulinischen Forschung* de Schweitzer (1911).

¹⁷⁰ Cf. la dernière phrase de la préface (non-paginée) à l'édition de 1919 de *Der Römerbrief*.

¹⁷¹ Cité par T. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer* [1910], p. 6.

¹⁷² K. Barth, *Der Römerbrief* [1919], p. 3.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 4.

¹⁷⁴ A. Jülicher, «Der Brief an die Römer» [1907], pp. 1–2.

traité comblant un vide en matière de dogmatique. L'Épître deviendra d'ailleurs le creuset de l'ensemble de ses réflexions concernant le péché, la grâce, la prédestination, l'Esprit-Saint, etc. Ce n'est donc pas à Augustin mais à Luther qu'il revient d'inaugurer une authentique saisie de Rm, en particulier dans ses « premiers travaux », autrement dit sa *Vorlesung über den Römerbrief* de 1515/1516 (GA60, 281). Lorsque Heidegger soutient qu'il y découvre une « nouvelle compréhension du christianisme primitif », il fait référence à la façon dont Luther *lit dans Paul* et non pas seulement Paul, en sorte que Rm devient réellement vivante (GA60, 281). Le cadre inauguré par Luther nous semble être celui que ressuscitent à leur manière certains exégètes apparentés à la RGS. Ceux-ci s'efforcent de déconstruire la position dogmatique de Baur à propos du soi-disant primat de la dogmatique dans Rm. Pour le vérifier, il faut éclairer le motif de la parenthèse ouverte en ce début de § 29. En tant que parenthèse justement, la mention de Rm est nécessairement liée à 2 Th. Or, ce lien est justement établi par plus d'une exégèse *religionsgeschichtlich*. Nous ne prendrons que deux exemples.

1) Comparant 2 Th 2, 12 et Rm 1, 18 et 2, 8, Dobschütz note un parallèle. Ici et là, la vérité est opposée à l'injustice. D'après lui, cette liaison suffit à montrer comment, *en 2 Th comme en Rm*, la pensée de Paul est « adogmatique » (*undogmatisch*)¹⁷⁵. Si tel n'était pas le cas, la vérité s'opposerait à la fausseté, à l'invalidité – qui est elle-même autre chose que le « mensonge » dont il est question en 2 Th 2, 11¹⁷⁶.

2) Bornemann rappelle quant à lui que 2 Th 2, 1–2 a souvent été considéré comme la partie « dogmatique » de l'Épître, pour la simple et bonne raison qu'on a voulu y voir une somme d'énoncés pouvant servir à la constitution d'une doctrine eschatologique, entendue au sens d'une partie de la systématique chrétienne¹⁷⁷. Et l'exégète d'expliquer que c'est là une tendance fâcheuse et même « trompeuse » en ce qu'elle donne l'impression que l'Apôtre aurait présenté l'Évangile comme une doctrine et sa prédication comme un enseignement quasi-théorique, comme ce sera le cas dans les théologies catholiques ou protestantes ultérieures¹⁷⁸. Qu'on se réfère à 2 Th 2 ou Rm, il est impropre d'approcher Paul avec de telles représentations¹⁷⁹. Pour Bornemann, l'apparence dogmatique cache toujours un noyau « éthique »¹⁸⁰. Ce n'est pas l'avis de Heidegger, qui se range toutefois derrière son

¹⁷⁵ E. v. Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe* [1909], p. 291 n.

¹⁷⁶ Dobschütz s'inscrit en faux contre la fameuse étude d'Alfred Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, Deichert, 1903, p. 111. Seeberg entend reconstituer autour de 1 Co 15 un Ur-crédô, une formule originelle qui aurait concentré l'essentiel de la foi chrétienne et aurait servi de carte de visite à l'ensemble des missionnaires. Ce projet n'est pas sans intérêt, car il permet de se confronter aux différents « types culturels » et, par là, aux différentes sortes de genre littéraire. Il présente toutefois le danger de déclarer inauthentique tout passage du NT qui ne ferait pas allusion à l'un ou l'autre aspect de l'Ur-crédô en question. Dans ce contexte, le problème est que les propos de Paul devaient automatiquement être reconduits à une parole christique pour qu'on les prit au sérieux. Comme si l'Apôtre n'avait rien vécu ni exprimé qui vint de lui-même.

¹⁷⁷ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 349.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*

ainé pour affirmer qu'une lecture attentive verra toujours les « ambiances » (*Stimmungen*) et les « ressentis » (*Empfindungen*) personnels pousser derrière le « contenu doctrinal » (*Lehrgehalt*) objectif apparent¹⁸¹.

Aussi le philosophe déclare-t-il relativement à 2 Th que la « situation n'est pas de celles qui mettent en avant une preuve théorétique. Il est impossible que le dogme, conçu comme contenu doctrinal détaché dans le cadre d'une accentuation objective-épistémologique, ait pu être le moteur de la religiosité chrétienne. C'est plutôt l'inverse : la genèse du dogme n'est compréhensible qu'à partir de l'accomplissement de l'expérience chrétienne de la vie » (GA60, 112). Postuler une expérience vivante à l'origine de tout dogme ne choque pas la raison. À la limite, Heidegger est cette fois plus proche de Baur, dont le travail critique vise une « prise de conscience de la foi au travers de l'expression historique de sa vérité au sein du dogme »¹⁸², que des *Aufklärer*, qui œuvrent pour une rectification ou une destruction pure et simple des dogmes. Certes, le philosophe ne lit pas dans le dogme une « vérité absolue »¹⁸³ mais seulement la vérité de l'expérience au sens de son évidence. En bon protestant, il n'en accorde pas moins à Baur que le dogme recouvre la foi et que tout ce qui été *dogmatisé* a d'abord été *confessé*¹⁸⁴. Et ce qui vaut pour 2 Th vaut pour Rm :

« Le soi-disant contenu doctrinal dogmatique de l'Épître aux Romains n'est lui aussi compréhensible qu'à partir de l'accomplissement dans lequel se tient Paul, et dans lequel il écrit aux Romains. Sa démarche argumentative n'est nulle part une connexion justificative purement théorétique, elle est plutôt, et ce dès le début, une connexion originelle de devenir d'un genre qui peut aussi, en dernière instance, constituer une preuve » (GA60, 112–113).

Le problème de Rm, c'est qu'en dépit du fait qu'elle témoigne à merveille de ce qui fait la spécificité du christianisme vis-à-vis des autres religions, elle est en même temps moins généreuse que les autres dans la description de la situation proprement paulinienne¹⁸⁵. Il faut donc lire entre les lignes. La longueur de l'Épître, la diversité des principes traités et la manière apparemment sèche dont ils le sont : cela n'étouffe ni n'éteint entièrement l'affect à l'origine de sa rédaction. Celui-ci ressort à des moments-clés et, d'ailleurs, il est présupposé partout. Sa présence est une absolue nécessité car, Jülicher l'a bien dit, il est tout bonnement impossible de décrire la voie qui conduit à la justice et à la vie dans un pur style catéchétique¹⁸⁶. Ce que Paul accomplit en Rm, c'est avant tout une demande. L'Apôtre veut continuer à proclamer et entend bien le faire à Rome avant de rejoindre l'Espagne (Rm 1, 1–7 et 15, 14–29). Toute l'Épître doit donc être lue à la lumière des versets suivants :

« Car Dieu m'en est témoin, lui à qui je rends un culte en mon esprit en annonçant l'Évangile de son fils : je fais sans relâche mention de vous, demandant continuellement dans mes

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² C. Senft, « F. C. Baur : apport méthodologique... », in F. Bovon & G. Rouiller (éds.), *Exegesis*, p. 61.

¹⁸³ F. C. Baur, *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, Bd. I, 1. Abt. *Das Dogma der alter Kirche*, Hg. v. F. F. Baur, Leipzig, Fues, 1865, p. 13.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 21–22.

¹⁸⁵ A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament* [1901], p. 80.

¹⁸⁶ *Ibid.*

prières d'avoir enfin, par sa volonté, l'occasion de me rendre chez vous. J'ai en effet un vif désir de vous voir, afin de vous communiquer quelque don spirituel pour que vous en soyez affermis, ou plutôt pour être réconforté avec vous et chez vous par la foi qui nous est commune à vous et à moi » (Rm 1, 9–12).

Plus d'une fois les théologiens se sont étonnés de l'antagonisme entre cette annonce et le contenu doctrinal de l'Épître. Si le motif de Rm réside bien dans le passage cité, pourquoi déployer autant de principes ? Réponse traditionnelle : « l'Apôtre joint sa carte de visite théologique à la recommandation qu'il envoie à Rome de son apostolat. Inconnu des chrétiens de Rome en tant que missionnaire et théologien, Paul entend leur faire connaître son Évangile et l'Évangile pour lequel il demande leur soutien »¹⁸⁷. Il n'est pas rare qu'on précise que Paul se serait adapté à ses interlocuteurs, notamment à ceux familiers de l'AT et de ses interprétations allégoriques et juridiques. D'après Baur, l'Apôtre aurait voulu combattre un judéo-christianisme hostile à ses positions. En disant cela, on focalise sur la stratégie d'un grand homme instrumentalisé par l'Histoire. Les motifs profonds de la rédaction, qui reviennent d'ailleurs de manière récurrente dans la correspondance apostolique, sont gommés au profit du travail de Paul pour le compte de l'Esprit. Cette manœuvre est pour le moins forcée. L'expérience de l'Apôtre ne suffit-elle pas à justifier l'écriture de Rm ? N'est-ce pas assez de vouloir satisfaire ce « vif désir » d'annoncer l'Évangile (Rm 1, 9–15) ? Heidegger déplore ici qu'on néglige le fait de l'autosuffisance de l'expérience paulinienne de la vie facticielle ; ou, si on la lui reconnaît, on doute de sa signification intrinsèque. Cette expérience se remplit elle-même, se donne à elle-même sa propre forme, parle son propre langage, signifie elle-même et en elle-même : Heidegger y a assez insisté (GA58, 30–31, 41–43). En d'autres termes, sur le plan expérientiel, Paul n'a rien à prouver. Ou alors : il s'agit pour lui d'éprouver avant de prouver, de faire la preuve par l'épreuve.

Pour notre penseur, Rm n'est donc pas différente de 1 et 2 Th : le vécu de l'Apôtre irradie à travers l'écriture. Plus encore, tout ce que recèle la correspondance paulinienne se laisse ramener à l'antagonisme de nature expérientielle que le philosophe pointe de manière récurrente depuis le début de son explication des deux Épîtres aux Thessaloniens. Nous faisons allusion à la domination de la « mise en opposition de [deux] comportements fondamentaux de la vie pratique : σωζόμενοι et ἀπολλύμενοι » (GA60, 113). Nous savons que le terme ἀπολλύμενοι apparaît en 2 Th 2, 10, tandis que σωζόμενοι en est absent. Il n'en est pas moins insinué par 2 Th 2, 13 : « car Dieu vous a choisis dès le commencement, pour être sauvés par l'Esprit qui sanctifie et par la foi en la vérité ». Cela dit, en invoquant cette paire d'opposés, Heidegger entend montrer que ce qu'il dit va au-delà de 2 Th.

Ainsi, de la même manière que Rm a été rapprochée de 1 et 2 Th, c'est maintenant au tour de 1 et 2 Co d'être incluses dans le périmètre de l'analyse heideggérienne (GA60, 113). Elles aussi mettent en scène cette confrontation si cruciale entre σωζόμενοι et ἀπολλύμενοι. Certes, le philosophe ne les cite pas ouvertement. Mais on sait pourtant que ce sont les seuls textes pauliniens où les deux termes employés

¹⁸⁷ F. Vouga, « L'Épître aux Romains », in D. Marguerat (éd.), *Introduction au Nouveau Testament*, p. 189.

apparaissent de conserve : 1 Co 1, 18 ; 2 Co 2, 15. Heidegger insiste ici à nouveau sur un point particulier, à savoir qu'il est significatif qu'en parlant des ἀπολλόμενοι en 2 Th 2, 10 ou ailleurs, Paul emploie un « *participium praesentis* au lieu d'un *participium perfecti* » (GA60, 113). Les ἀπολλόμενοι ne sont pas déjà perdus ou rejetés mais *en train de se perdre* : « l'accomplissement est encore en cours » (GA60, 113). Traduction : d'ici à la parousie, tout est encore *possible*. Et il ajoute : « Il en va d'un accepter, qui est un ultime se-décider » (GA60, 113). Paul, lui-même en train de faire l'expérience de ce qu'il écrit, décrit un état de *devenir* et non un état de fait. Il reste encore un peu du temps pour vivre et (se) comprendre.

2. Le savoir contre l'illusion

^[113] Poursuivant l'examen de 2 Th 2, 10, Heidegger reprend maintenant la réflexion où il l'avait suspendue à la fin du § 27. Il se penche à nouveau sur la déclinaison du οὐκ δέχεσθαι dans le verset concerné : « ils n'ont pas *accueilli* l'amour de la vérité qui les aurait sauvés » (GA60, 113). Nous avons déjà dit pourquoi le οὐκ ne devait être entendu ni comme *non privativum*, ni comme *non negativum*. Nous avons également vu comment le οὐκ donnait du sens au δέχεσθαι : savoir ce qu'implique d'accueillir la proclamation implique de savoir ce qu'implique de ne pas l'accueillir. Heidegger spécifie sa pensée en affirmant ici que le οὐκ δέχεσθαι n'est pas seulement la condition *sine qua non* de la positivité du δέχεσθαι, mais qu'il a lui-même une « signification positive en ce qu'il met en incapacité de discerner » (GA60, 113). Nous retrouvons à cet endroit la même logique qu'auparavant. L'accomplissement auquel réfère le οὐκ δέχεσθαι rend visible, compréhensible, discernable l'accomplissement auquel renvoie le δέχεσθαι. En montrant au grand jour ce qu'il faut éviter, le οὐκ δέχεσθαι manifeste *sub contrario* ce qu'il faut poursuivre et affronter. *Ce qu'il ne faut pas faire* indique *comment* faire ce qu'il y a à faire. Si le οὐκ δέχεσθαι est extrêmement dommageable pour les ἀπολλόμενοι et menace de les faire chuter encore plus bas, il se révèle donc hautement profitable aux σωζόμενοι.

Grâce au οὐκ δέχεσθαι, l'équivoque est dissipée et le δέχεσθαι apparaît en toute lumière. En lui « se fondent l'εἰδέναι et le δοκιμάζειν » à partir desquels l'individu peut prétendre accéder à une pleine conscience de lui-même en tant qu'ils assurent la possibilité de faire l'expérience et de comprendre de la foi (GA60, 113). L'εἰδέναι signifie précisément *savoir* au sens de *comprendre* intérieurement les événements qui nourrissent la vie religieuse. Voyez 1 Co 2, 2 ; Ep 1, 18 ; Col 2, 1 ; 4, 6 et, *last but not least*, 1 Th 5, 12. Celui qui reçoit, accueille et accepte la proclamation se voit ouvrir les portes de la compréhension du monde chrétien de la vie religieuse et des événements qui le structurent, c'est-à-dire aussi de ce qu'il vit là où il le vit et qui l'inquiète au plus haut point.

C'est l'εἰδέναι de 1 Th 5, 12 qui forme la charnière avec le δοκιμάζειν. Le sens des événements n'est pas donné une fois pour toutes mais doit être constamment réactualisé. Il s'ensuit que le croyant ne peut se contenter de le recevoir. Il doit faire un effort particulier afin de toujours *l'avoir* à nouveaux frais. Il est exigé de lui qu'il

se le réapproprie sans cesse en fonction de l'évolution de la situation. Pour ce faire, il lui faut doubler l'empathie première d'une certaine conscience critique qui, loin de fragiliser le sens reçu et pré-compris, ne fait que l'enrichir. Il lui incombe de faire quelque chose du sens donné, de magnifier la compréhension primordiale dans l'acte d'interprétation, de démontrer qu'il est acteur de son existence religieuse, qu'il participe de la production de son sens et qu'il la vit donc *en pleine conscience*. Il est évident que le δοκιμάζειν n'a rien d'une opération intellectuelle.

Certes, le terme est parfois associé à l'intelligence. Pourtant, lorsque c'est le cas, l'intelligence en question est *intempesive* (μη συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι) car « renouvelée » (ἀνακαινώσει) par la foi (Rm 12, 2). Elle est « vraie connaissance » (ἐπιγνώσει) et « perception » (αἰσθήσει) permettant de devenir « pur et irréprochable pour le jour du Christ » (Ph 1, 9). Cette tonalité eschatologique est présente ailleurs, comme en Ep 5, 10 : est à « discerner » ce qui plait au Seigneur en vue de la parousie. Chez Paul, le δοκιμάζειν est toujours un « discerner l'essentiel » (Rm 2, 18). Pour faire la preuve de son caractère non-théorétique et démontrer comment il pointe vers une *appropriation vécue personnelle et critique* du sens reçu et pré-compris, nous pouvons citer 2 Co 13, 5 : « Faites vous-mêmes votre propre critique, voyez si vous êtes dans la foi, éprouvez-vous <δοκιμάζετε>; ou bien ne reconnaissez-vous pas que Jésus est en vous ? ». L'action de δοκιμάζειν est presque toujours associée – sinon identifiée – à une *épreuve*. Ainsi en 1 Co 3, 13b et 1 Co 11, 28 et surtout en 1 Th 2, 4 : « Mais Dieu nous ayant éprouvés <δεδοκιμάσμεθα> pour nous confier l'Évangile, nous prêchons en conséquence : nous ne cherchons pas à plaire aux hommes, mais à Dieu qui éprouve <δοκιμάζοντι> nos cœurs » ; et en 1 Th 5, 21–22 : « éprouvez <δοκιμάζετε> tout avec discernement : retenez ce qui est bon ; tenez-vous à l'écart de toute espèce de mal ».

Ces versets attestent le caractère expérientiel du δοκιμάζειν qui le rattache au δέχεσθαι tout en en faisant le prolongement et l'aboutissement nécessaire de l'εἰδέναι. Recevoir, accueillir, accepter – prendre conscience, savoir, comprendre – discerner, critiquer, interpréter – et donc *éprouver*. Ce développement illustre que le « δέχεσθαι ἀγάπην ἀληθείας » qui perce sous 2 Th 2, 10 « signifie une connexion d'accomplissement qui rend capable de δοκιμάζειν le divin » (GA60, 113). Et ce qui donne le caractère d'accomplissement, c'est, au même titre que la souciance dont il est l'émanation, l'amour : « l'amour comme accomplissement » (*Liebe als Vollzug*), précise Heidegger dans une parenthèse qui n'a rien d'une digression (GA60, 113). Ce que l'amour permet d'accomplir, c'est, dans ce contexte précis, rien moins que la compréhension (GA58, 168, 185). On pourrait objecter que le δοκιμάζειν fait davantage référence à l'interprétation qu'à la compréhension. Notons cependant : 1) que l'action de δοκιμάζειν le divin n'est pas le δέχεσθαι ἀγάπην ἀληθείας *stricto sensu*, mais cela même que ce dernier conditionne ; 2) que l'εἰδέναι, que nous avons défini plus haut comme la faculté de comprendre intérioritément de ce qui advient dans sa vie religieuse, fait le lien entre δέχεσθαι et δοκιμάζειν ; 3) qu'il est n'est pas ici question de juger n'importe quoi mais de δοκιμάζειν le divin lui-même, en sorte que nous devons impérativement revenir au contexte dans lequel ce terme est utilisé en 2 Th. Lisons Heidegger :

« Sur la base de ce δοκιμάζειν, celui qui sait est le seul à voir le grand danger menaçant l'homme religieux : celui qui n'accepte pas l'accomplissement ne peut voir l'apparition de l'Antichrist qui se présente sous l'apparence du divin (ἀντικείμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεόν), il tombe sous son emprise sans s'en rendre compte. Le danger ne devient manifeste que pour les croyants, et la manifestation de l'Antichrist est précisément dirigée contre les croyants, elle est une "épreuve" [*Prüfung*] pour ceux qui savent » (GA60, 113).

En expliquant que le refus de l'accomplissement rend aveugle, Heidegger, en vertu de la consubstantialité entre amour et accomplissement, signifie en fait que c'est le rejet de l'amour qui entraîne la cécité, elle-même synonyme de chute. La spécificité de l'Antichrist est qu'il n'est une véritable épreuve que pour les croyants, c'est-à-dire pour ceux qui savent du fait qu'ils ont accepté l'amour. Seuls ceux qui s'accomplissent dans l'amour peuvent discerner le mode spécifique de manifestation de l'Antichrist. Eux seuls font la différence entre le Christ et l'Antichrist. Puisque l'amour est ce que le Christ est comme ce qu'il donne pour décrypter ce qui vient, quiconque l'accepte saura reconnaître ce qui n'est pas lui ou le contredit. Dire que la manifestation de l'Antichrist est dirigée contre les croyants, c'est dire que cet événement signifie pour eux seuls. Plus encore, il leur offre l'opportunité de se mettre à l'épreuve, de se prouver à eux-mêmes et de prouver à Dieu qu'ils tiennent bon dans la foi. C'est un test dont personne d'autre qu'eux n'est en mesure de tirer profit. À l'opposé, ceux qui refusent l'amour seront incapables de voir ce qui n'en est pas. Ils tomberont sous l'emprise de l'Antichrist, car ils ne sont pas armés pour déchiffrer les épreuves qu'ils devront vivre comme les autres. Inaptes au δοκιμάζειν, ils prendront forcément des vessies pour des lanternes. Ils croiront voir le divin au lieu de l'Antichrist se présentant sous l'apparence du divin sans se douter le moins du monde qu'ils pourraient être victimes d'une supercherie.

En citant *ici* une version tronquée 2 Th 2, 4a – ἀντικείμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεόν et non ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεόν –, Heidegger trahit une lecture du verset à partir de 1 Co 8, 5–6¹⁸⁸ : « Car, bien qu'il y ait de prétendus dieux <λεγόμενοι θεοὶ> au ciel ou sur la terre, il n'y a pour nous qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et vers qui nous allons, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes » (GA60, 113). Les dénégateurs de l'amour sont trompés par l'apparence pour cette simple raison qu'ils n'ont aucun moyen pratique et critique de faire la différence entre « apparence » (*Schein*) et « réalité » (*Wirklichkeit*). Ne pas pouvoir δοκιμάζειν le divin, c'est tenir pour divin ce qui ne l'est pas et, inversement, tenir pour profane ce qui est divin. En somme, c'est être incapable de discerner la divinité quand elle est là et l'attribuer à tort à cela ou celui qui n'en possède pas. L'Antichrist n'a même pas à se fatiguer¹⁸⁹. Il suffit qu'il revête l'apparence du Christ pour qu'ils considèrent que le Jour est arrivé. À partir de cette première tromperie qui peut être qualifiée de « visuelle » – en gardant à l'esprit qu'elle résulte d'un déficit de compréhension résultant lui-même du refus primitif de l'amour –, tout s'enchaîne très vite, jusqu'au point où la situation devient hors de contrôle.

¹⁸⁸ Comme Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 364.

¹⁸⁹ Cf. sur ce point W. Bousset, « Der erste Brief an die Korinther » [1907], pp. 94–95.

Que se passe-t-il concrètement ? Ayant pris l'Antichrist pour cela ou celui qu'il n'est pas, les « ἀπολλύμενοι » ne peuvent que « croire le ψεύδος » (GA60, 113). En faisant référence à 2 Th 2, 11 – « C'est pourquoi Dieu leur envoie une puissance d'égarement qui les fait croire au mensonge <ψεύδει> » –, Heidegger montre que le processus décrit dépasse le simple fait de se laisser bernier par les « prodiges trompeurs » (τέρασι ψεύδους) de 2 Th 2, 9 (GA60, 113). Suivant la recommandation de Bornemann¹⁹⁰, le philosophe lit 2 Th 2, 11 depuis Rm 1, 25 : « Ils ont échangé la vérité <ἀλήθειαν> de Dieu contre le mensonge <ψεύδει>, adoré et servi la créature au lieu du Créateur qui est béni éternellement ». Les ἀπολλύμενοι adoptent certes une croyance, mais celle-ci est aux antipodes de la vérité et de l'amour. Elle est croyance en toutes sortes de pseudo-divinités qui, par l'écran qu'elles placent entre l'individu et le vrai Créateur, ne peuvent que mener au contraire de l'amour de Dieu, c'est-à-dire à l'*odium Dei*. Le détour par Luther (PSL, 31) a permis de voir que l'addition des péchés enfonce l'homme toujours plus mais que, ce faisant, elle peut aussi conduire à un choc suprême. Il n'est pas dit que celui qui dérive ne parvienne pas, dans un ultime sursaut expérientiel, à se raccrocher à quelque prise qui finira par le ramener au rivage. Avouons toutefois que, dans la situation décrite par Paul, les choses sont mal engagées.

Heidegger dresse le portrait de l'étonnement malsain qui envahit les ἀπολλύμενοι : qu'« ils se laissent abusés », cela se vérifie à « leur affairément autour de la “sensation” [*Sensation*] produite par la parousie » ; inconscients, ils « renient la souciance originelle du divin » (GA60, 113). Se dessine en filigrane le problème de la confusion dramatique entre deux types de parousie : d'un côté la vraie, féconde, celle du Seigneur Jésus, évoquée en 2 Th 2, 8b ; de l'autre la fausse, stérile, celle de l'Impie, « marquée par l'activité de Satan », évoquée en 2 Th 2, 9. C'est encore la privation de l'εἰδέναι et du δοκιμάζειν qui pousse les ἀπολλύμενοι à l'erreur. Dépourvus de l'amour, en particulier de l'amour de la vérité, ils ne flairent pas la mystification dont ils sont victimes de la part de l'Antichrist. Leur seul critère d'appréciation est l'apparence. Or, l'apparence de la parousie de l'Impie donne le change. Il est impressionnant dans la mesure où il se manifeste par « toutes sortes d'œuvres puissantes, de miracles, de prodiges trompeurs » (2 Th 2, 9). Comment ne pas se laisser convaincre par ce théâtre lorsqu'on ne dispose pas des meilleurs instruments de discernement ? Aussi les ἀπολλύμενοι pensent-ils être parvenus à la fin et se débarrassent-ils machinalement de la souciance qu'ils avaient laissée entrer dans leur existence.

Si les ἀπολλύμενοι continuent de privilégier la solution de facilité – se laisser éblouir par le sensationnel au lieu d'entendre l'essentiel dans l'appel –, alors on ne donne pas cher de leur peau. Certes, pour le moment, ils ne sont pas encore perdus mais en train de se perdre. Toutefois, en suivant cette pente, leur perte définitive ne fait aucun doute. Leur sort se précise à mesure qu'ils abandonnent la souciance originelle du divin. Or, lorsque Paul en vient à évoquer leur sort, le ton se durcit. Heidegger écrit : « ils seront *absolument anéantis* – Paul ne connaît pas de simple postexistence pour les damnés éloignés de Dieu – et perdront la ζωή » (GA60, 113).

¹⁹⁰ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 374.

Cette analyse glose 2 Th 2, 8 : « Alors se révélera l'Impie, que le Seigneur Jésus détruira du souffle de sa bouche et anéantira par l'éclat de sa venue » ; verset répondant lui-même à 2 Th 2, 3b. En effet, le « fils de la perdition » (ὁ υἱὸς τῆς ἀπολείας) annonce l'anéantissement total et irréversible des ἀπολλύμενοι. Ils subiront le même sort que l'Impie qu'ils ont suivi aveuglément. L'anéantissement est signifié par deux verbes forts et liés : ἀνελεῖν et καταργήσειν. Le premier n'a pas seulement le sens de détruire, mais de « faire périr », « tuer » (Luther : *umbringen*). Il s'agit manifestement d'une réminiscence d'Es 11, 4 : « [...] et du souffle de ses lèvres il fera mourir <ἀνελεῖ> le méchant » (cf. aussi Ps 88 *sq.* et 93, 6–38). La *Stimmung* est parlante. Le second, fréquent dans le *corpus paulinum*, a le plein sens d'« anéantir », mais aussi celui d'abolir, de mettre un terme (Luther : *ein Ende machen*). Est évoquée la fin irrévocable d'un scénario qui dégénère comme on pouvait s'y attendre étant donné le savoir de la foi. Heidegger perçoit bien que, si ἀνελεῖν et καταργήσειν sont liés pour faire opposition au sensationnalisme, c'est-à-dire pour le neutraliser en lui substituant quelque chose d'aussi marquant mais cette fois de véridique, le second approfondit significativement le premier. Comment ? L'ἀνελεῖν donne à Paul de s'inscrire dans le cadre vétérotestamentaire en même temps qu'il le transcende. La transformation s'opère au prisme de l'événement de l'anéantissement de l'Impie par l'apparition de la présence du Seigneur Jésus, qui amplifie l'image de sa destruction par le souffle de sa bouche en passant au niveau supérieur et plus authentique de la « réalisation » (*Verwirklichung*) : « c'est un événement considéré comme réel, devant se produire dans un avenir relativement proche »¹⁹¹.

Cette explication nous met sur la voie de la question du temps, à travers laquelle Paul se distingue encore du judaïsme. En redoublant l'ἀνελεῖν du καταργήσειν, l'Apôtre laisse entendre que la temporalité présidant au terrassement de l'Impie par le Seigneur est également celle qui, logiquement, présidera au sort des ἀπολλύμενοι. Comment pourrait-il en être autrement puisque ceux-ci ont reconnu l'Antichrist comme leur maître ? Ils seront aussi absolument anéantis qu'ils l'ont suivi. *Absolument* a ici un sens temporel (GA60, 113). L'anéantissement qui viendra au terme d'un processus de néantisation progressive du temps s'exprimant par le refus de vivre le temps *en chrétien*, sera aussi celui de la temporalité des ἀπολλύμενοι, elle-même synonyme de vie. Étant donné qu'ils n'ont plus le temps, ils n'ont plus la ζωή (GA60, 113). En disant cela, Heidegger transfère sur les ἀπολλύμενοι le sort de l'Impie dans les termes utilisés par Bornemann : « so genügt auch bei Jesus der blosser Hauch seines Mundes, seine Gegner zunichte zu machen und ihnen *das Leben zu nehmen* »¹⁹². Il en dit plus cependant en situant la rupture de Paul avec le judaïsme au niveau du sort des ἀπολλύμενοι. Pour l'Apôtre, les damnés sont privés de *Postexistenz* en tant qu'ils se sont détournés de Dieu (GA60, 113). La *Postexistenz* est réservée à ceux qui vivent *en Christ*, premier ressuscité. Car la *Postexistenz* comprend ici cet événement qui superpose l'*Erhöhung* et l'*Auferstehung*¹⁹³. C'est

¹⁹¹ S. Légasse, *EPT*, p. 400.

¹⁹² W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 371.

¹⁹³ Voir W. G. Kümmel, *Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ⁵1987, p. 136.

donc, et cela n'est en définitive guère surprenant, l'Événement-Christ qui change la donne du judaïsme.

Il est désormais impossible de parler de « ceux qui habitaient le pays de l'ombre de la mort » (Es 9, 2), du « séjour des morts » ou des « profondeurs de la fosse » (Es 14, 15 ; cf. Ez 26, 20 et 31, 14). En un sens, cette interprétation solutionne l'aporie soulevée dans l'annexe au § 26 *Eschatologie I* (GA60, 150) : le *sheol* n'existe pas, du moins pour les damnés. La manifestation de l'Antichrist est le signe de ce renversement en un triple sens. Tout d'abord, elle le *signifie*. Ensuite, en le signifiant, elle *appelle* de nouveau à accepter la proclamation afin de comprendre ce qui est train de se produire, en l'occurrence l'apparition d'un Antichrist sous les habits du divin. Enfin, elle enjoint à lutter sans répit, avant qu'il ne soit trop tard, contre la « tendance déchéante » qui menace les ἀπολλύμενοι de passer, sans retour possible, de l'existence à la *non*-existence (GA60, 113). Il en résulte que 2 Th 2, 10 fait partie intégrante de la proclamation. Le verset promeut à sa manière le se-tenir-constamment-prêt partout souligné dans ce paragraphe.

3. Vers l'enfer

^[113] Les développements précédents ont montré que la « manifestation de l'Antichrist n'est pas un simple événement [*Geschehen*] passager, mais quelque chose à l'aune duquel le destin de chacun, y compris des croyants, se décide » (GA60, 113). Si la manifestation de l'Antichrist n'est pas *Geschehen*, est-ce à dire qu'elle a le statut d'*Ereignis*? Celui-ci n'est-il pas réservé à la seule parousie du Christ? Cette dernière sera l'événement par excellence, à propos duquel une seule chose est connue : sa puissance surpassera tout ce qu'on peut s'imaginer. Dès lors, il n'est pas exclu que l'Événement de la parousie soit précédé d'autres événements déterminants qui, à défaut de préparer les hommes au bouleversement inouï qui vient, leur signifie qu'ils restent encore du temps pour prendre leur destin en main. Ils ne peuvent pas décider de la fin, mais ils peuvent *se* décider à s'y préparer *comme* on les invite à le faire. Tous sont concernés. Ceux qui se sauvent comme ceux qui se perdent s'apprentent à vivre les mêmes événements. Ils ne les vivront cependant pas selon un comment identique et ne leur conféreront pas le même sens. Que la venue de l'Antichrist soit inévitable et qu'elle affecte tout le monde, c'est ce que montrent deux aspects solidaires de son mode de manifestation : a) en tant que celui qui *se dresse* et *s'élève* contre le divin, l'Antichrist s'impose au monde et impose sa visibilité ; b) ce qui se confirme par le *Wie* de son apparition, que Heidegger décrit comme un *Offenbarwerden* (GA60, 113). Nous pouvons traduire par « devenir manifeste » comme par « être révélé » dans la mesure où notre philosophe le construit à partir d'un verset bien précis, en l'occurrence 2 Th 2, 6.

Nous faisons référence au terme ἀποκαλοφθῆναι, enserré entre ἀποκαλοφθῆ (2 Th 2, 3) et ἀποκαλοφθήσεται (2 Th 2, 8). Si, dans ce cas précis, c'est le même verbe qui qualifie la manifestation du Christ (2 Th 1, 7 ; 2, 6 [?]) et celle de l'Antichrist (2 Th 2, 3.8), c'est que cette dernière est d'une importance capitale pour autant qu'on

considère la situation *sous l'angle de l'histoire du salut*. En 2 Th comme ailleurs¹⁹⁴, la notion de révélation possède une forte charge eschatologique. Cela suffit à la rendre décisive, mais ne nous privons pas de mettre en avant le fait qu'elle pointe vers un « déferlement »¹⁹⁵ qui épouse l'idée heideggérienne selon laquelle personne ne peut échapper à la manifestation de l'Antichrist. Déterminante pour tous, elle n'est pourtant *comprise* que par ceux qui, instruits du savoir de la foi, possèdent le « pouvoir de discernement » et en font bon usage (GA60, 113).

C'est dans cette perspective que le philosophe nous invite à lire l'« avertissement » (*Mahnung*) lancé en 2 Th 2, 3, d'après lequel ceux qui ont la foi et donc le pouvoir de distinguer l'authentique de l'inauthentique « ne doivent pas se laisser abuser » (GA60, 114). En écho à 1 Co 3, 18, le philosophe utilise le verbe *täuschen*. Celui-ci illustre bien la mystification qui menace. Mais le point capital réside dans le verbe employé par Paul. Ἐξαπαταν n'a pas seulement le sens de « séduire », mais également celui d'« égarer » (Rm 16, 18) ou de « corrompre » (2 Co 11, 3; 1 Tm 2, 14). Ce qui guette, c'est la déchéance. Le problème n'est donc pas que les proscrits seraient insensibles à la manifestation de l'Antichrist. Il est au contraire qu'ils risquent d'y être trop sensibles en tant qu'ils se sont privés de toute faculté critique. Ils ne devraient pas être préoccupés par la manifestation de l'Antichrist en tant que Christ, mais par la manifestation de l'Antichrist *en tant qu'Anti-Christ*, usurpant l'identité de celui qui donne la vie et la sauvera à son retour. Ce qu'il leur est reproché n'est plus tant la passivité que l'activité mal placée, l'excitation reposant sur le « mensonge » – Heidegger mentionne 2 Th 2, 11 – qu'ils n'ont pas su débusquer et qui a fait d'eux des insouciantes (GA60, 114). Voyons bien que, pris dans les rets du mensonge de l'Antichrist qui les conduit à se mentir à eux-mêmes, les proscrits n'ont pas le sentiment de sortir du christianisme. Ils pensent à l'inverse en atteindre le sommet. C'est l'effet du ψευδος : « ils ne laissent pas de côté le Chrétien comme s'ils le jugeaient futile ou négligeable ; ils montrent au contraire une augmentation spécifique qui porte leur cécité à son comble et parachève leur abdication devant la puissance anti-divine, et ce de telle façon qu'aucun retour en arrière n'est possible » (GA60, 114).

Dire que les proscrits ne font pas abstraction du Chrétien (*das Christliche*) n'est pas une formule rhétorique. Puisqu'ils prennent l'Antichrist pour le Christ, force est de reconnaître que leur manière de se comporter ressortit toujours à une vision chrétienne du monde. Ils ne disent pas : nous renions le Christ, nous quittons le christianisme. Mais : nous sommes les vrais chrétiens, nous reconnaissons celui qui se manifeste comme le Christ sur la base de la puissance qu'il déploie. Seulement, *ils ne vivent plus en chrétien* et, surtout, *ils ne vivent plus le temps en chrétien*. L'allégeance à l'Antichrist relève d'une capitulation devant la difficulté de la vie chrétienne, ses tribulations et l'attente insupportable qu'elle impose. Las d'endurer le calvaire, certains chrétiens accueillent le soulagement de l'existence et la détente du temps en refoulant le pressentiment authentique d'un leurre. C'est alors tout un processus de vie qui s'inverse. L'intensification pré-eschatologique du vécu est mise

¹⁹⁴ Cf. Rm 1, 17–18; 8, 18; 1 Co 3, 13; Ga 3, 23; 1 P 1 5.57.13; 4, 5.

¹⁹⁵ S. Légasse, *EPT*, p. 395.

au service de la mauvaise cause. La cécité naïve devient cécité pécheresse. La grâce se retire de l'être.

Heidegger précise qu'aucun retour n'est possible. Il entend ainsi souligner que l'impression selon laquelle l'Apôtre se radoucit à la fin de l'Épître (2 Th 3, 12) est trompeuse. Il ne s'agit que de rattraper ceux qui sont encore en train de chuter, mais en aucun cas d'aller chercher ceux qui auront touché le fond. D'où cette remarque qu'on ne saurait prendre à la légère : « Être-damné [*Verdammtsein*] signifie chez Paul un être-anéanti absolu, un néant absolu » (GA60, 114). C'est bien sûr la problématique du *Sünde* qui réapparaît : le néant comme péché, le péché comme néant. Des réminiscences de Maître Eckhart et de Luther¹⁹⁶ ? Certainement. Mais, avec Paul, Heidegger met en avant la dimension négative du péché. Ici, il n'évoque pas ces cas singuliers où le péché se fait l'occasion d'une renaissance, mais seulement ceux où le péché, conduit au bout de sa propre logique, entraîne une disparition pure et simple. La menace est réelle, elle doit être prise au sérieux. Paul y insiste, car il est en quête d'une authentique intensification capable de contrer celle, stérile et même destructrice, que provoque la manifestation de l'Antichrist. D'où cette remarque complémentaire à propos de l'être-damné : « il n'y a pas, comme dans la dogmatique plus tardive, des étapes dans l'enfer [ou] des peines éternelles » (GA60, 114). Il nous faut insérer ici une variante par rapport au texte de la *Gesamtausgabe*. En effet, deux possibilités sont à considérer. La phrase correcte est soit : « es gibt nicht, wie in späterer Dogmatik, *Höllenstufen* », soit : « es gibt nicht, wie in späterer Dogmatik, *Höllenstrafen* ». Nous penchons résolument vers la seconde solution. Paul n'est pas intéressé par la question d'un châtement éternel dans la mesure où son propos se concentre exclusivement sur l'ici et maintenant. Son horizon s'arrête à la parousie du Christ, qui marque une limite au-delà de laquelle il n'est plus question du temps tel que les hommes le vivent et le comprennent éventuellement. Il est remarquable que le mot ᾄδης n'apparaisse nulle part dans le *corpus paulinum*. 1 Co 11, 32 ; Ga 5, 19–21 ; 1 Th 5, 1–9 : tous les dangers qui planent sur les déviants menacent toujours de s'abattre sur eux entre le moment même où Paul s'exprime et celui où le Christ reviendra. Il n'est aucun renvoi à un temps postérieur à la parousie, une saison en enfer. La même remarque vaut pour le terme à l'origine de l'être-damné : κρίμα. Rm 2, 2–3 ; 3, 8 ; 5, 16 ; 13, 2 ; 1 Co 11, 29.34 ; Ga 5, 10 : la condamnation n'est jamais placée sous le signe de l'éternité mais sous celui de la temporalité. Temporaliser la condamnation, l'inscrire dans un instant, c'est mettre en relief l'ancrage expérientiel de la proclamation. Mais c'est aussi bien dramatiser la situation, dans la mesure où l'anéantissement du pécheur sera la privation de l'*esse gratia* à laquelle appartient le temps lui-même. L'extinction du temps marquera ainsi la mort irréversible, la disparition à soi, au monde et à Dieu, et certainement pas la continuation de la vie dans une autre forme de tourment. Ce serait gracier le

¹⁹⁶ Voir les explications de C. Sommer dans ses annotations à PSL, avec des références à précises à Eckart (*Sermo dom. sexta post trinit. de ep. Rom 6, 3–11*), chez qui le *Sünde*, assimilé à *das Nicht*, éloigne l'homme de Dieu et le destine à la mort, et à Luther (LWA 1, p. 197.361 ; LWA 3, p. 378 ; LWA 4, p. 600.650 ; LWA 9, p. 73 ; LWA 56, p. 12.327, etc.), chez qui le péché comme néant est privation de l'*esse gratia*.

pécheur que le soumettre aux tourments d'un enfer. Très présent dans les religions anciennes, ce dispositif est absent de la pensée proto-chrétienne. Paul le neutralise au nom d'une religiosité fondée sur des réalités vécues et non plus sur des représentations.

La *lectio difficilior* fait donc sens. Celle-ci est d'autant plus pertinente qu'à l'inverse du mythe des étapes de l'enfer, la conception des peines éternelles a, elle, bien été élevée au rang de dogme ecclésiastique. Inutile de se lancer dans de grandes discussions historiques pour le montrer. Il suffira de citer une *Théologie dogmatique* catholique des plus classiques à propos de la réprobation : « on entend ici par enfer le lieu ou l'état dans lequel les démons, et les hommes qui meurent en état de péché mortel, sont punis éternellement »¹⁹⁷. Paul ne connaît rien de tout cela. Le seul verset qui pourrait prêter à confusion, en l'occurrence 2 Th 1, 9a : « leur châtement sera la ruine éternelle » (οἵτινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον), ne doit pas induire en erreur. Le terme ὄλεθρον est à mettre en parallèle avec 1 Th 5, 3. D'une part, il possède le caractère de la soudaineté. D'autre part, il n'est pas synonyme d'extinction, en sorte que la ruine en question est perpétuelle pour le temps qu'il reste à vivre et non pour une éternité qui se prolongerait au-delà de la paousie.

D'où ce grave diagnostic émis par Heidegger : le déplacement du curseur depuis l'existence *hic & nunc* vers une post-existence est responsable d'un « recul » tragique entraînant une « reformulation croissante de l'expérience chrétienne de la vie sous une forme objective » (GA60, 114). Cette dégénérescence a des causes historiques : c'est pour « se défendre contre le paganisme et sa science » que le christianisme a cru bon de développer un « comportement apologétique » (GA60, 114). Malheureusement, il n'a pas anticipé l'éloignement d'avec le sens de la proclamation originelle et ses conséquences expérientielles.

Saluons la justesse du constat. C'est bien une certaine forme de panique devant les contradictions entre foi chrétienne et science païenne qui a tôt entraîné le développement d'une forme de spéculation étrangère à l'*Urchristentum*. Plus précisément, c'est une interprétation viciée de la mission universelle de l'Église prônée par Paul lui-même qui a mené le christianisme à absorber le paganisme plutôt qu'à le combattre. Au risque de mettre en jeu son intégrité. Au risque, surtout, d'admettre la sagesse païenne que Paul rejetait vigoureusement. La responsabilité en incombe pour une large part à la théologie johannique, au précatholicisme de Clément Romain ainsi qu'aux Apologètes. Croyant lutter efficacement contre les hérésies de tous bords, ils mettent en place une doctrine réactive, étrangère au christianisme des origines. C'est à la fin du premier siècle

« que ceux qui vont exercer sur l'Église une action directrice ont commencé à sentir avec plus de force la nécessité de défendre la sainte doctrine traditionnelle. Cette lutte va transformer non pas l'allure seulement mais le caractère même du travail de la pensée chrétienne qui n'aura plus pour objet d'exprimer le contenu de la foi mais d'exposer la doctrine traditionnelle en la présentant sous une forme qui l'oppose à l'hérésie et en l'entourant de toute

¹⁹⁷T. Gousset, *Théologie dogmatique ou exposition des preuves et des dogmes de la religion catholique*, vol. 2, Paris, Lecoffre, ⁴1850, p. 144 sq.

une armature de défense. La doctrine est ainsi devenue de plus en plus l'expression d'une vérité objective»¹⁹⁸.

4. *Quelle tradition ?*

[14] En marge de l'analyse heideggerienne, une question demeure. Ne doit-on pas admettre que le raidissement doctrinal du christianisme, s'il est bien le fait d'une réaction au contact de la science païenne, répond avant tout au problème du *retard de la parousie* ? Cela aurait-il échappé à Heidegger ? D'abord tentés de le croire, nous devons nous raviser rapidement en constatant que le philosophe reprend la question en cherchant à préciser les traits de la temporalité parousiaque.

Son premier réflexe consiste à revenir vers le texte et notamment vers 2 Th 2, 3 : « Que personne ne vous séduise d'aucune manière. Il faut que vienne d'abord l'apostasie et que se révèle l'Homme de l'impiété, le fils de la perdition » (GA60, 114). D'après le philosophe, « le *πρῶτον ἔλθῃ* n'implique aucun allongement du délai, mais précisément, dans le sens de la facticité chrétienne, une augmentation de la détresse déjà à son paroxysme » (GA60, 114). Que Paul détaille ce qui doit se produire entre le moment où il parle et celui lors duquel la parousie aura lieu n'implique en aucune façon qu'il ait envisagé le retard de la parousie. Celle-ci n'est pas repoussée. D'ailleurs, comment pourrait-elle l'être étant donné que son *Wann* est absolument incertain ? Poser le problème au moyen d'une conception linéaire du temps est pernicieux. Pas seulement car on suggère ainsi l'auto-rectification de Paul et, tacitement, la fragilité voire l'inauthenticité de son propos, mais encore car on induit que la parousie serait l'affaire d'un temps quantitatif et d'une histoire profane, et non d'une temporalité de l'être prise sous l'angle de l'histoire du salut. Que le discours de 2 Th ne diverge pas de 1 Th et, a fortiori, ne l'altère en rien, c'est ce qu'indique la portée strictement narrative du verset cité par Heidegger. La venue préalable de l'apostasie est une « donnée connue indiscutable tant chez l'auteur que dans l'esprit de ses lecteurs » – en témoigne l'article défini, « ἡ », devant « ἀποστασία »¹⁹⁹.

En vérité, Paul ne se livre pas à une annonce mais à un rappel. Néanmoins, ce rappel n'est pas de pure forme. Ce qu'on lit n'est pas un catalogue de faits pétrifiés mais une *hypotyposis* par empathie, c'est-à-dire la description d'une scène si frappante qu'on croit déjà la vivre et non seulement l'entendre. Tout l'enjeu est là : toucher les auditeurs. Il ne s'agit pas de réaliser un coup d'esbroufe, mais de causer un traumatisme, une véritable commotion. Car on ne cherche pas seulement à regagner l'intensité perdue, mais à creuser encore davantage le sentiment de détresse. Ce nouveau coup d'éclat devra montrer qu'on n'est jamais trop soucieux. Il y a toujours une marge de progression dans la souciance.

¹⁹⁸ M. Goguel, *La naissance du christianisme* [1955], p. 471, voir également p. 472 et p. 486.

¹⁹⁹ S. Légasse, *EPT*, p. 387.

C'est à partir de cette idée que Heidegger délimite le sens du « résumé de sa doctrine eschatologique » que propose l'Apôtre en 2 Th 2, 15 : « ἄρα οὖν, ἀδελφοί, στήκετε καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν », « Ainsi donc, frères, tenez bon et gardez fermement les traditions que nous vous avons enseignées, de vive voix ou par lettre » (GA60, 114). Pour être plus précis que le philosophe, disons que ce verset n'est pas seulement un résumé mais une exhortation qui couronne le discours eschatologique entamé au v. 1. Le fond du message est celui qu'on lisait déjà en 1 Th, mais la situation s'est tendue. La preuve en est : στήκετε est à l'indicatif en 1 Th 3, 8, à l'impératif en 2 Th 2, 15. Les Thessaloniciens ne sont pas seulement sommés de tenir bon, ils doivent encore garder fermement à l'esprit ce qu'ils ont déjà reçu de l'Apôtre. Si κρατεῖτε n'a semble-t-il pas ici, en 2 Th 2, 15, le sens de s'attacher à des pratiques (Mc 7, 4.8), ce n'est pas que Paul négligerait cet aspect, mais qu'il entend mettre en avant le sens qui conditionne toute *orthopraxis*. Qu'est-ce que l'Apôtre transmet au juste ? Il est difficile de savoir ce que recouvre le terme παραδόσεις. Heidegger lui-même note entre parenthèses à la suite du terme grec : « Tradition ? » (GA60, 114). 1 Co 4, 17 ; Col 1, 18 ; Rm 6, 17 ; 16, 17 : Paul fait plusieurs fois mention de l'enseignement apostolique. Mais il ne précise jamais que celui-ci est fait de traditions. Nous savons néanmoins que le pluriel παραδόσεις se rencontre en 1 Co 11, 2 : « Je vous félicite de vous souvenir de moi en toute occasion et de conserver les traditions <παραδόσεις> telles que je vous les ai transmises » (voir aussi 1 Co 11, 23 ; 15, 3). Peut-on faire un parallèle avec notre verset ? Le cas échéant, les traditions enseignées par Paul seraient celles qu'il a reçues du Christ et qu'il cultive avant de les transmettre à son tour. Certes, 2 Th 2, 15 ne place pas Paul en position d'intermédiaire. Ce n'est pas plus le cas en 2 Th 3, 6 (une vie « contraire à la tradition <παραδοσι> que vous avez reçue de nous »). L'Apôtre s'exprime toutefois ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, *au nom du Seigneur Jésus Christ*. Que Paul revendique les traditions comme siennes ne signifie ni plus ni moins qu'il s'est approprié pleinement ce qu'il a reçu et qu'il appelle ses interlocuteurs à en faire de même.

Pour autant, la question du contenu des παραδόσεις n'est toujours pas réglée. Faisons alors deux remarques. Premièrement, si Paul demeure mystérieux à ce sujet, c'est peut-être que la *forme* – entendons le *Wie* – lui importe plus que le contenu – entendons le *Was*. Deuxièmement, c'est peut-être que l'Apôtre présuppose que ce contenu est clair : il ne peut s'agir que de l'Événement de la parousie et des événements censés la précéder. La première de ces remarques – et *mutatis mutandis* la deuxième – est confirmée par les précisions données par Paul lui-même dans le verset (2 Th 2, 15) : εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν. Pourquoi ajouter « soit par la parole soit par une lettre de nous », si ce n'est pour insister sur le mode d'accomplissement de la transmission et régler la question du contenu en renvoyant à 1 Th²⁰⁰ ? Quoi qu'il en soit, nous pouvons avancer que les traditions en question ne sont pas les gardiennes d'une doctrine quelconque mais d'un mode d'accomplissement de la proclamation. Rajoutons : d'un mode d'accomplissement *actuel* de la

²⁰⁰ C'est l'avis de Bornemann (*Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 381), que Heidegger ne pouvait que partager en vertu du lien qu'il établit entre les deux Épîtres.

proclamation, puisque, ainsi que le note Heidegger : « Pour le chrétien, ne doit être décisif que le τὸ νῦν du contexte d'accomplissement dans lequel il se tient authentiquement, et non l'anticipation d'un événement spécifique se situant dans une temporalité future » (GA60, 114).

L'idée pourrait alors bien être la suivante : en parlant de παραδόσεις, Paul regarde vers le passé. Non pas un passé lointain et immémorial, mais un passé proche qui chevauche encore le présent. Un passé actif qui contient tout ce qui s'est déroulé depuis l'être-devenu-chrétien et qui empiète sur le présent, le détermine souterrainement. Cette idée transparaît dans le *corpus paulinum* à travers l'usage du terme νῦν. Il dénote partout la spécificité de la situation et la concentration de présent qui en émane. *Maintenant* de la justice (Rm 3, 26), de la justification (Rm 5, 9), de la réconciliation (Rm 5, 11), de l'être-en-Christ (Rm 8, 1 ; 2 Co 5, 16), de la souffrance (Rm 8, 18 ; Col 1, 24), de la grâce (Rm 11, 5), de la miséricorde (Rm 11, 30–31), du repentir (2 Co 7, 9), de la connaissance de Dieu (Ga 4, 9), des persécutions (Ga 4, 29), de la révélation du mystère de Dieu (Ep 3, 5 ; Col 1, 26), de la lumière (Ep 5, 8) et du combat (Ph 1, 30). Autrement dit, *le présent de la vie elle-même* (1 Th 3, 8). Paul redit maintenant ce qu'il a déjà dit et comme il l'a déjà dit (2 Co 13, 2 ; Ph 3, 18) dans l'espoir que cette *réitération* conduise les convertis à faire du maintenant du moment le moment du maintenant (Rm 3, 26 ; 2 Co 6, 2). Les néo-chrétiens sont invités à effectuer (en) eux-mêmes la contraction du temps chrétien, à épouser l'hyperbole de la temporalité chrétienne, à recueillir et condenser tout ce qui a été accompli « depuis le premier jour jusqu'à maintenant » (Ph 1, 5). Objectif : se renforcer en vue des événements qui viennent.

En bref, l'essentiel se joue entre le passé proche et le maintenant, car le futur n'est rien à quoi l'on puisse se raccrocher fermement. C'est là la grande différence de Paul avec les religiosités qui le précèdent et qu'il « relève ». Ceci dit, il est normal d'être surpris lorsque Heidegger déclare que *die Erwartung eines als zukünftig in der Zeitlichkeit stehenden abgehobenen Ereignisses* ne serait pas *entscheidend* (GA60, 114). Le lecteur aura remarqué que nous avons traduit plus haut *Erwartung* non par « attente » mais par « anticipation », cela afin de bien montrer que la critique du philosophe ne porte pas sur le vécu même de l'attente mais sur le non-vécu de l'anticipation, c'est-à-dire la manière de passer à côté de sa vie propre en spéculant sur l'événement attendu. Dans ce dernier cas, ce qui fait problème ne semble pas d'abord l'événement mais l'obsession résultant de son anticipation ou la déchéance qu'entraînent les tentatives maladroites de déterminer l'indéterminable.

Toutefois, Heidegger pourrait bien critiquer la notion même d'événement. En écho à ce que nous avons déjà vu, il s'agirait alors de dénoncer l'inversion du *Geschehen* et de l'*Ereignis*. Peut-être aussi d'aller encore plus loin en « détruisant » le concept d'*Ereignis* rencontré dans la pensée religieuse traditionnelle. Cela vaudrait exemplairement pour les chrétiens qui font du Christ (de son retour) l'*objet* de leur attente, cette dernière se trouvant ainsi objectivée en anticipation. Éviter une telle objectivation exigerait alors de faire de l'Événement-Christ un *non-événement*, l'eschatologie paulinienne discutant d'un retour et non d'une apparition inaugurale. L'événementialité résiderait ainsi dans le fait que le retour n'est pas ou ne sera pas

événementiel, mais *réitératif*, c'est-à-dire réaffirmant une événementialité qui nourrit encore le présent de l'attente.

Cependant, il faut bien voir que la critique du concept d'*Ereignis* concernerait surtout les religiosités préchrétiennes dont les chrétiens ont eu les plus grandes peines à se séparer. C'est sur elles que se focalise Heidegger: « Dans le judaïsme tardif [*Spätjudentum*], l'attente du Messie se réfère en premier lieu à un tel événement futur, à la manifestation du Messie lors de laquelle les autres hommes seront présents » (GA60, 114). La caractéristique du judaïsme tardif est qu'il évite l'accomplissement en le renvoyant à un temps futur. Celui-ci est attaché à un temps passé mais déconnecté du temps présent. L'histoire juive du salut doit donc être critiquée en ce qu'elle tend à écraser le maintenant entre l'avant et l'après jusqu'à lui retirer toute possibilité de signifier par soi.

Ce fatalisme est problématique, car il évince l'accomplissement au profit de vulgaires poses. L'eschatologie du judaïsme tardif est la cible de Heidegger en vertu de son « syncrétisme » (GA60, 114). En puisant dans le fonds mythologique universel, elle s'engluie dans les représentations et manque le concret. Le philosophe ne juge pas cette eschatologie de manière identique à Gunkel et Bousset, mais c'est à partir de leurs travaux qu'il peut se faire une telle opinion²⁰¹. Il critique implicitement la façon dont le judaïsme tardif se tient sous l'influence du judaïsme ancien: il sera toujours resté plus messianique qu'apocalyptique²⁰². D'où cette tendance à l'objectivation de l'attente et à la matérialisation de son objet. La plupart du temps, l'attente est « terrestre-nationale » (*irdisch-nationale*): le Messie doit nettoyer la terre de Palestine des étrangers et des païens avant de ramener tous les pieux israélites exilés sur cette même terre²⁰³.

Ce qui nous paraît plus difficile à comprendre et à interpréter est la remarque suivante de Heidegger selon laquelle « 4 Esdras indique qu'on connaît déjà la prévalence chrétienne de l'accomplissement en opposition à la connexion événementielle attendue ou escomptée » (GA60, 114). Devons-nous penser que 4 Esd témoigne d'une tendance authentique par opposition au *Spätjudentum*, alors même qu'on considère que ce texte marque le début du *Spätjudentum*, c'est-à-dire le judaïsme du second temple? C'est ce que Heidegger semble nous dire, en suggérant que ce texte est marqué par le premier christianisme.

4 Esd est à double tranchant. Il a l'inconvénient d'une grande partie de la littérature apocalyptique intertestamentaire qui se perd dans une masse de détails et de descriptions contradictoires retenant le croyant dans les représentations au lieu de l'ancrer dans l'expérience concrète. Mais il a l'avantage de mettre en place une nouvelle chronologie qui, presque incidemment, indique au christianisme et notamment à Paul le moyen de réinnover le vécu religieux par la priorité donnée à l'attente comme accomplissement sur l'attente comme anticipation. Il n'est plus question de

²⁰¹ Cf. H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* [1903], pp. 21–25 et pp. 27–35 ; W. Bousset, *Die Religion des Judentums* [1903], pp. 195–262 ; W. Bousset, *Der Antichrist* [1895], partie I, chap. v, VIII, IX.

²⁰² W. Bousset, *Die Religion des Judentums* [1903], p. 196.

²⁰³ *Ibid.*, p. 207, p. 217, p. 196.

s'attendre à mais d'*attendre*, car ce qui est attendu est absolument incertain et indéterminable. Quelle est cette chronologie? Nous l'avons déjà évoquée avec Schweitzer: 1) tribulation prémessianique dans laquelle les élus appelés au Royaume restent en vie; 2) apparition du Messie; 3) jugement du Messie portant sur tous les vivants, par lequel ceux qui ne sont pas dignes du Royaume messianique sont condamnés à mourir; 4) Royaume messianique; 5) fin du Royaume messianique et retour du Messie; 6) résurrection des morts de toutes les générations et Jugement dernier pour tous prononcé par Dieu; 7) béatitude éternelle dans le Royaume de Dieu ou tourments éternels. Paul procède à une *contraction* de cette chronologie afin d'en faire un kairologie. Pour ce faire, l'Apôtre réunit le Royaume messianique et le Royaume de Dieu. La tribulation devient l'antichambre de ce Royaume unifié et l'insécurité augmente d'autant plus que personne ne vivra un règne de gloire avant le règne de Dieu et ne sera jugé deux fois. La période de latence laissant la porte ouverte aux spéculations ainsi qu'à la dilution (objectivation) de l'Événement et de son sens est supprimée. Tout ce qui se passe *maintenant* devient plus déterminant, plus décisif. Chaque instant compte. Ainsi, Paul semble retenir de 4 Esd l'idée centrale que le Jugement à la fin des tribulations ne concerne que les *vivants*. C'est dire l'importance de s'accomplir dans le temps présent et non dans un aller-retour incessant entre passé et futur. L'émergence d'une temporalité kairologique n'est concevable qu'à partir d'une connexion d'accomplissement avec Dieu. Parler d'événement à venir ne suffit pas. Encore faut-il que l'attente de cet événement se rattache à du concret. Dans le cas du christianisme, il s'agit de la première apparition du Christ et de ce qu'elle entraîne *présentement*.

La vie religieuse proto-chrétienne est comme un arbre qui prend racine dans cet Événement et grandit jusqu'au jour où le sol doit trembler. Pour Heidegger, le meilleur moyen de saisir que tout événement à venir ne se déploiera que dans l'horizon ouvert par l'Événement initial de la première apparition du Christ, de sa vie, de sa mort et de sa résurrection, est d'approcher enfin 2 Th 2, 5–7: « Ne vous rappelez-vous pas que je vous parlais déjà de cela quand j'étais encore près de vous? Et maintenant, vous savez ce qui le retient, pour qu'il ne soit révélé qu'en son temps. Car le mystère de l'impiété est déjà à l'œuvre; il suffit que soit écarté celui qui le retient à présent » (GA60, 114). Le philosophe se penche en particulier: a) sur une partie du v. 6: καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε, littéralement: « et maintenant le "retenant" vous savez » – derrière le terme κατέχον, il précise entre parenthèses: « cela qui retient l'Antichrist » (*das, was den Antichrist zurückhält*); b) sur une partie du v. 7 suivant immédiatement celle retenue du v. 6: τὸ γὰρ μυστήριον ἧδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας, littéralement: « le en effet mystère déjà est agissant de l'impiété » (GA60, 114).

La question du κατέχον est assurément l'une des plus compliquées du corpus paulinien et peut-être même du NT. Voir Heidegger la soulever, c'est être sûr qu'il s'est affronté aussi vaillamment que les exégètes à toutes les difficultés posées par le texte. C'est également vérifier qu'il n'a rien voulu manquer de la conception paulinienne de la temporalité. Le lecteur aura remarqué que le v. 6 emploie justement le terme νῦν. Or, non seulement ce νῦν ne marque pas une conséquence logique (καὶ νῦν: « ainsi donc »), mais il indique quelque chose d'essentiel à propos

de la temporalité chrétienne si l'on admet qu'il se rattache à οἶδατε (GA60, 114). «Maintenant vous savez» ou «Vous savez maintenant»: qui a le temps a le savoir et qui a le savoir a le temps; qui a les deux est protégé de l'Antichrist dont la révélation aura lieu «en son temps» (ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ). L'Antichrist aura son moment, mais celui-ci ne pourra advenir qu'au sein de la temporalité instituée par le Christ, en sorte que celui qui épouse cette dernière se prémunit efficacement contre les méfaits de l'Antichrist et s'assure de vivre son temps authentiquement. Tout ce qui se produit entre la première et la seconde – et ultime – venue du Christ relève obligatoirement de la temporalité instituée par lui. Or, l'épicentre de cette temporalité n'est autre que le présent. Heidegger place son interprétation sous la compréhension de 2 Th 2, 6–7 défendue par Bornemann: «ces versets déplacent l'attention: de la considération des étapes isolées qui constitueront le développement du futur avant la parousie de Jésus vers le présent»²⁰⁴.

Après avoir exposé une sorte de plan des événements (2 Th 2, 3–4) afin d'écarter les fausses conceptions du moment, Paul insère un moment du présent lui-même dans son discours²⁰⁵. En d'autres termes, il monte d'un cran, s'élevant d'une chronologie à une kairologie. Quel est son but? Non d'informer les Thessaloniens de quelque chose qu'ils ne sauraient pas (encore)²⁰⁶, mais de les rappeler au savoir – οἶδατε – qu'ils partagent en tant qu'êtres-devenus-chrétiens (GA60, 114). L'Apôtre tente de replonger ses interlocuteurs dans une connexion – une *communion* – d'accomplissement.

5. Autour du κατέχων

[144] Jusqu'ici, Heidegger n'avait encore rien dit du κατέχων en propre. Il en propose à cet endroit une lecture dont il importe de mesurer la radicalité. Son point de départ est une remarque historique générale: «Théodoret, Augustin et d'autres ont vu dans le κατέχων l'ordre rigide de l'empire romain, qui tient en échec la persécution des chrétiens par les juifs» (GA60, 114–115). Le philosophe se fait l'écho d'une lecture très répandue du κατέχων, qui prend effectivement ses racines dans la patristique. Le κατέχων (neutre) de 2 Th 2, 6 serait l'empire romain, et ὁ κατέχων (masculin) de 2 Th 2, 7 l'empereur lui-même. L'objection courante est qu'on voit mal comment l'empire romain pourrait se voir attribuer un rôle positif dans l'histoire du salut. Une solution consiste à dire qu'il ne s'est pas agi de lui donner un rôle positif ou négatif mais un «caractère régulateur»²⁰⁷. Les tenants d'une telle interprétation s'appuient sur quelques passages de Rm plutôt favorables (sans être laudatifs) à l'empire, par

²⁰⁴ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 365.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 367.

²⁰⁶ S. Légasse, *EPT*, p. 392 n. 4. Selon la thèse de la pseudépigraphe faisant du v. 5 une fiction littéraire introduisant le partage d'une information jusqu'alors inconnue

²⁰⁷ B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris/Gembloux, Duculot & Ruyet, 1932, ²1950, p. 302.

exemple Rm 13, 1–7. Disons que l’empire est neutre. Reste à savoir pourquoi Paul ne le nomme pas. Comment pouvait-il craindre d’être persécuté dès lors qu’il ne s’exprimait pas en sa défaveur ? Peut-être ne voulait-il pas qu’on se méprenne sur son propos, ou bien que l’empire se scandalise de l’annonce indirecte de sa fin. Comme le rappelle Heidegger, l’interprétation des Pères se fonde également sur une certaine conception du rôle joué par l’empire romain dans les relations entre juifs et chrétiens inspiré de Rm. L’empire y est globalement justifié tandis que le judaïsme est pour le moins malmené. Le consensus patristique²⁰⁸ quant à l’assimilation du *κατέχων* à l’empire romain et d’*ὁ κατέχων* à l’empereur semble prendre son origine chez Tertullien ; par exemple dans l’*Apologeticum* (32, 39), puis dans le *De resurrectione carnis*, après avoir cité 2 Th 2, 6–7. Cette option de Tertullien se retrouve chez d’autres Pères de l’Église. En témoigne l’*In epistulam secundam ad Thessalonicenses* de Jean Chrysostome :

« Que signifie donc cette expression : “Ce qui empêche qu’il ne vienne, afin qu’il paraisse”, c’est-à-dire, où est l’obstacle ? Les uns disent que c’est la grâce de l’Esprit, les autres que c’est la puissance Romaine ; pour moi, je suis fort porté à prendre ce dernier sens, pourquoi ? C’est que s’il eût voulu dire l’Esprit, il ne l’aurait pas dit d’une manière obscure » (*Hom.* IV, 1).

Tenons-donc pour acquis que Tertullien et Jean Chrysostome sont ces « autres » (*anderen*) qui, d’après Heidegger, ont vu avec Théodoret et Augustin dans le *κατέχων* l’empire romain (GA60, 114). Reste à interroger ce qu’il en est chez l’Évêque de Cyr et chez l’Évêque d’Hippone. Commençons par ce dernier en nous reportant au *De civitate Dei*, XX, 19. Après avoir cité 2 Th 2, 1–11, Augustin écrit :

« Quant à ces paroles : “Vous savez aussi ce qui empêche qu’il ne vienne maintenant”, c’est-à-dire vous connaissez la cause du retard de sa venue, “c’est afin qu’il paraisse en son temps”. Comme il dit “vous le savez”, il ne s’en est pas expliqué plus clairement ; mais nous qui l’ignorons, nous avons bien de la peine à comprendre ce qu’il veut dire, d’autant mieux que ce qu’il ajoute rend plus obscur encore le sens de ce passage. En effet, que signifient ces paroles “Le mystère d’iniquité commence déjà à se former ; seulement que celui qui tient maintenant tiens jusqu’à ce qu’il sorte ; et alors le méchant se manifestera” ? J’avoue franchement ne pas comprendre ce que cela veut dire ; mais je ne passerai pas sous silence les conjectures de ceux que j’ai pu lire ou entendre. Il en est qui pensent que saint Paul parle ici de l’empire romain, et que c’est la raison pour laquelle il a affecté d’être obscur, de crainte qu’on ne l’accusât de faire des imprécations contre un empire qu’on regardait comme éternel ; de sorte que par ces paroles “Le mystère d’iniquité commence à se former”, il aurait eu en vue Néron, dont on regardait les œuvres comme celles de l’Antéchrist. D’autres pensent même que Néron n’a pas été tué, mais seulement enlevé, pour qu’on le crût mort, et qu’il est caché quelque part, vivant et dans la vigueur de l’âge qu’il avait quand on le crut mort, pour reparaitre en son temps et être rétabli dans son royaume. Mais cette opinion me semble tout au moins fort singulière. Toutefois, ces paroles de l’Apôtre : “Seulement que celui qui tient maintenant tiens jusqu’à ce qu’il sorte”, peuvent sans absurdité s’entendre de l’empire romain, comme s’il y avait : “Seulement que celui qui commande, commande jusqu’à ce qu’il sorte”, c’est-à-dire jusqu’à ce qu’il soit retranché. – “Et alors le méchant se découvrira”, c’est-à-dire l’Antichrist, comme tout le monde en tombe d’accord. Mais d’autres pensent que ces paroles : “Vous savez ce qui empêche qu’il ne

²⁰⁸ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 404. Bornemann parle de *wesentliche Übereinstimmung*.

viennne ; car le mystère d'iniquité commence déjà à se former", ne doivent s'appliquer qu'aux méchants et aux hypocrites qui sont dans l'Église, jusqu'à ce qu'ils soient en assez grand nombre pour fournir un grand peuple à l'Antichrist, et que c'est ce qu'il appelle le "mystère d'iniquité", parce que c'est une chose cachée. Les paroles de l'Apôtre seraient donc une exhortation aux fidèles de demeurer fermes dans leur foi, quand il dit : "Seulement que celui qui tient maintenant tienne jusqu'à ce qu'il sorte", c'est-à-dire jusqu'à ce que le mystère d'iniquité sorte de l'Église, où il est maintenant caché»

Dans ce passage, Augustin commence par marquer son extrême perplexité : *Ego prorsus quid dixerit me fateor ignorare*. Cela, Heidegger ne le relève pas. Toutefois, notre penseur semble bien noter que l'Évêque d'Hippone restitue les deux grandes tendances interprétatives chez les Pères. La première [1] est celle que nous avons introduite plus haut, selon laquelle le *κατέχων* est l'empire romain. Elle est représentée par Tertullien, Jean Chrysostome ou bien encore Cyrille de Jérusalem. La seconde [2] est celle, tout aussi célèbre, du *Nero redivivus*, qui se repère notamment dans l'*Historia sacra* (II, 29) de Sulpice Sévère et qui s'origine dans les légendes véhiculées par Suétone (*Vit. Ner.*, 57), Tacite (*Hist.*, II, 8) et Lactance (*De mort. pers.*, 2).

Heidegger n'aura pas manqué de remarquer qu'Augustin a une préférence pour la première interprétation (*Illud tamen, quod ait apostolus : tantum qui modo tenet teneat, donec de medio fiat, non absurde de ispo Romano imperio creditur dictum...*) au détriment de la seconde (*sed multum mihi mira est haec opinantium tanta praesumptio*). Telle est l'option qu'il retient dans sa présentation. Il omet cependant de signaler la troisième interprétation [3] avancée par Augustin, selon laquelle le nombre d'impies grandirait au sein de l'Église elle-même pour former l'armée de l'Antichrist et préparer sa révélation. La communauté serait ainsi menacée d'implosion. Elle serait rendue vulnérable par le *μυστήριον τῆς ἀνομίας* qui la rongerait de l'intérieur. Le sens du propos paulinien serait alors d'inciter les Thessaloniens à ne pas passer du côté obscur, à tenir bon face à la dispersion interne qui marquerait l'approche de la fin. Il est difficile de savoir pourquoi Heidegger cantonne Augustin dans [1] sans dire un mot de [3]. Certes, Augustin disqualifie [2], et [3] ne relève pas [1]. Mais admettons que [3] a l'avantage de mettre en jeu cette idée de *tenir* que Heidegger voit partout en 1 et 2 Th. Trois explications sont alors possibles : a) déclasser Augustin en lui attribuant une lecture objectivante du *κατέχων* permet à Heidegger de mieux asseoir sa lecture accomplissante ; b) montrer comment Augustin demeure pris au piège de cette lecture objectivante héritée des Pères précédents est une priorité et se justifie textuellement ; c) interpréter le *κατέχων* au prisme du tenir-bon est incertain du point de vue philologique, en sorte que suivre Augustin dans cette voie revient à prendre un risque inutile ; sans compter que l'essentiel est ailleurs.

C'est cette troisième et dernière explication qui a notre préférence et que nous nous proposons maintenant de développer en étudiant le cas de Théodoret. Qu'en est-il chez l'Évêque de Cyr ? Première chose : Théodoret, comme Théodore de Mopsueste, se range derrière Jean Chrysostome en refusant de voir dans le *κατέχων* la grâce de l'Esprit. Dans ce cas, le Seigneur serait revenu depuis longtemps. *Mais,*

et c'est assurément la plus grande surprise, Théodoret s'oppose tout autant à la thèse de Tertullien et Jean Chrysostome selon laquelle le κατέχων serait l'empire romain.

L'Évêque de Cyr le dit clairement dans le *Comm. ad. II. Th.* de l'*In interpretatio in quatuordecim epistulas Pauli sancti* : le κατέχων n'est pas l'empire romain. Toujours avec Theodore de Mopsueste, il soutient que le κατέχων est ὁ ὄρος τοῦ θεοῦ, et qu'ὁ κατέχων est donc Dieu lui-même. Plus précisément, le κατέχων serait la volonté de Dieu de retenir la révélation de l'Antichrist jusqu'à ce que l'Évangile soit proclamé partout sur terre. Il s'agirait d'une décision divine ayant pour motif et pour fin la propagation de l'Évangile à tous les peuples du monde. Voyons les textes :

« *Et vous savez ce qui le retient présentement jusqu'à ce qu'il se révèle au moment choisi par lui* ». Certains ont compris le mot *«ce qui le retient»* de l'empire romain ; certains autres, de la grâce de l'Esprit. Car, dit-on, tant que la grâce de l'Esprit le retient, il ne peut pas venir. Mais il n'est pas possible que cesse absolument d'agir la grâce de l'Esprit. Comment se peut-il, en effet, que ceux qui sont privés du secours de l'Esprit déjouent ses machinations ? Mais aucun autre empire non plus ne prendra la suite de l'empire romain. Car c'est par l'intermédiaire de la quatrième bête que le très divin Daniel a signifié obscurément l'empire romain. C'est sur elle qu'a poussé la petite corne qui fait la guerre aux saints. Or, c'est bien à son sujet (*i. e.* l'Antichrist) que le divin Apôtre a dit ce qui précède. Je pense que le divin Apôtre ne dit ni l'une ni l'autre des interprétations proposées, mais je tiens pour vrai ce qui a été dit par d'autres exégètes : le Dieu de l'univers a jugé bon qu'il se fasse voir au moment de la fin du monde. Donc c'est la limite [le décret] que lui a fixée Dieu qui le retient présentement de se manifester. Pourtant je pense que ces mots ont encore un autre sens. Le divin Apôtre connaissait la déclaration du Seigneur, selon laquelle il fallait proclamer l'Évangile à toutes les nations, et qu'alors se produirait la fin (du monde) ; or, voyant que le culte des idoles exerçait encore sa domination, il a déclaré, en s'en tenant à l'enseignement du Seigneur, que la domination de la superstition serait tout d'abord détruite et que la proclamation du salut resplendirait en tous lieux, et qu'alors se manifesterait l'adversaire de la vérité » (*II Thess.* 2, 6).

[...]

« *Car le mystère de l'iniquité est déjà à l'œuvre* ». Certains ont prétendu que c'était Néron qui avait été appelé *«mystère de l'iniquité»*, pour avoir été précisément un artisan d'impiété. Mais pour ma part, je pense que l'Apôtre fait voir les hérésies qui se sont développées. C'est par elles, en effet, que le diable, en détournant bien des hommes de la vérité, prépare d'avance la ruine qu'opère la tromperie. Il a appelé ces hommes-là *«mystère d'iniquité»*, dans la mesure où ils tiennent caché le filet de l'iniquité » (*II Thess.* 2, 7)²⁰⁹.

En clair, Heidegger s'est trompé à propos de Théodoret. Rien ne permet de dire que, d'après Théodoret, Augustin et les autres, 2 Th 2, 6–7 « pourrait valoir comme une objection contre l'argumentation » que le philosophe développe et que, d'après ces Pères, « Paul serait ici concerné par l'Objectif [*das Objektive*] » (GA60, 115). Tertullien et Jean Chrysostome sont sujets à une telle critique, mais Augustin ne l'est qu'à moitié et Théodoret pas du tout. Comment expliquer ces approximations ? Heidegger connaissait sans doute mieux l'Évêque d'Hippone que l'Évêque de Cyr.

²⁰⁹ PG 82 col. 664 C10 – 665 A et col. 665 B. Cf. *In Daniel.* 7, 26 en PG 81, 1432 C – 1433. Nous remercions J.-N. Guinot de nous avoir aidé à localiser ces passages et de nous en avoir transmis une traduction remaniée.

Il est bien possible qu'il se soit contenté de lire le prologue du commentaire de Bornemann, qui parle du « consensus » (*Übereinstimmung*) régnant globalement chez les Pères. Pourtant, s'il s'était avancé de quelques pages dans cette même étude, il aurait retrouvé en toutes lettres les passages concernés dans l'œuvre de Théodoret²¹⁰. Il n'est pas inutile de s'attarder sur cette question, car elle dit sûrement quelque chose de la stratégie heideggérienne. Pour justifier sa propre interprétation, le philosophe avait besoin d'adversaires bien particuliers, en l'occurrence ceux défendant une interprétation historico-objective du *κατέχον* – et il y en a. Mais ce ne sont pas ou pas d'abord ceux qu'ils citent. Les vrais représentants de l'Objectif sont ces « autres » que Heidegger ne nomme justement pas. Tandis qu'Augustin balance entre l'objectif et l'inobjectif, et que Théodoret rejette en bloc l'objectif au terme d'un effort exégétique spécifique. Accentuer l'objectif chez les Pères – au risque de se tromper de cible – était cependant un moyen de minimiser le fait que le philosophe n'était pas le premier à contester l'interprétation historico-objective basée sur la solution de l'*imperium romanum*. Faute de mieux, Bousset s'accroche fermement à cette thèse ; mais Gunkel, lui, la conteste (quoiqu'au nom d'un autre type d'interprétation historico-objective) en faisant appel à une tradition mythologique ancienne²¹¹.

Repartons vers la compréhension proprement heideggérienne de 2 Th 2, 6–7. À l'interprétation objective des Pères – du moins de certains d'entre eux –, le philosophe répond : « *Mais* : le mystère du péché [*Das Geheimnis der Sünde*] (μυστήριον τῆς ἀνομίας) est déjà à l'œuvre ; c'est cela qui est décisif [*das Entscheidende*]. Le péché est un *mysterium* au même titre que la foi » (GA60, 115). Selon Heidegger, comprendre ce que signifient *κατέχον* et *ὁ κατέχων* exige de lire ce qui est inséré entre les deux termes. Il en vient donc à se pencher sur le membre concerné : μυστήριον τῆς ἀνομίας, le mystère de l'impiété ou de l'iniquité. Ce dernier n'est certes pas le *κατέχον*, mais il permet d'en découvrir la direction de sens et d'en identifier la portée.

En s'attachant à μυστήριον τῆς ἀνομίας, le philosophe semble d'abord se rallier à l'hypothèse de lecture selon laquelle le « Retenant est quelque agent mauvais déjà à l'œuvre dans le mystère de l'impiété, mais qui au moment fixé par Dieu sera écarté pour que l'Impie puisse entrer en scène »²¹². A priori, cette hypothèse pose problème, car « tout dans le texte favorise une interprétation positive de cette figure »²¹³. L'approche théologique assume justement ce paradoxe qui embarrasse l'exégèse : le *κατέχον* peut très bien ressortir à la négativité de la religiosité – le péché – tout en recouvrant un sens positif pour elle. Car en effet, c'est Dieu lui-même qui, dans le cadre de l'histoire du salut, orchestre la scène préfinale du *κατέχον*, motive le mystère de l'impiété et confère force et mobilité au péché.

²¹⁰W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 404 et p. 555.

²¹¹W. Bousset, *Der Antichrist* [1895], pp. 81–82 ; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos* [1895], pp. 224–225.

²¹²S. Légasse, *EPT*, p. 393.

²¹³*Ibid.*

Là encore, Heidegger joue la cohésion contre la cohérence. Le temps a atteint un point de non-retour : une puissance hostile et perverse tente de « posséder » (κατέχον) les individus et de mettre leur foi en péril. Mais au lieu d'identifier cette menace *objectivement* comme une puissance matérielle (l'empire romain, le chef de file d'un mouvement pseudo-charismatique) ou immatérielle (une sorte de démon), notre philosophe y reconnaît tout simplement la marque du péché. Le lien direct entre impiété et péché est facile à établir. Le lien indirect passant par le *mysterium* l'est moins, mais il mérite l'examen. C'est parce que le κατέχον est *caché* d'une part, et parce qu'il est positif dans sa négativité même d'autre part, qu'il est possible de voir le péché dans l'ἀνομία. Ainsi, Heidegger se sépare nettement de la tradition qui voit dans le μυστήριον τῆς ἀνομίας tantôt Néron (Jean Chrysostome), tantôt Simon Magus ou quelque autre hérésie ou hérésiarque (Augustin, Théodoret, Theodore de Mopsueste), tantôt la marque de simples troubles politiques (Cyrille de Jérusalem).

Ces lectures sont caractéristiques de la période patristique. Or, il va pratiquement de soi que la manière dont Heidegger interprète le μυστήριον τῆς ἀνομίας par le biais du mystère du péché est inspirée de Luther ; quand bien même celui-ci n'a jamais fait ce rapprochement à partir de 2 Th 2, 7 de cette manière – il assimile presque toujours la figure de l'Antichrist et tout ce qui est en dépend au Pape ainsi qu'à son pouvoir temporel. Ici, être luthérien sans Luther, c'est peut-être s'appuyer sur la traduction de μυστήριον τῆς ἀνομίας proposée par Bornemann, en l'occurrence « mystère de l'iniquité » (*Geheimnis der Ungerechtigkeit*)²¹⁴.

Nous savons que, dans son exposé sur *Das Problem der Sünde bei Luther* en 1924, Heidegger liera le problème du péché à la question de l'*absentia* ou de la *privatio* de la *justitia originalis* (LWA 56, 312, vers Rm 5, 12). Cet argument fait encore intervenir le couple *opus alienum / opus proprium* propre à la *theologia crucis* luthérienne : Dieu montre sa justice dans le péché. Comprenons qu'il appelle à retrouver la justice en comprenant et en explorant le péché. Paradoxalement, le péché donne accès à ce qui est caché. D'où la nécessité de se reconnaître pécheur, en proie au μυστήριον τῆς ἀνομίας, et de prendre ainsi toute la mesure de la situation pour mieux *renaître*. L'individu est *simul justus et peccator* (LWA 56, 70, 272). Reste à décider si, au seuil de la parousie, il va s'appuyer sur le péché afin de retrouver la justice, mourir à son état de pécheur en vue de redevenir juste et gagner son salut ; ou bien s'il va arguer de la justice donnée en vue de justifier son péché, c'est-à-dire s'entêter à s'enfoncer dans le mal en croyant être à l'abri. C'est à lui de *décider* s'il veut finalement tuer l'*homo vetus* pour devenir l'*homo novus*, ou s'il entend se présenter devant Dieu dans un état de déchéance qui menace gravement son sort. C'est sur la base d'une telle interprétation que Heidegger rapproche μυστήριον τῆς ἀνομίας et mystère du péché d'une part, et μυστήριον τῆς ἀνομίας-mystère du péché et « mystère de la foi » (*Mysterium der Glaube*) d'autre part (GA60, 115). Le mystère du péché est dans son paradoxe : c'est en enfonçant jusqu'au fond ou en éloignant au maximum de Dieu (*aversio*) qu'il offre l'occasion de revenir à Dieu (*conversio*). Le mystère de la foi est dans un paradoxe du même

²¹⁴ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 367.

type: la foi sauve en mettant à l'épreuve, elle n'accorde le salut qu'à celui qui a supporté l'angoisse la plus extrême. Heidegger n'identifie pas formellement le *κατέχων* à Dieu lui-même mais, sans aucun doute, il voit Dieu *derrière* le *κατέχων*. Intégré dans une certaine logique du péché, le *μυστήριον τῆς ἀνομίας* donne *ici et maintenant* la possibilité de préparer son salut avant que l'Antichrist ne vienne. Le croyant doit être vigilant et se souvenir que ce dernier rendra la tâche encore plus ardue: sa manifestation s'accompagnera d'illusions qui mettront à mal la logique unifiée du péché et de la foi. Ces illusions sèmeront la confusion dans les esprits en créant des représentations factices qui stimuleront les spéculations en un temps où il sera pourtant nécessaire de se raccrocher fermement à la seule réalité vécue qui ne mente pas: la foi.

Nous comprenons donc que Dieu tempore. Pourquoi? Pour que les croyants fassent leur preuve. Comment? Telle est la question. Heidegger n'y répond pas frontalement mais livre tout de même quelques éléments de réflexion: «Les versets 6–7 concernent le problème de l'attitude chrétienne vis-à-vis du monde ambiant et du monde commun non-chrétiens [*nicht christlichen Umwelt und Mitwelt*] et, par là, font également signe vers le problème de l'histoire du salut [*Heilsgeschichte*]» (GA60, 115).

Remarquons d'emblée que cet argument repose sur l'interprétation du *κατέχων* en tant que décision divine de favoriser la propagation de l'Évangile avant que ne se révèle l'Antichrist, c'est-à-dire de transmettre le savoir au plus grand nombre avant que la situation devienne hors du contrôle des hommes. Or, il n'aura pas échappé au lecteur que cette interprétation est précisément celle de Théodoret, à propos duquel Heidegger s'est trompé plus en haut en lui attribuant une lecture objectivante de 2 Th 2, 6–7 selon laquelle le *κατέχων* serait l'empire romain. Il est tout de même surprenant de voir que le philosophe suit, sans peut-être même s'en apercevoir, l'orientation d'un Père qu'il a injustement critiqué auparavant. Venons-en maintenant à la mention heideggérienne de l'histoire du salut. Pour en mesurer la portée, il n'est pas inutile de voir comment Cullmann glose les versets concernés:

«Beaucoup d'arguments militent en faveur de l'interprétation donnée, pour la première fois, par les Pères de l'Église, Théodore de Mopsueste et Théodoret, reprise plus tard par Calvin, et d'après laquelle, dans 2 Th 2, 6, "ce qui retient", c'est la prédication missionnaire de l'ère finale [...] D'après les passages synoptiques de Mc 13, 10–14 et Mt 24, 13–15, l'Antéchrist viendra après la prédication aux païens, de même que, d'après 2 Th 2, 6 *sq.*, il viendra après "ce qui retient encore" [...] Le contexte tout entier parle en faveur de notre interprétation. Dans les vv. 9 à 12, il est question de ceux qui *n'accueilleront pas* l'amour de la vérité qui les eût sauvés. Dans les vv. 13 et 14, l'apôtre Paul oppose à ceux qui repoussent sa prédication les lecteurs eux-mêmes et déclare que Dieu les a élus pour leur donner le salut: "C'est à quoi il vous a appelés *par notre prédication*". De même, tout le chapitre précédent (2 Th 1) traite déjà de la relation qui existe entre les événements de la fin et l'acceptation et le refus de l'Évangile entendu [...] Si l'élément qui retient – *κατέχων* – est la prédication missionnaire, on peut admettre que, par la *personne* qui retient – *ὁ κατέχων* –, l'apôtre se désigne lui-même. Cela s'accorderait tout à fait avec ce que nous avons dit de la fière confiance qu'a Paul d'être apôtre et qui est déterminée par la conviction eschatologique que l'Évangile doit être offert aux païens». Cette lecture *heilsgeschichtlich* atteste «la croyance fondamentale d'après laquelle c'est la mission qui donne son sens véritable à la période présente de l'histoire du salut. L'idée que la période finale est le temps de la grâce

que Dieu, dans sa miséricorde, nous accorde pour que nous nous repentions, ne restreint nullement la Toute-Puissance divine dans la mesure où elle ne fait pas dépendre de l'homme la venue du Royaume de Dieu et où elle exclut tout calcul de sa date. D'autre part, elle porte à l'extrême la responsabilité de l'homme dans ce qui constitue l'ère présente du salut, et elle assigne à l'Église, dans le temps que nous appelons "le temps de l'Église", le devoir précis de poursuivre, au nom du Christ, l'œuvre du salut en annonçant l'Évangile au monde païen»²¹⁵.

Cette histoire du salut n'est pas exactement celle que Heidegger a en vue. Ce dernier ne vise pas la mission en son sens objectif mais dans ses conditions expérientielles d'exercice. C'est n'est pas seulement que Cullmann revendique un type d'empathie ainsi qu'une idée de contemporanéité par lesquelles Heidegger ne se sent pas directement concerné. C'est aussi et surtout que l'histoire du salut de Cullmann se laisse prendre à son propre piège en privilégiant la question du *Wann* – « Il s'agit de savoir "quand" le Royaume de Dieu viendra »²¹⁶ – au détriment de celle du *Wie*. Certes, Cullmann dément que l'importance de la mission soit une façon de réintroduire subrepticement une forme de calcul par lequel il serait possible de prévoir la date de la parousie²¹⁷. Cela n'est toutefois pas suffisant.

Comment Heidegger réussit-il pour sa part à rejoindre la question du *Wie* ? En pointant *comment* le chrétien habite son monde, comment il l'a, et ce qu'il a que le non-chrétien n'a pas. Tout cela se joue au cœur de la triade des mondes et permet de revenir sur 1 Th 4, 13 : οἱ λοιποὶ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα, « les autres [qui] n'ont pas d'espérance » (GA60, 115). Ceux-là sont les plus à plaindre, dit Heidegger, car ils n'ont pas l'« ὑπομονὴν [τῆς] ἐλπίδος », la « persévérante espérance » dont Paul parle en 1 Th 1, 3 (GA60, 115). Celle-ci donne de traverser les épreuves de la vie. Elle donne également de comprendre ce que les λοιποὶ, païens et juifs, ne comprennent pas, en l'occurrence comment, dans une histoire du salut proprement chrétienne, certains phénomènes du monde de la vie en viennent à recouvrir un sens salvateur.

Cela vaut avant tout du phénomène de la mort dont il est question en 1 Th 4, 13 sq. Qu'il fasse partie intégrante du plan du salut devient une évidence. Heidegger explique ainsi : « tous ceux qui se tiennent à l'extérieur de la connexion ou de la cohésion chrétienne de devenir sont désemparés devant la question des défunts » (GA60, 115). Juifs et païens pleurent leurs morts, mais mal, ou pour de mauvaises raisons. Ce n'est pas qu'ils n'espèrent pas, mais leur espérance n'est pas enveloppée de cette persévérance et de cette constance – raison pour laquelle Heidegger redouble la référence à 1 Th 4, 13 par une autre à 1 Th 1, 3 (GA60, 115) – qui empêchent le chagrin de dériver vers l'impiété. La difficulté se trouve en amont : les λοιποὶ n'espèrent pas correctement car ils ne sont pas instruits du savoir de la foi, qui dit à sa manière ce qu'il en est des morts.

Cet enseignement, nous le trouvons en 1 Th 4, 4–18, péricope résumée ici par le philosophe de la manière suivante : « De la même manière que Dieu a ressuscité le

²¹⁵ O. Cullmann, *Christ et le temps* [1947], pp. 117–118.

²¹⁶ O. Cullmann, *Christ et le temps* [1947], p. 117.

²¹⁷ *Ibid.*

Christ, il attirera également les morts à lui avec Christ» (GA60, 115). Ce qui intéresse n'est pas tant le contenu de cet enseignement – Jésus Christ est mort et ressuscité – que ce que sa compréhension requiert : la *foi*. Aussi Heidegger souligne-t-il la formule employée par Paul en 1 Th 4, 14 : «πιστεύομεν» : *nous croyons* que Jésus est mort et ressuscité (GA60, 115). Qu'est-ce que fait l'Apôtre ? Il rappelle les Thessaloniens à ce savoir en réaffirmant qu'ils croient tous ensemble ce qu'il croit lui-même et, qu'à partir de là, ils ont les moyens ne pas laisser la peine au sujet des morts les entraîner à leur ruine. Le savoir de la foi dispense quiconque le possède de se perdre en spéculations et le prémunit contre tout abandon dans l'épreuve. Toutes les «curieuses questions» sur le devenir des morts sont résolues d'avance grâce au savoir de la foi qui, à défaut de garantir quoi que ce soit, enseigne au moins que les croyants authentiques finiront par communier avec Dieu (GA60, 115).

6. *Quelle eschatologie ?*

^[115] Heidegger entend consolider l'idée d'après laquelle le savoir de la foi transporte les hommes sur un terrain précédant de loin le champ des disputes classiques au sujet de la mort et de la destinée des morts. Pour ce faire, il en appelle à Mc 9, 1 (voir aussi Mc 13, 20 et Mt 10, 23) : «Et il leur disait : “En vérité, je vous le déclare, parmi ceux qui sont ici, certains ne mourront pas avant de voir le règne de Dieu <βασιλεία τοῦ θεοῦ> venu en puissance <ἐν δυνάμει>”» (GA60, 115). Cette citation d'une parole de Jésus poursuit un objectif clair : provoquer à nouveau la plus grande concentration sur le présent de la vie. À la fin de ce chapitre 9 de Mc, toutes les questions dogmatiques sont mises entre parenthèses au profit d'une attention à la temporalité de l'être-chrétien. Or, c'est très exactement ce qu'il se passe au début du chapitre 5 de 1 Th.

Pour Mc comme pour Paul, la réalisation du Royaume de Dieu a déjà commencé. Son efficace se fait déjà ressentir, même si les forces du mal n'ont pas encore disparues et que le combat bat encore son plein. Pour Heidegger, il est évident que «Paul lui aussi attendait encore la parousie avant sa mort» (GA60, 115). Nul besoin de citer l'Apôtre pour comprendre qu'il évoque 1 Th 4, 15 – verset peut-être inspiré de l'un des *logia* cités (Mc 9, 1 ; Mc 13, 30 ; Mt 10, 23) : «Voici ce que nous vous disons, d'après une parole du Seigneur : nous, les vivants <ζῶντες>, qui serons restés jusqu'à la venue du Seigneur <τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου>, nous ne devançons pas du tout ceux qui sont morts».

Ce qui importe n'est pas seulement que Paul espère encore être là pour la parousie, mais aussi et surtout que la parousie est une expérience pour les ζῶντες. Ces derniers ne sont pas ceux qui seront encore en vie au sens biologique du terme, mais ceux qui vivront-en-Christ. Les vivants habitent ainsi un monde *propre* qui n'est pas celui des λοιποὶ. Bien sûr, il serait possible d'objecter à Heidegger qu'il néglige les endroits du *corpus paulinum* où l'Apôtre *semble* envisager que la parousie ne survienne qu'après sa mort (2 Co 5, 1 *sq.*) ou qu'il s'en aille avant qu'elle ne se produise (Ph 1, 23). Mais il faudrait alors faire valoir la fine analyse de Cullmann :

« On aurait pu croire que le retard de la parousie aurait transformé dans sa totalité le schéma temporel du salut. Or, tel n'a pas été le cas. L'espérance de l'Apôtre n'a subi aucune atteinte, ni dans son intensité, ni dans son fondement, car elle est a priori ancrée dans la conviction que le centre, le point d'orientation, est situé, non pas dans l'avenir, mais dans le passé, donc dans un fait certain qui ne peut être affecté par le retard de la parousie »²¹⁸.

Heidegger corrigerait certainement en disant que le centre dont parle Cullmann, s'il plonge effectivement ses racines dans le passé, s'accomplit pourtant dans le présent de la vie religieuse. Cela permet de revenir vers 2 Th 2, 6–7 et d'affirmer que le *κατέχον* n'a pas originellement le sens de « retarder », comme l'ont avancé certains exégètes, parmi lesquels Cullmann²¹⁹. Il faudrait plutôt lui conserver le sens de « posséder », mais ajouter aussitôt : posséder par le mystère du péché institué par Dieu afin de provoquer la plus grande angoisse à l'approche de la fin et, par là, de faire éclater la *nécessité absolue de se décider*. Au travers du *κατέχον*, Dieu ne se contente donc pas de temporiser, il *temporalise*. Heidegger peut alors expliquer la chose suivante :

« La grande scène au cours de laquelle l'Antichrist apparaît facilite la foi pour les croyants, si et seulement s'ils sont déjà *décidés*. La décision elle-même est *très* difficile. L'attente doit déjà être telle que la tromperie de l'Antichrist soit, à travers la foi, reconnue en tant que tromperie. Le "préalable" [*zuvor*] est donc ici une augmentation de la plus haute détresse » (GA60, 115).

La connexion entre décision, attente et détresse fait le nœud de la situation propre à 2 Th. Il n'est cependant pas aisé de l'établir. Le lecteur a naturellement tendance à s'appesantir sur les détails sans voir ce qui les motive.

Notre philosophe s'applique à contrer cette tendance en relisant le corpus paulinien à la lumière de la connexion précitée et conclut par une remarque concernant 2 Th 2, 15 : « Ainsi donc, frères, tenez bon et gardez fermement les traditions que nous vous avons enseignées, de vive voix ou par lettre » (GA60, 115). Ce v. 15 est glosé comme suit : « tenez ferme et possédez les traditions que vous avez reçues » (*Steht fest und beherrscht die Überlieferungen, die ihr erfahren habt*) (GA60, 115). *Feststehen* pour *στήκετε* ne pose pas de problème. Quant à *beherrschen*, si le verbe contient bien l'idée de « s'attacher », d'« adhérer d'esprit et de cœur » qui résonne en *κρατεῖτε*, il porte également l'idée d'habiter, de maîtriser ou de disposer, soit l'idée de s'approprier ce dont il est question à travers un savoir. Par ailleurs, ne manquons pas de relever que Heidegger échange la notion d'enseignement qui transparait dans *ἐδιδάχθητε* contre celle d'expérience (*Erfahrung*). Les Thessaloniens n'ont pas seulement reçu, vu, entendu, lu ; ils ont surtout *vécu* les traditions en question. Par où il convient d'insister sur le fait que les « questions de contenu ne doivent pas être comprises isolément du reste », c'est-à-dire séparément de l'expérience qui leur donne naissance (GA60, 115). Une tradition n'est rien si elle n'est pas vécue. Ce qui compte, c'est de l'habiter par sa personne même, de l'incarner, de la faire vivre et de vivre en elle.

²¹⁸ O. Cullmann, *Christ et le temps* [1947], p. 62.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 117.

Cette remarque s'applique en dernier lieu au phénomène de l'eschatologie qui aura été au centre des analyses de 1 et 2 Th. Ainsi, le paragraphe se clôt sur la réflexion suivante : « L'intitulé "eschatologie" est ambigu, parce qu'il est emprunté à la dogmatique chrétienne et désigne la doctrine des choses dernières. [Or] ce n'est pas dans ce sens théorétique-disciplinaire que nous le comprenons » (GA60, 115). Heidegger reprend ici à son compte la critique adressée par Schweitzer à Reitzenstein ainsi qu'à l'histoire des religions dans son ensemble : « *Von Eschatologie sollte man nur da reden, wo es sich um das in unmittelbarer Nähe erwartete Weltende und die damit gegebenen Ereignisse, Hoffnungen und Ängste handelt* »²²⁰. Mais en amont se trouve également une discussion silencieuse avec Troeltsch, en particulier avec la section « Dogmatisch » de l'article « Eschatologie » de la *RGG* rédigée par ses soins. Nous l'avancions avec une certaine fermeté dans la mesure où nous y lisons en toutes lettres l'équivalence trompeuse pointée par Heidegger : « Une doctrine des choses dernières ou, comme dit l'expression dogmatique technique, une "eschatologie" ... » (*Eine Lehre von den letzten Dingen oder, wie der dogmatische Kunstausdruck lautet, eine "Eschatologie" ...*)²²¹.

Il est vraisemblable que Heidegger fut plus enclin à méditer le constat fracassant de Martin Brückner, élève de Wrede, dans l'entame de la section « III. Urchristliche » du même article « Eschatologie » :

« Tandis que, dans la dogmatique moderne, l'eschatologie se limite à tenir le rôle de terminaison [*Abschluss*] et de clôture [*Ausklang*] de la doctrine de la foi [...] elle est, dans le christianisme primitif, l'authentique composante de la vie, la teneur fondamentale de la foi et la principale force motrice de la vie. Comment pouvait-il en être autrement dès lors qu'on était tellement certain de faire l'expérience de la fin du monde et du retour du Christ ? »²²².

Il eût suffi de garder à l'esprit ce constat d'une évidence frappante pour que l'eschatologie ne devienne pas l'auxiliaire stérile d'une doctrine de la foi. Mais l'histoire, dont les individus ont la responsabilité, en aura voulu autrement en séparant le dogme de la cohésion d'accomplissement et en lui donnant la priorité.

SCRIPTA AD §§ 27–29

Seules deux annexes sont attachées à ce chapitre. Quoiqu'elles soient moins liées entre elles que celles relatives au chapitre précédent, elles conservent un intérêt capital en ce qu'elles examinent des points qui ne l'avaient pas tous été – ou pas ainsi – auparavant.

²²⁰ A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung* [1911], p. 178.

²²¹ E. Troeltsch, « Eschatologie. IV. Dogmatisch », in *RGG*¹, col. 622.

²²² M. Brückner, « Eschatologie. III. Urchristliche » [1910], in *RGG*¹, col. 611.

I. Monde et souciance [Ad §§ 27–28]

¹¹⁵³¹ 2 Th se distingue de 1 Th tout en s'en faisant l'écho direct. Le meilleur moyen de le montrer est d'interroger la « résonnance du mode de détermination du comment du quand ou destin en 2 Th » (GA60, 153). La notion de *Resonanz* annonce celle d'*Anklang*. Elle indique le contexte du texte et son rythme propre. Ceux-ci sont donnés dans un langage apprêté, tissant des interférences multiples²²³. Ce qui résonne, c'est la parole de Paul qui, dès 1 Th, partage la proclamation, non comme on lance un pavé dans la marre, mais en indiquant l'essentiel en elle, à savoir ce qu'il est ou non possible de dire à propos de la parousie. Avant, il s'agissait avant tout de refuser la fixation sur un *Wann* exclusivement quantitatif – le troisième sabbat d'Ethanim de l'an 74... – pour se concentrer sur le *Wie* qualitatif du *Wann* – l'incertitude absolue du Jour. Après, rien n'a changé, si ce n'est que tout s'est accentué (GA60, 154). La *détermination* radicale du comment dit avec encore plus de puissance l'*indétermination* fondamentale du quand. En clair, les signes détaillés par 2 Th n'ajoutent pas de la connaissance théorique mais enrichissent un savoir facticiel.

Heidegger n'évoque pas la question du destin car il voudrait montrer, à la manière d'un Weinel, que la foi en le destin (*Schicksalsglauben*) des religions anciennes hante le NT²²⁴. Paul est étranger à tout fatalisme cosmique. Dès la fin de la première Épître, le propos a presque perdu toute teneur chronologique : « Car Dieu ne nous a pas destinés <ἕθετο> à subir sa colère, mais à posséder le salut par notre Seigneur Jésus Christ » (1 Th 5 9). Depuis l'être-devenu chrétien, le destin est scellé. Ce qui reste encore à déterminer, c'est comment vivre son existence jusqu'au Jour. Que dit 2 Th à ce sujet ? Heidegger se contente ici de deux observations complémentaires.

1) À la lecture de 2 Th, on voit sans peine que l'« insécurité [*Unsicherheit*] s'est accrue » (GA60, 153-154). La formulation laisse entendre qu'il faut apprécier cette évolution globalement. Elle combine trois aspects. D'abord, 1 Th a fait son œuvre. Ensuite, la période qui succède à la réception de 1 Th créé de la dispersion et, pourtant, renforce la cohésion individuelle et collective des croyants qui s'accrochent fermement à leurs engagements en inscrivant leur foi dans la constance en dépit de tout. Enfin, 2 Th recueille ces deux premières phases tout en leur conférant une autre dimension : elle dit sur un mode indicatif-allusif *comment* ce qui s'est passé s'est passé, *comment* ce qui se passe se passe et *comment* ce qui se passera se passera. Ainsi, 2 Th « pousse davantage encore à l'accomplissement » de l'insécurité, celle-ci n'étant pas à penser ou à méditer mais à vivre comme une manière d'être-chrétien ou de réaffirmer son être-devenu-chrétien (GA60, 153–154). Concrètement, Paul entretient ses interlocuteurs du « désarroi » ou de la « désolation » (*Verzweiflung*) qui assiège les chrétiens et qui accapare leur existence (GA60, 154). Soucieux de prouver que le discours paulinien n'a rien à voir avec du moralisme, Heidegger souligne

²²³ Cf. Y. de Andia, *Présence et eschatologie dans la pensée de Heidegger*, Lille, PUL, 1975, p. 49.

²²⁴ H. Weinel, *Biblichen Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913, p. 32 sq.

la manière dont l'Apôtre s'exprime à propos de la « possibilité » de la désolation et d'un « pouvoir-supporter » (*Durchhaltenkönnen*) (GA60, 154). Ceux qui en font l'expérience sont privilégiés : cela renforce leur foi. L'objet de 2 Th, c'est donc « cette affliction » précise de la désolation et « sous ce mode particulier » de la possibilité actualisée par Dieu dans la vie de ceux qui lui ont fait confiance et continuent de le faire (GA60, 154). Il est sous-entendu qu'il existe par ailleurs une autre affliction, à laquelle on se rapporte différemment. Celle-ci constitue le contrepoint de ce que Paul enseigne à la communauté. Autrement dit, il est possible d'être « soucieux de manière chrétienne [...] sans l'être cependant authentiquement » aux yeux de Dieu (GA60, 154). En bref, le souci chrétien se dédouble. Il convient alors de se décider *pour* le souci de la christianité de son expérience et *contre* le souci du christianisme en tant que couverture. Dans cette optique, l'aspect décisif du souci n'est plus tant dans le regard que Dieu porte sur nous ou dans celui que nous portons sur lui en tant que *Deus ordinans*, que dans *le regard que nous portons sur nous-mêmes*. Bien se tenir devant Dieu, c'est bien comprendre *son* affliction – et vice versa. Dès lors qu'on prend l'affliction pour ce qu'elle est vraiment, l'expérience s'intensifie, le savoir de la foi se fait plus précis et la disposition au salut plus parfaite.

2) À l'origine de l'accroissement de l'insécurité, il y a une « accentuation de l'accomplissement » de l'expérience d'être-devenu-chrétien (GA60, 154). La décision de vivre pleinement la situation en se mettant à l'écoute de la proclamation entraîne une insécurité accrue dont il s'agit encore de saisir le bienfondé. Mais ce n'est pas tout. L'accentuation de l'accomplissement donne lieu à une « accentuation de l'inimportance [*Unwichtigkeit*] de la vie mondaine » (GA60, 154). Plus la foi assumée et accomplie en la parousie prend de la place dans la vie de l'individu, plus les exigences propres de la vie chrétienne se précisent. Il convient de rester sobre et vigilant dans l'épreuve, de veiller et de prier en endurant. Puisque le monde dans lequel on souffre est en train de passer, il n'est plus question de s'y rapporter comme on le faisait auparavant. Sa valeur diminue en tant qu'on sait désormais qu'un monde meilleur est sur le point de s'y substituer, du moins pour ceux qui croient. Ce qui est dévoyé de son importance et de sa signification n'est pas le monde de la vie en tant que tel, mais la vie conforme au monde non imprégné de religiosité. Le bon croyant n'est insouciant qu'en regard de ce monde dont il parvient plus ou moins brillamment à se détacher. Inversement, s'il est juste de dire que l'incroyant possède une certaine souciance, il faut aussitôt ajouter que celle-ci l'arrime justement à ce monde – pour le moment. La question devient alors : comment Paul articule-t-il le monde et souciance ? Au moyen d'une règle d'or : la seule souciance authentique est celle qui libère de ce monde-ci tout en orientant l'existant vers le monde qui vient. Cependant, on peut être préoccupé par la parousie de deux manières : en s'activant ou en se laissant aller. Seule la première est digne d'un vrai chrétien, car en maintenant l'existence sous tension, elle prépare l'individu aux bouleversements inouïs qui l'attendent. La seconde, au contraire, fragilise l'existence et sème la confusion dans les connexions de sens établies par la proclamation. La distinction est claire en 2 Th 3 : « faire et continuer de faire » (3, 4) et « travailler » (3, 8, 12) s'opposent à « ne pas vouloir travailler » (3, 10) et « mener une vie désordonnée, affairé sans rien faire » (3,

11). Heidegger y renvoie à nouveau en énumérant les facteurs de déchéance que sont le « fainéantise » (*Nichtsthuerei*) et « l'affairement du discours et de la spéculation » (*Vielgeschäftigkeit des Redens und Spekulierens*) (GA60, 154).

Ne doit-on pas s'étonner que l'attitude chrétienne engendre une indifférence vis-à-vis de la vie mondaine mais requiert pourtant qu'on travaille dans le monde ; tandis que l'attitude inverse ancre le souci inauthentique du monde dans l'inaction et le laisser-aller le plus total ? La clé de ce paradoxe scripturaire réside dans le sens référentiel par lequel l'Apôtre va relier la souciance au monde. Si le monde est vu et vécu comme le lieu où se prépare l'accès au Royaume, alors il est juste d'y œuvrer, car en y œuvrant, on se prépare à le quitter dans les meilleures conditions.

II. Comment se tenir prêt ? [Ad §§ 27–28]

^[154] En marge d'explications spéciales quant aux modifications concomitantes de tonalité et d'attitude dans le double régime textuel et expérientiel, Heidegger attire l'attention sur la configuration herméneutique de l'articulation entre 1 et 2 Th. Il conseille d'étudier, à partir du fait du « non-comprendre » ou du « déficit de comprendre » (*Nichtverstehen*), « comment les Thessaloniens auraient dû comprendre et comment Paul les aide à comprendre maintenant avec 2 Th » (GA60, 154). Le projet n'est pas de corriger un enseignement primitif inexact ou insuffisamment clair, encore moins de capitaliser sur un succès en ajoutant du sens au sensationnel ou inversement. Paul ne revient à aucun moment sur ce qu'il a dit. Ce qui est mis en cause, c'est le comprendre d'une partie des néo-chrétiens qui s'est égarée dans les méandres de la vie mondaine, qui n'a pas su éviter la chute lourde. Après l'avoir accueillie, tous n'ont pas réalisé les efforts nécessaires à la *prise en charge* de la proclamation. Certains se sont laissés influencés par des éléments parasites à la fois internes et externes jusqu'à perdre le fil du message. Certains l'ont perdu définitivement : fermés au kérygme ainsi qu'à son sens, ils subiront bientôt les foudres de quiconque opte pour le plaisir de l'injustice plutôt que pour la vérité (2 Th 2, 12). D'autres sont des cas-limites : le sens leur est voilé et ils en sont en partie responsables, mais ils ne sont pas voués à la colère. Aussi ne devrait-on pas les considérer comme des ennemis, mais plutôt les reprendre comme des frères (1 Th 5, 12 ; 2 Th 3, 15).

Heidegger situe cette *reprise* ou ce *redressement*, non sur le plan moral, mais sur le plan herméneutique. Dans sa première missive, Paul disait déjà vouloir revenir chez les Thessaloniens pour compléter ce qui manquait à leur foi (1 Th 3, 10), c'est-à-dire continuer de leur enseigner comment comprendre et se comprendre correctement. À défaut de revenir, il leur a écrit, par deux fois, pour partager cet enseignement. Il n'est pas inutile de se demander si, au moins en ce qui concerne 2 Th, le choix de l'écriture n'est pas délibéré. Ce n'est pas seulement que les écrits restent – et circulent –, mais aussi qu'ils rendent possibles des connexions de sens qu'une *oratio* tend à inhiber en raison de l'émotion qui submerge aussi bien l'orateur que son auditoire. L'Épître a l'avantage de véhiculer le *pathos* tout en lui donnant

forme, en l’inscrivant dans une histoire qui est d’ailleurs tissée de références scripturaires. Elle impose une distance herméneutique que le croyant a la responsabilité toute religieuse de se réapproprié personnellement. Peut-être alors que l’Apôtre écrit une puis deux fois afin que chacun ait une chance de comprendre par lui-même et de décider en son âme et conscience. Bien sûr, pour des raisons allant de l’illettrisme à l’élitisme, tout croyant ne devait pas avoir affaire directement au texte. Mais rien n’interdisait d’écouter et de réécouter ce qui devait constituer le refrain de sa vie religieuse et de se familiariser toujours plus avant avec le sens.

Que le sens de l’écriture – qui va devenir Écriture – ne soit pas originellement de pallier l’absence physique, c’est ce que Heidegger entend montrer en décortiquant 2 Th, qui lui semble construite de manière similaire à 1 Th. Négativement d’abord, le philosophe se refuse à diviser l’Épître à la manière des exégètes. Sa partition de 2 Th se distingue radicalement de celles qui ont cours en son temps²²⁵. À ne vouloir manquer aucune nuance, l’exégèse s’accroche à la construction sans remarquer ce qu’elle recouvre. Heidegger tranche dans le vif : « chapitre 1 : le *se-tenir-prêt*, chapitre 2 : à nouveau deux modes de comportement » (GA60, 154). Il est à noter que le chapitre 3 n’est pas cité. N’allons pas croire qu’il est à négliger. C’est plutôt que son propos est essentiellement parénétiq, en sorte qu’il ne participe qu’indirectement à l’économie fondamentale de l’Épître. Cette dernière se reflète dans la structure binaire des deux premiers chapitres, qui reprend *grosso modo* celle des chapitres (3-)4 et 5 de 1 Th.

Dans un *premier temps*, il s’agit de remettre au centre de l’existence le *se-tenir-prêt* à la parousie, de réactiver l’angoisse instaurée par le biais de la première Épître afin que la communauté se sente à nouveau concernée par son sort après que le temps et certainement quelques missionnaires judéo-chrétiens aient commencé d’effacer son souvenir. Le « *se-tenir-prêt* » (*Sichbereithalten*) se signale par un rappel de l’appel dont le but est d’interpeller de plus belle les croyants quant à leur sort. Il sert à les réveiller, à les rendre de nouveau réceptifs à la proclamation. Le chap. 1 possède donc un rôle interlocutoire. Son objectif est de provoquer une coupure dans le cours de la vie de la communauté telle qu’elle a repris depuis la réception de la première Épître. De ce fait, il se présente également comme un second point d’ancrage pour le comprendre des croyants. *Se-tenir-prêt* à la parousie est donc originellement *se-tenir-prêt* à comprendre ce que le Christ-Dieu requiert de chacun et de tous avant son retour.

Cela permet de comprendre comment, dans un *second temps*, Paul réintroduit la distinction entre deux modes de comportement traversant déjà 1 Th 5, qui opposait « ceux qui diront “Quelle paix, quelle sécurité !” », sur qui « fondra la ruine », qui sont dans les « ténèbres », qui « dorment » et « s’enivrent », à ceux qui ne sont « pas dans les ténèbres », les « fils de la lumière, fils du jour », « vigilants et sobres », « revêtus de la cuirasse de la foi et de l’amour, avec le casque de l’espérance du salut ». Ce second temps indique qu’on se prépare d’abord à une décision. Le croyant doit trancher. Comment veut-il vivre sa vie jusqu’au moment de la parousie ? En vérité, ce choix a déjà été fait (2 Th 2, 13–14), mais il s’agit maintenant de s’y tenir

²²⁵ Cf. par exemple A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament* [1901], pp. 45–46.

(2 Th 2, 15–17). Les actes doivent succéder aux paroles, l'accomplissement de la proclamation à son acceptation. Sachant que le comprendre est déjà en soi un accomplissement, Paul compte sur le fait qu'un discours subtil réveillera et décidera dans la foulée tous les membres de la communauté concernés.

Dès lors, il n'est pas étonnant que Heidegger mentionne pour la troisième fois la notion de « plérophorie » (GA60, 154). S'interrogeant sur ce qu'elle signifie et ce qu'elle vise en 2 Th, il répond sans détour qu'elle sert justement « *l'accentuation de l'accomplissement existentiel par et dans l'Épître* » (GA60, 154). Paul cherche à recréer, avec plus de force encore qu'auparavant, la correspondance établie en 1 Th entre la plérophorie comme mode de discours et la plérophorie comme accomplissement ou plénitude vécue de la foi (1 Th 1, 5). Y parvient-il ? Heidegger semble affirmatif. Néanmoins, il suggère, à partir de deux exemples choisis, que tout un processus sous-tend l'argumentation paulinienne. Autrement dit, la correspondance précitée demande, au moins aux lecteurs modernes que nous sommes, un effort d'interprétation.

1) Le premier exemple met en scène la notion d'εὐδοκία (GA60, 154). Ses dérivés sont utilisés par deux fois en 2 Th.

D'abord en 2 Th 1, 11 (premier chapitre) : « Voilà pourquoi nous prions continuellement pour vous, afin que notre Dieu vous trouve dignes de l'appel qu'il vous a adressé ; que, par sa puissance, il vous donne d'accomplir <πληρώση> tout le bien désiré <εὐδοκίαν> et rende active votre foi ». Ici, le terme s'apparente à la bonne volonté religieuse du croyant : on espère que Dieu en soutiendra l'effectuation. Heidegger radicalise cette lecture : il ne s'agit pas seulement de vouloir bien ou de vouloir le bien, mais avant tout de montrer de la « résolution » (GA60, 154). 2 Th témoigne d'une situation *ad hoc* : la phase de délibération est passée, mais celle de l'exécution n'est pas encore arrivée. Entre les deux, il y a la phase de décision. C'est elle que cible l'Apôtre, car ainsi que le souligne Heidegger, c'est en elle que se déploie l'« ἔργον πίστεως » (GA60, 154). Le message est donc : *tenez-vous prêts à décider*, soyez disposés à user de la puissance de votre foi et du savoir qui la complète pour refaire le choix qui s'impose.

Ensuite en 2 Th 2, 12 (deuxième chapitre) : « afin que soient jugés tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité mais ont pris plaisir à l'injustice <εὐδοκῆσαντες τῆ ἀδικίᾳ> ». Ici, le discours change. On observe le sort de ceux qui ont tranché dans le mauvais sens, qui ont « consenti volontairement et pris plaisir à l'iniquité »²²⁶ pour la bonne raison qu'ils n'ont pas fait l'effort de *comprendre comment* ils doivent exercer la puissance dont ils disposent en vertu du don de la foi. On retrouve les deux modes de comportement déjà mentionnés. Un seul est cité, mais l'autre est implicite : l'œuvre de la foi *versus* le « péché » (GA60, 154). Le déficit de comprendre mène systématiquement vers le pire. À l'inverse, le comprendre authentique que Paul recherche annonce le meilleur.

Pour quel sort va-t-on se décider ? *L'épilogue* de cet exemple montre une chose : même si des options négatives ont été prises, à l'heure où Paul est lu ou relu par les Thessaloniens, rien n'est définitivement perdu pour ceux qui seraient pris de

²²⁶S. Légasse, *EPT*, p. 406.

remords. Revenir du péché, se repentir : c'est en droit possible pour peu qu'on se remette à l'écoute de l'appel. Heidegger confirme en citant 2 Th 3, 5 (troisième chapitre) : « Que le Seigneur vous conduise à l'amour de Dieu et à la persévérance du Christ » (GA60, 154). Paul n'a jamais cessé de prier pour tous les Thessaloniens, à tel point que cette prière continue révèle le présupposé incontournable de son herméneutique : se tenir en Christ pour tenir et se retenir de commettre le mal. Christ a le pouvoir de diriger (κατευθύνειν) le cœur (καρδιά) qui, en tant que siège de la vie spirituelle, est aussi le centre vital du comprendre. 2 Th 3, 5 est une réminiscence de 1 Th 3, 11. Mais le verset s'adapte à une situation nouvelle : le temps passe et le Jour est plus près encore. Puisqu'il est de moins en moins question d'une rencontre physique, *comprendre* devient le moyen privilégié de se déterminer avant la parousie.

2) Le second exemple s'enracine dans 2 Th 2, 2 : « ne vous laissez pas facilement être agités loin de la raison ni effrayés à cause d'un esprit ou d'une parole ». Heidegger souligne μη ταχέως σαλευθῆναι et ἀπό (GA60, 154). Il éclaire ainsi la liaison de premier ordre entre *Lebensstellung* et *Verstehen*. Σαλευθῆναι renvoie à l'image d'une mer agitée (Lc 21, 25), tandis qu'ἀπό (*hinweg von*, cf. Rm 9, 3) indique l'éloignement d'avec la « faculté de juger avec clarté et pondération », la sortie « hors du jugement critique » (νοῶς)²²⁷. Ces remarques philologico-exégétiques confortent l'analyse heideggérienne selon laquelle le vécu est fonction du comprendre et suit ses oscillations. Et inversement en vertu du fait que vivre c'est comprendre et comprendre c'est vivre. Ainsi, qui s'éloigne du sens – le νοῶς de 2 Th 2, 2 a parfois été traduit par *Sinn*²²⁸ – en subit les conséquences. Très concrètement, ces conséquences se donnent, *sur le plan du vécu*, sous la forme d'un « être ébranlé » (*erschüttert werden*) et d'un « devenir confus » (*verwirrt werden*), traductions heideggériennes de σαλευθῆναι soulignant combien l'existence devient « incertaine » au sens où ses bases mêmes vacillent (GA60, 154). Le cas échéant, c'est que, tout aussi concrètement, les états engendrés correspondent, *sur le plan du comprendre*, à la « perte du savoir lucide » (*klares Wissen*)²²⁹, plus exactement à la perte de la lucidité qui donne « l'orientation fondamentale de notre savoir », à savoir la foi elle-même, à l'origine de son propre savoir (GA60, 154).

En réunissant les deux plans précités – qui n'ont été séparés que pour les besoins de l'analyse –, on débouche sur la notion de *peur*. Heidegger parle d'un « s'effrayer » (*erschreckt werden*) (GA60, 154). Il reprend la traduction luthérienne de θροεῖσθαι au v. 2, auquel il accorde bien plus de poids que Bornemann, qui n'y voit pour sa part qu'une simple « stupeur »²³⁰. C'est que l'enjeu du philosophe est tout autre que celui du théologien. Il entend démontrer que cette peur qui saisit quelques croyants et les pousse à anticiper la parousie n'est justement pas l'insécurité authentique

²²⁷ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], pp. 359–360 ; E. v. Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe* [1909], p. 264.

²²⁸ Cf. W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 360.

²²⁹ Traduction heideggérienne de νοῶς, en écho à 1 Th 5, 2 selon lecture de Schmidt : ἀκριβῶς οἶδατε = « klares Wissen ». Cf. P. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief* [1885], p. 113.

²³⁰ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 360.

mais un *falschen Schrecken*, une « fausse peur » ou une « fausse frayeur » qui ne doit « en aucun cas être confondue avec la crainte et le tremblement religieux [*religiöser Furcht und Zittern*] » (GA60, 154). Bornemann ne fait pas cette distinction, que Heidegger élabore pour sa part au moyen d'un vocabulaire apparemment kierkegaardien, mais en réalité d'origine paulinienne : « avec crainte <φόβου> et tremblement <τρόμου> mettez en œuvre votre salut, car c'est Dieu qui fait en vous et le vouloir et le faire selon son dessein bienveillant <εὐδοκίας> » (Ph 2, 12b–13). Crainte et tremblement devant la parousie ne sont pas des sentiments « donnés » par les moyens énumérés et réfutés par Paul en 2 Th 2, 2 : esprit, parole ou lettre (GA60, 154). Ces derniers sont envisagés à cet endroit comme des contrefaçons de l'Esprit, de la Parole et la Lettre authentiques et, pour cette raison, réduits à la notion de discours (*Rede*) au sens de bavardage (*Gerede*), par laquelle le comprendre se voit imposé les « déterminations “objectives” » du genre « le jour est arrivé » (GA60, 154).

III. Tout comprendre dans l'optique de l'histoire du salut [Ad §§ 27–28]

^[154] La seconde section de l'annexe aborde ce qu'il est convenu d'appeler la « nouvelle question du quand de la parousie [en] 2 Th 2, 1–12 » (GA60, 154). Savoir en quoi consiste la nouveauté exige logiquement de repartir de l'Épître précédente. Le point de départ est la péricope 1 Th 5, 1–11 où, après avoir évoqué le sort des morts et assuré que ceux-ci ne seront pas oubliés lors du retour du Christ, Paul recentre son propos sur la temporalité de la parousie (GA60, 154). Il nous faut dire *temporalité* et non pas simplement temps, car 1 Th 5, 1–11 indique « déjà comment le quand doit être compris » et « ce qui est décisif en lui » (GA60, 154). En l'occurrence qu'il n'a de sens que s'il est saisi comme s'accomplissant effectivement dans l'individu et certainement pas s'il continue d'être envisagé en tant que détermination objective d'un événement dont le soi serait un simple spectateur. C'est l'interprétation que le philosophe déploie à partir de 2 Th 2, 1–12 :

« En fait, Paul ne veut pas mesurer le quand, ou bien fixer le “prochain” [*bald*] ou le “non-prochain” [*nicht bald*] (c'est-à-dire atténuer, voire même retirer ce qu'il a dit auparavant) ; au contraire : concernant le quand, vous ne devriez pas vous attacher, par le fait d'une souci-ance erronée, à des gens qui vous *déçoivent* ; *comprenez* plutôt tout *dans l'optique de l'histoire du salut*, comme je vous l'ai aussi *explicité* à partir de la foi, dans un comportement fondamental envers *Dieu* ou envers son adversaire (péché) » (GA60, 154–155).

Une telle analyse du lien entre 1 Th 5, 1–11 et 2 Th 2, 1–12 n'est possible qu'à la condition d'admettre l'authenticité de la deuxième Épître. 2 Th 2, 1–12 n'est pas un démenti eschatologique (Hollmann)²³¹, mais un enrichissement de l'articulation entre *Wann* et *Wie* entamée en 1 Th 5, 1–11. Paul maintient l'indétermination tem-

²³¹ G. Hollmann, « Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs » [1904], p. 34.

porelle sur le plan objectif en vue d'accentuer la détermination temporelle sur le plan historico-accomplissant. Il n'est pas dit que la parousie viendra plus vite ou plus lentement que ce qui était prévu, puisque rien n'était prévu. Le seul vrai sujet a toujours été et continue d'être *comment* se relier au *quand* et, surtout, à partir de quels repères. Ainsi, deux configurations s'opposent :

1) La première consiste à se laisser instruire au sujet de la parousie par des individus mal informés, leurrés par un *Wann* objectif qu'ils ont parfois objectivé eux-mêmes en cherchant à se faciliter la vie. Tout commence par un manque d'écoute puis, très vite, se greffe une certaine forme de mauvaise foi. Des croyants orthodoxes en viennent à douter d'eux-mêmes pour de mauvaises raisons et, pis encore, à s'inquiéter de ce qui n'est pas digne d'inquiétude. Les tenants d'une conception objective de la parousie ont un discours qui tend à dédoubler la souciance. Celui-ci engendre une souciance inauthentique, dérivée, superficielle. Car elle ne s'enracine pas dans une compréhension de l'attente de la parousie comme expérience de la conscience intime de la temporalité eschatologique. L'attente se transforme en impatience, qui tourne elle-même à la volonté de prévoir la parousie et de la maîtriser. En externalisant le temps, en posant la parousie comme quelque chose qui arriverait du dehors, on pense se préserver. Mais tout est déjà à l'intérieur, tout s'avance déjà à l'intérieur. Il est donc vain de chercher à fuir, puisqu'on ne peut partir ou se départir de soi-même, et puisqu'on sera toujours rattrapé par l'événement à venir. D'où la « déception » engendrée par le discours qui inscrit la parousie dans une temporalité objective (GA60, 154). Le croyant doit réaliser le décalage entre ce dont on veut le convaincre et ce qu'il ressent au plus profond de lui. Il n'a rien à gagner à faire sienne cette délocalisation de la parousie dans un temps qui n'est pas essentiellement le sien.

2) La deuxième configuration se définit d'abord comme l'inverse de la première. Le croyant s'y montre hermétique à toute pression extérieure. Il refuse de comprendre la parousie dans l'horizon d'une temporalité dont il ne serait pas le siège. Acceptant de bonne foi les épreuves qu'impose l'acceptation de la proclamation, il se donne les moyens de la compréhension de ce qui vient et de la compréhension de soi devant ce qui vient. Ici, le *Wann* est un fil conducteur qui permet de remonter au *Wie*, donc à la vraie souciance, celle ouvrant le chemin vers soi-même, vers son monde propre tel qu'il est reçu de Dieu et cultivé par et dans la foi. Pas d'évitement de l'expérience, pas de renoncement devant la dureté du sens : tels sont les mots d'ordre qui émanent du discours paulinien. Cette posture est rendue possible par un effort de compréhension dans l'horizon temporel bien spécifique qu'est l'histoire du salut. Il est assez rare que Heidegger parle d'histoire du salut pour qu'on s'y arrête brièvement. Qu'est-ce que signifie *tout comprendre* dans l'optique de la *Heilsgeschichte* (GA60, 154) ? Le philosophe pense une histoire immanente au croyant, nourrie de sa relation fondamentale avec Dieu, à partir de laquelle le monde reçoit un sens. L'histoire du salut appartient au pré-théorétique. Elle vient avant l'histoire du monde (*Weltgeschichte*) et la conditionne.

En deçà de la question d'une quelconque filiation, il convient de s'interroger sur l'opportunité de se raccrocher *ici* à l'histoire du salut. Apparaît alors l'inséparabilité des dimensions *salutaire* et *scripturaire* au sein de cette dernière. Si Heidegger s'en

réfère indirectement aux racines vétérotestamentaires de la *Heilsgeschichte*, ce n'est pas tant pour accentuer la conception prophétique d'une histoire amenée à se clore avec la réalisation de l'espérance d'Israël que pour signifier comment règne chez les prédécesseurs de Paul la conviction de posséder une histoire déterminée de part en part par Dieu lui-même et tenant sa signification de lui seul. De même, dans la reprise chrétienne de cet héritage, Heidegger ne privilégie pas le caractère supranaturel de l'histoire mais le fait qu'elle soit continuellement sanctifiée par l'Événement-Christ. Ainsi, la problématique du miracle à cause de laquelle la *Heilsgeschichte* est tombée en disgrâce dans la théologie moderne n'est en rien déterminante, car elle n'est jamais interrogée qu'en regard d'une conception objective de l'histoire, à l'aune de laquelle elle est jugée – et condamnée. En partant de Paul, Heidegger soutient que les « faits historico-saints » (*Heilstatsachen*) ne doivent pas être pris isolément. Ils nécessitent au contraire d'être embrassés d'un même regard afin qu'apparaissent les connexions de sens qui les relie pour former le socle situationnel de la cohésion historico-accomplissante. N'est-ce pas ce que Paul accomplit en inscrivant la proclamation dans le cours d'un drame qui commence avec la création d'Adam, se poursuit de manière décisive avec le mort et la résurrection du Christ et annonce son implosion ou son éclatement avec le retour de ce dernier ?

La situation qui se dessine ne pourra pourtant pas être qualifiée d'homogène, car l'histoire qui l'enveloppe et la motive n'est pas horizontale mais verticale. Elle n'avance pas mais s'accomplit. Elle se déploie de manière événementiale et donc vivante, recevant ses impulsions de l'irruption de nouveaux faits historico-saints au sein de la situation. Heidegger arrache l'histoire du salut à la doctrine ecclésiastique-confessionnelle qui l'a portée avant d'en renverser la sens. Elle n'est plus cette histoire s'enracinant dans un point de vue objectif et supranaturel, mais cette histoire se fondant sur et dans une situation personnelle motivée par l'accomplissement de la foi. Est-ce à dire que notre philosophe arrache l'histoire du salut à la pensée orthodoxe pour la rendre à la pensée libérale ? Rien n'interdit de le supposer étant donné que sa réflexion développe une conception de la foi fondée dans la conscience religieuse subjective plutôt que dans l'autorité d'une histoire extérieure, objective et supranaturelle. Il va cependant plus loin en pensant la foi comme mesure de l'histoire d'un soi, imposant à la pensée libérale d'internaliser l'histoire du salut.

C'est là une manière subtile de fondre « théologie du fait » (*Theologie des Tatsachen*) et « théologie de la conscience » (*Theologie des Bewusstsein*) qui n'est pas sans rappeler Barth. Commentant Rm 6, 8 (« Mais si nous sommes morts avec Christ, nous croyons que nous vivons aussi avec lui »), le théologien dialectique inscrit la question de l'histoire dans celle de la *tension* de l'existence *vers* ce qui vient, vers le Règne de la grâce, qui fait corps avec les événements qui ont déjà eu lieu et qui nourrissent la foi. Le croyant est un être au combat, qui lutte pour continuer de devenir celui qu'il a à être face à ce qui doit advenir. Il est tout entier poussé par son être-devenu-chrétien vers ce qu'il attend et qui l'attend. Au point qu'en ce qui le concerne, il n'y a d'expérience que l'expérience de Dieu, de

psychologie que la psychologie de la grâce, et d'histoire que l'histoire du salut²³². Cette dernière possède sa légalité et sa force propres, qu'elle tire de la vie et de l'histoire du Christ dans lesquelles le converti est précipité après sa conversion²³³. L'histoire du salut qu'enseigne Paul est une histoire vivante, organique et non mécanique²³⁴. Une histoire qu'il est impossible de comprendre en dehors du leitmotiv de Bengel que Barth fait sien: «*Centrum paulinum, FIDES*»²³⁵. Ainsi, Paul explique tout dans l'optique de l'histoire du salut afin que les croyants puissent mieux comprendre et se comprendre. Et si le phénoménologue se place dans une perspective analogue, il devrait tout naturellement faire un gain herméneutique similaire.

Notons encore que le procédé vise à contrecarrer la *déception* que la conscience peut expérimenter dès lors qu'elle réalise la vacuité des conceptions objectives de la parousie. Le discours développé en 2 Th 2 vise justement à prévenir ce genre de déception: «Plus personne, y compris les spéculateurs et les bavards, ne pourra dire: “le Jour est là”», ou faire croire à tort que «“maintenant”» est «*le maintenant*, car “avant” cela, l'Antichrist doit apparaître» (GA60, 155). Étant donné que la situation s'est modifiée, Paul se charge d'y inscrire de nouveaux repères par le truchement desquels le croyant sera capable de continuer son chemin ou bien de le retrouver s'il s'en est éloigné. Ceci étant, la proclamation de l'Antichrist et son apparition n'ouvrent en rien une nouvelle histoire, une histoire dans l'histoire, voire une contre-histoire qui contredirait l'histoire du salut.

Tout ce qui relève de la proclamation et de l'apparition de l'Antichrist n'a rien d'un «accident» qui briserait la cohésion (de sens) de la situation décrite par Paul, mais se présente inversement comme «quelque chose d'Essentiel, même si Négatif, qui va à la rencontre de Dieu et des chrétiens» (GA60, 155). Que la problématique de l'Antichrist ne doive pas être traitée comme un épiphénomène, c'est ce que montre le fait que Paul ne surdétermine pas ce qui précède (*Vorher*) et ce qui suit (*Nachher*) immédiatement l'apparition de l'Antichrist (GA60, 155). Ces moments ne remplacent pas la parousie. Ils ne sont pas les pierres angulaires d'un événement mais de simples marques distinctives et préfiguratrices parmi d'autres. Ce qui importe, c'est le «d'abord» ou *Zuvor*, terme par lequel Heidegger traduit le $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$ de 2 Th 2, 3 (GA60, 155). Or, ce *Zuvor* «ne connote pas un ordre ou bien une attitude mais la souciance – quelque chose d'existentiellement signifiant» (GA60, 155). Le verset concerné dit à sa manière ce qui *prime*, soit l'expérience de la souciance: c'est elle qui a la signifiante et non l'Antichrist en tant que tel (GA60, 155).

²³² K. Barth, *Der Römerbrief* [1919], p. 161.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*, p. 8, 62, 155, 165 et 398.

²³⁵ *Ibid.*, p. 8 (Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, Tübingen, ³1850, p. 42, à partir de Rm 6, 18).

IV. Question de l'Antichrist et problème de la parousie : degrés et implications

[155] L'alinéa suivant confirme cette lecture. Heidegger invite à « prêter attention à l'introduction de la question de l'Antichrist par le biais du problème (existentiel) décisif de la παρουσία, en l'occurrence sous l'angle du pur tenir-bon croyant » (GA60, 155). Levons d'emblée une ambiguïté : le παρουσία-Problem ne relève pas de la parousie de l'Impie marquée par l'activité de Satan (2 Th 2, 9) mais bien de la « parousie de notre Seigneur Jésus Christ » qui ouvre le second chapitre de l'Épître. Précisons-le, car, bien sûr, il ne faudrait pas penser que le discours sur l'Antichrist recouvre le discours sur le Christ et que l'apparition du premier relègue celle du second à l'arrière-plan. C'est tout le contraire.

La parousie de l'Antichrist ne sert qu'à illuminer la parousie du Christ. Cela n'est pas évident à première vue dans la mesure où, nous venons de le voir, Paul use du terme πρώτου pour qualifier la venue de l'Antichrist. Mais ce πρώτου veut dire en réalité : *que vienne d'abord l'Antichrist signifie que le Jour du Seigneur arrive*, et non : la venue de l'Antichrist a la priorité sur celle du Christ. Pour s'en convaincre, il suffit de voir comment Paul introduit son propos : « ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου... » (2 Th 2, 1). Il n'y a qu'un seul sujet, et tout ce qui suit s'y rapporte. Cependant, Heidegger ne s'appuie pas seulement sur la structure du discours. Il prend en compte la teneur même du propos. Le sujet est la « venue de notre Seigneur Jésus Christ » (comme en 1 Th 3, 13 ; 4, 15 ; 5, 23) *mais aussi et simultanément* « notre rassemblement auprès de lui » (καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν) (2 Th 2, 1). Notre penseur sait ce motif emprunté au judaïsme (Es 27, 13 ; 2 M 2, 7) et transformé (GA60, 155). Sans doute relève-t-il sa christologisation, mais plus encore son corollaire expérientiel, en l'occurrence un soutien mutuel dans l'épreuve de l'attente. Une épreuve qu'on traversera grâce à un « pur tenir-bon croyant » (*rein gläubigen Festhalten*), l'antithèse parfaite de l'éparpillement et de l'incompréhension évoqués en 2 Th 2, 2 (GA60, 155).

Pour en revenir à la question de l'Antichrist, voyons que son introduction par le biais du problème de la parousie vise à *comprendre comment vivre le temps qui reste*. La proclamation et l'apparition de l'Antichrist sont à entendre « comme des “signes du temps” – qui donnent le “sens” du temps et de l'expérience temporelle du Jour – dont le comprendre expérientiel (croyant dans la mesure où il est résolu) doit tirer son sens » (GA60, 155). Placée entre guillemets, l'expression « signe du temps » (*Zeichen der Zeit*) est probablement empruntée aux synoptiques : « Ainsi vous savez interpréter l'aspect du ciel, et les signes de temps <σημεῖα τῶν καιρῶν>, vous n'en êtes pas capables ! » (Mt 16, 3 // Lc 12, 56). Jésus se met en colère contre les Pharisiens et les Sadducéens. Ils exigent pléthore de signes alors qu'ils ne sont même pas en mesure de reconnaître ceux qu'ils ont sous les yeux. Rapporté à Paul, cela signifie que l'Antichrist est encore un signe manifeste de la proximité de la parousie et que c'est en cette qualité de signe qu'il donne le sens du temps, de l'expérience temporelle du Jour et du comprendre qui s'y réfère. Il indique quelque chose qui n'est pas lui mais qu'il sert cependant à éclairer par sa présence.

L'Antichrist fait en quelque sorte office de déclic herméneutique : il doit orienter le comprendre vers l'essentiel et donc le détourner de ce qui ne l'est pas. Par ailleurs, il n'est pas anodin que la parole de Jésus sur les *σημεῖα τῶν καιρῶν* mentionne le problème de la faiblesse de l'interprétation. Le manque de discernement évoqué dans les synoptiques fait écho au déficit de comprendre qui s'installe chez les Thessaloniens entre la réception de la première et de la deuxième Épître.

Dans l'expression « signe du temps », ce que signifie le signe l'outrepasse. Ici, le *signifié* prend incontestablement l'ascendant sur le *signifiant*. La parousie de l'Antichrist n'a de sens qu'en ce qu'elle précède celle du Christ. Car elle place le croyant et son comprendre devant le sens authentique du temps comme expérience intégrale de la temporalité eschatologique. La parousie de l'Antichrist est une invitation à cesser d'observer les signes (*de signis temporum observandis*) et à transformer leur interprétation en un vrai comprendre, un vivre dans le temps du Christ. Le sujet du « rassemblement » (*ἐπισυναγωγῆς*) auprès du Christ (2 Th 2, 1) vaut comme métaphore d'un appel à se rassembler soi-même, c'est-à-dire à faire retour à soi.

La question de l'Antichrist est donc introduite à travers le problème de la parousie et lui reste attachée dans l'ensemble de 2 Th 2. Notons cependant qu'elle ne va produire ses effets qu'en s'éclatant dans le discours et en colonisant la situation. 2 Th, nous l'avons dit, ne mentionne pas nommément l'Antichrist. Quelles que soient les raisons de cet évitement, elles ont conduit à la multiplication des appellations ainsi qu'à de riches descriptions qui participent pleinement de la puissance impressive du thème de l'Antichrist. Heidegger prend un exemple avec le terme *ἀποστασία*, en référence à 2 Th 2, 3 : « Que personne ne vous séduise d'aucune manière. Il faut que vienne d'abord l'apostasie <ἀποστασία> et que se révèle l'Homme de l'impiété, le fils de la perdition » (GA60, 155). Qu'est-ce que l'apostasie ? L'apostasie n'est pas l'Antichrist, pas plus qu'elle n'est identifiable à l'Homme de l'impiété ou au fils de la perdition en tant que tels. Il est pourtant dit d'elle qu'elle vient d'abord, que sa venue est la première, qu'elle est un préalable, suggérant qu'elle possède une importance particulière dans le dispositif eschatologique paulinien. Le philosophe examine surtout ce que sa venue (*das Kommen dieser*) signifie pour celui qui en est témoin (GA60, 155). La venue préalable de l'*ἀποστασία* fait office d'*en garde*. Le témoin va essuyer de nouveaux troubles. Il doit donc être prêt à persister dans la foi, à lutter plus durement encore pour la perdurance de ce qui a été institué en lui et consolidé grâce à sa résolution.

La venue de l'*ἀποστασία* qui, dans l'ordre du discours, inaugure celle de l'Antichrist, s'impose donc à la situation par l'effort de reconnaissance (*Erkennung*) qu'elle exige d'emblée de la part de celui qui y est confronté et qui, y étant confronté, se résout à demeurer authentique (GA60, 155). Cet effort n'est pas d'ordre intellectuel mais spirituel. Il fait en outre intervenir le comprendre. Triompher de cette épreuve demande de considérer les choses avec les yeux de la foi. Il n'est pas d'autre façon de mettre l'apostasie en échec, elle qui menace de frapper le croyant d'une cécité définitive, c'est-à-dire de le priver de toute possibilité de se comprendre encore soi-même à la lumière de la proclamation.

Ce cas soulève néanmoins une interrogation : qu'est-ce que reconnaît concrètement le croyant lors de la venue de l'ἀποστασία ? Heidegger la reformule en termes de *Wie* et non de *Was*. Ce qui n'est pas tant une façon de se répéter que d'affirmer ici que le plus haut rescrit d'un *Wie* est inévitablement un « comme » (*Als*) qui ouvre une voie herméneutique. Si la question commence par *Was*, la réponse contiendra forcément un « quelque chose » (*Etwas*). Si elle commence par *Wie*, la réponse pourra être introduite par un *Als*. *Qu'est-ce que c'est ? C'est ceci ou cela. Comment cela se présente-t-il ? Comme ceci ou cela.* Analysée dans la perspective du « comme herméneutique » (*hermeneutische Als*), la question de l'ἀποστασία reçoit de la part de Heidegger la réponse suivante : elle ne sera « pas » reconnue « comme signe mondain » (GA60, 155). Qu'est-ce à dire ? D'abord que le philosophe dénonce les interprétations historico-objectives d'ἀποστασία, d'après lesquelles son motif résiderait dans la défection des juifs en 167 avant notre ère suite aux persécutions d'Antiochus Épiphane, qui auraient progressivement conduit l'impiété et l'immoralité à leur paroxysme²³⁶. Heidegger ne nie que Paul ait peut-être cela en tête. Mais il suggère qu'à l'instant même où il dit ou écrit ἀποστασία, l'Apôtre en propose une explicitation résultant d'une expérience qui n'est plus celle d'un juif de la période intertestamentaire mais bien la sienne propre, en l'occurrence celle d'un être-devenu chrétien. Le terme requiert donc d'être lu à la lumière d'un comme herméneutique, expérientiel – un *comment* –, et non d'un comme apophantique ou propositionnel. Ici, notre penseur s'inspire peut-être de Bornemann lorsque celui-ci montre que l'ἀποστασία paulinienne n'est pas une (nouvelle) « révolution politique » mais la « chute religieuse » de qui *s'éloigne* (ἀφίσταται) de Dieu et donc de lui-même²³⁷. Ainsi comprise, l'ἀποστασία n'a effectivement rien d'un signe mondain, c'est-à-dire d'un signe rencontré dans le monde ici compris comme le lieu de l'histoire objective. Elle se donne au contraire comme un signe pré-mondain qui réside dans le soi, lieu de l'histoire que je suis moi-même. Cette interprétation de l'ἀποστασία comme chute personnelle est une originalité de Paul. Certes, il y a Dt 32, 15 : « Et il a abandonné Dieu, son créateur. Il a délaissé, méprisé ou déshonoré <ἀπέστη> le rocher de son salut ». Mais l'Apôtre dit plus. Il ne parle pas seulement du devenir d'Israël mais de celui de chaque individu singulier dans sa destinée universelle²³⁸. Ainsi, l'ἀποστασία n'est pas (seulement) un délaissé, un mépriser, un déshonorer, mais un s'éloigner au sens de l'instauration plus ou moins consciente d'une distance entre soi et Dieu – et donc *entre soi et soi*. Il est à peine besoin de dire que cette distance fausse la vision du monde de celui qui endosse l'apostasie.

Heidegger semble ici plus proche du sens proprement paulinien que nombre de Pères et d'exégètes modernes aux yeux desquels l'ἀποστασία ne serait qu'un *abstractum pro concreto* : l'apostasie de l'Antichrist, son œuvre et rien que cela²³⁹. Le danger d'une telle lecture est aisément perceptible : l'apostasie est externalisée,

²³⁶ S. Légasse, *EPT*, pp. 386–387.

²³⁷ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], pp. 362–363.

²³⁸ S. Légasse, *EPT*, p. 387.

²³⁹ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], pp. 362–363.

rejetée dans le monde alors même que la seule façon de la rendre intelligible et de s’y opposer efficacement est d’en retrouver le lien au soi.

Plutôt que de confondre l’apostasie avec l’Antichrist, prenons acte du fait que Paul s’en est gardé. Gageons que si tel est le cas, c’est que son expérience lui a dicté de conserver cette distinction. Soumettons plutôt avec Heidegger l’Antichrist aux mêmes principes de lecture que l’apostasie. Interrogeons son sens *pour le croyant* : «*Antichrist : [l’]opposition à Dieu* signifie en tant que *signe* de la fin des temps !?» (GA60, 155). Avec l’assimilation de l’Antichrist à une «*opposition à Dieu*» (*Gottwidrigkeit*), le philosophe recentre le débat sur le plan historico-accomplissant de l’expérience croyante. Cessons de spéculer à propos de l’existence et de l’identité factuelles d’un quelque chose. En raisonnant de la sorte, nous risquons de compliquer la possibilité de s’approprier ce phénomène alors même qu’il s’insère dans un discours qui nous concerne personnellement. En faisant encore de l’Antichrist un signe, Heidegger invite à *interpréter* son sens référentiel. En tant que signe, l’Antichrist fait signe vers quelque chose qui n’est pas lui. Mais vers quoi donc ? Lorsque Heidegger le définit comme «*opposition à Dieu*», il nous semble autoriser au moins deux lectures du phénomène.

1) La première est d’inspiration luthérienne. Elle consiste à relier l’Antichrist à la corruption et au péché afin d’éviter toute mauvaise réification. Le péché étant un «*concept d’existence*» et même une «*manière d’être de l’homme*» (PSL, 31), il est évident qu’on ne saurait percer le secret de l’Antichrist sans se référer à soi. Mais là réside tout le problème : l’Antichrist en tant que *corruptio* et *peccatum* tend à nous *éloigner* de nous-mêmes. Il fait de l’être un «*être-éloigné de Dieu*» (*Abgekehrtsein von Gott*) et le pousse dans une direction contraire : *fuga (Dei)*, *odium*, *desperatio*, *impoenitentia* (PSL, 31 ; LWA 42, 128). L’Antichrist ressortirait ainsi à l’*aversio Dei* et l’*aversio Dei* renverrait elle-même au fait de se détourner de Dieu (*Abkehr von Gott*) (PSL, 31). Cette situation de «*chute*» (*Fall*) interdit-t-elle toute possibilité de retour (*Umkehr*) à soi (PSL, 29, 31) ? Pas nécessairement. Répétons que c’est parfois au plus loin de soi qu’on peut espérer se trouver ou se retrouver soi-même. Heidegger invite à raisonner ainsi : «*Et pourtant la situation de l’homme s’éloignant de Dieu est une relation à Dieu*» (PSL, 32) ! Il l’affirmait déjà un an auparavant (1923) en discutant du *status corruptionis* à partir du commentaire luthérien d’Ésaïe : il est certes «*un certain rapport négatif à Dieu, opposé à Dieu*», mais «*ce rapport-là est constitutif* comme tel !» (GA63, 27). Ici même, Dieu se sert de son œuvre étrangère pour faire accéder le croyant à son œuvre propre. L’Antichrist est en définitive un jalon sur la voie menant à Christ.

2) La seconde lecture est aussi d’inspiration luthérienne, mais elle s’avère à la fois plus formelle et plus herméneutique. S’enracinant toujours dans l’interprétation de l’opposition à Dieu comme *corruptio* et *peccatum*, elle consiste à explorer la voie de la *privatio*. La *Gottwidrigkeit* ne serait pas seulement *privatio obedientiae*, *ablatio virtutis et fortitudinis*, *absentia* de la *justitia originalis*, voire même *privatio* de l’*esse gratia* (PSL, 28–29). Elle se présenterait plus essentiellement comme privation de la *capacitas mentis* en vertu de laquelle le croyant est à même de comprendre ce qui lui advient et de s’en imprégner. Il n’en résulterait pas une impasse, mais la nécessité de redoubler d’efforts pour recouvrir cette capacité, se remettre à

l'écoute de la parole de Dieu en scrutant le discours paulinien. La compréhension de l'Antichrist en tant qu'opposition à Dieu signifiant la fin des temps nécessiterait par ailleurs la réactivation de cette qualité d'« écoute » (*audire*) dans laquelle Luther situait le « rapport fondamental de l'homme à Dieu » (PSL, 32)²⁴⁰. Cette écoute est capitale. Elle est condition de la foi qui permet de gagner ou de regagner la capacité d'accéder au *sensus spiritualis* du discours paulinien (LWA 56, 334). Car si l'on en croit le Réformateur, « l'Apôtre parle pour signifier » (LWA 56, 334). En parlant de l'Antichrist, il signifie donc l'opposition à Dieu à même de redevenir position à condition de s'appuyer sur la foi. Un retour à l'être est possible si tant est qu'on substitue, grâce à la *fides*, de la *luciditas* (clarté, splendeur, lumière) à l'*error* ou *erroris* (illusion, méprise, faute) qui caractérise l'opposition à Dieu. L'Antichrist signifie donc une non-compréhension qui débouche sur une opposition à Dieu. L'éloignement qu'implique cette non-compréhension recèle toutefois l'idée d'une *mobilité* abritant elle-même la possibilité d'un retour. Voyant cette non-compréhension se lever, l'individu doit saisir qu'il est temps de s'en retourner à Dieu, de revenir à Christ. C'est en lui seul qu'il peut comprendre authentiquement ce qu'il vit. Si l'incompréhension se répand, c'est que la situation se contracte, et si la situation se contracte, c'est que la fin des temps est proche.

Puisque le terme « Antichrist » n'apparaît pas comme tel en 2 Th, Heidegger interroge l'ἄνομος, c'est-à-dire « l'Impie » dont il est fait mention en 2 Th 2, 8 : « Et alors se révélera l'Impie <ἄνομος>, que le Seigneur Jésus détruira du souffle de sa bouche » (GA60, 155). Notons qu'il y est déjà fait référence auparavant dans le v. 3b : « Il faut que vienne d'abord l'apostasie et que se révèle l'Homme de l'impiété <ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας> » ; également, de manière indirecte, dans le v. 7 : « Car le mystère de l'impiété <ἀνομία> est déjà à l'œuvre ». S'il cite le vocable du v. 8, c'est bien le v. 3b que commente Heidegger étant donné qu'il assimile l'ἄνομος au « fils de la perdition » (*Sohn des Verderbens*), c'est-à-dire à l'ἄνθρωπος τῆς ἀπωλείας (GA60, 155). Que dire de ce dernier sans aborder le v. 8, dont le philosophe réserve l'examen pour une réflexion suivante ?

Heidegger écrit à côté d'ἄνομος : « *Nicht Jude* » (GA60, 155). Est-ce à dire que l'ἄνομος *ne sera pas juif*, autrement dit qu'il *ne sera pas un juif*, ou bien que le terme même d'ἄνομος signifie ce qui est *non-juif* ? Peut-être n'est-il pas nécessaire d'exclure l'une des deux hypothèses. La seconde est philologiquement fondée : dans l'AT comme dans le NT, ἀνομία est un « concept global qui [...] recouvre une existence marquée par le refus pratique de la loi divine »²⁴¹. La première rejoint la seconde en même temps qu'elle l'approfondit. Selon 1 Co 9, 21, l'ἄνομος est le « sans loi », ce que n'est pas le juif. Relevons cependant que, dans le même passage, Paul ne se présente plus comme juif, ou plutôt comme soumis à la loi juive, mais

²⁴⁰ Pour des références, cf. C. Sommer, annotations à PSL, pp. 286–287 : LWA 42, p. 129 ; LWA 57, pp. 221–222 (« Car si tu demandes à un chrétien ce qui est requis pour mériter le nom d'un chrétien, sa réponse ne peut être que celle-ci : l'écoute du verbe de Dieu, c'est-à-dire la foi. C'est pourquoi les oreilles sont les seuls instruments d'un chrétien », en lien à Mc 7, 34–35 mais surtout à He 10, 5).

²⁴¹ S. Légasse, *EPT*, p. 388.

comme être-devenu-chrétien, c'est-à-dire « sous la loi du Christ » (ἔννομος Χριστοῦ). 1 Co 9, 21 enseigne donc que l'ἄνομος de 2 Th 2, 3.7.8 incarne l'être-hors-la-loi du Christ, voire même l'être-contre la loi du Christ, en sorte que, Bornemann le dit bien, l'ἄνομος ne peut-être qu'un *Widerchrist*, c'est-à-dire un Antichrist²⁴².

Pour Heidegger, l'ἄνομος (Antichrist) ne serait donc ni un pseudo-Messie juif²⁴³, ni Satan en propre puisque, selon 2 Th 2, 9, il se manifesterait par « l'activité de Satan ». Il n'est pas non plus une figure historique étrangère à l'époque apostolique (le Pape, Muhammad, etc.). Pourrait-il s'agir d'une figure historique contemporaine de l'Apôtre, plus exactement d'un personnage politique païen ? Caligula (Grotius, Spitta, Zahn) ? Néron ou le *Nero redivivus* selon Ap 13, 3.12 (Kern, I. v. Döllinger, P. W. Schmiedel) ? Cela pourrait fonctionner puisqu'ils répondent à la caractéristique de ne pas être juif. Mais cette possibilité a déjà été disqualifiée en tant qu'elle débouche sur une objectivation injustifiable de l'Antichrist. Reste une possibilité : que l'ἄνομος soit une « Idée » ou une « généralité »²⁴⁴ : impiété selon Koppe, K. Beyer et G. C. Storr, athéisme selon Nietzsche, contre-puissance au Royaume de Dieu selon Pelt. Cette solution a l'avantage d'éviter l'objectivation induite, mais l'inconvénient de favoriser les spéculations inutiles. Pour Heidegger, il est exclu que Paul ait exprimé des idées ou des généralités. Son discours est bien trop empreint d'expérience pour donner dans l'abstrait. Au contraire, l'ἄνομος doit être aussi concret que le vécu que l'Apôtre en a.

Mais où trouver une concrétion résistant aux assauts de l'objectivation ? Comment s'empêcher d'identifier clairement et distinctement l'« homme » dans l'expression ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας ? Sans doute convient-il d'étudier comment Paul se reprend en parlant d'ὄμιος τῆς ἀπωλείας. La tâche sera compliquée par le fait que cette expression est ailleurs appliquée à Judas (Jn 17, 12). Aussi le philosophe préfère-t-il insister sur la façon dont l'ἄνομος « s'abat sur les désorientés » (GA60, 155). A contrario, les bien-guidés seront intouchables, du moins imperméables à son action. Paul indique en fait que l'absence de foi – le manque de compréhension, le « vide » (*Leere*) (GA61, 131) – fragilise. Il pousse à l'égarement ainsi qu'à la chute. N'est-il pas révélateur qu'ἀπωλεία signifie la « ruine » et fasse donc écho à *ruina*, *Sturz*, *Ruinanz* (GA60, 234–240) ?

Cela dit, pour ne pas se laisser séduire et rester dans le droit chemin, ne doit-on pas savoir ce que c'est que d'être séduit et de s'égarer ? Autrement dit, ne doit-on pas effectivement se laisser séduire et s'égarer afin d'être en mesure de comprendre ce dont on doit se détourner ? Il y a ici l'idée que le mouvement par lequel on s'éloigne de soi-même et chute est indubitable, voire inarrêtable. Il n'est pas naturel (Aristote) mais correspond au « destin final de ceux qui ont entrepris de s'opposer à Dieu » (GA60, 155). Il était écrit que certains s'opposeraient à Dieu. Il l'était également que viendrait un moment où ils devraient choisir leur camp. La révéla-

²⁴²W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 363.

²⁴³W. Bousset, *Der Antichrist* [1895], pp. 84–86; E. v. Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe* [1909], p. 293.

²⁴⁴E. v. Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe* [1909], p. 292.

tion de l'Homme de l'Impiété, le Fils de la perdition, serait donc le « signe “décisif” du temps » mentionné par Heidegger (GA60, 155). Il évoquerait la « défection pré-finale » en même temps que son *Aufhebung* puisqu'aussitôt instauré, l'Impie serait voué à la destruction par le souffle de Jésus et à l'anéantissement par l'éclat de sa venue (2 Th 2, 8) (GA60, 155). Le croyant ne risquerait donc de se perdre que pour se retrouver selon la logique bien connue de Mt 16, 25 // Mt 10, 39 // Mc 8, 35 // Lc 17, 33 // Jn 12, 25. Ce n'est pas accorder plus de mérite à ceux qui succombent à la tentation, voire à ceux qui la provoquent. C'est plutôt reconnaître que le risque de la tentation et de la perdition est inhérent à la vie chrétienne.

Ainsi, Paul explique qu'il est normal de se perdre jusqu'à un certain point. On reste sauvé, en possibilité de se sauver et d'être sauvé si, au moment qu'indiquent certains signes dont la venue de l'Antichrist fait partie, on saisit l'occasion de se retrouver, on décide de revenir au plus près de soi après avoir côtoyé le néant. Ce processus est accentué par les deux verbes qui, en 2 Th 2, 3, introduisent l'action de l'Homme de l'impunité-Fils de la perdition : « ἀντικείμεθα » et « ὑπεραίρεσθαι » (GA60, 155). Paul utilise des participes, c'est Heidegger qui part de l'infinitif (GA60, 155). Il se propose de traduire le premier par : *sich setzen wider*, se rebeller ou se dresser contre ; et le second par : *sich erheben wider*, se soulever ou s'élever contre (GA60, 155). Rappelons que le v. 3 dit comment l'Antichrist « se dresse et s'élève contre tout ce qu'on appelle dieu ou qu'on adore ». Il est à noter que 2 Th 2, 3 est le seul endroit du *corpus paulinum* (cp. 1 Co 16, 9 ; Ga 5, 17) où ἀντικείμεθα a le sens de s'opposer à Dieu. Quant à ὑπεραίρεσθαι, il provient manifestement de Dn 11, 36. Il ne signifie cependant pas tant s'élever au-dessus de Dieu que *contre* lui. Si les deux verbes ne sauraient être confondus, ils ont incontestablement la même direction de sens : c'est celle de « l'opposition à la divinité, décisive dans tous les concepts » (GA60, 155). Tout l'enjeu du v. 3 est de faire parler les signes d'opposition, de cerner en quoi consiste l'oppositionnalité elle-même en tant qu'*Existenzial*. La démarche est phénoménologique : on ne cherche pas à savoir qui s'oppose dans l'histoire objective, mais qu'est-ce que s'opposer signifie pour et dans la conscience de celui qui s'oppose. Puisqu'il est impossible de connaître avec certitude le référent de Paul, force est d'admettre que son propos vise à indiquer formellement et non matériellement. L'essentiel n'est pas de savoir si l'Antichrist est un quelconque tyran ou bien un pseudo-prophète, mais de saisir comment il crée l'événement à la place du Christ. La manière dont Heidegger interprète 2 Th 2, 4b s'inscrit dans cette ligne : « S'installer dans le Temple est le signe décisif de l'incroyance dirigée contre la divinité » (GA60, 155). Le philosophe ne prétexte pas la mention du Temple ou Dn 9, 27 pour appuyer la thèse d'un pseudo-Messie juif. Il se contente de scruter le mouvement décrit par Paul : « au point de s'asseoir en personne dans le temple de Dieu et de proclamer qu'il est Dieu » (GA60, 166). Ici, pas d'« idée mythologique » ou d'« incarnation d'une contradiction éthique et religieuse »²⁴⁵. L'Antichrist ne se contente pas de contrarier le Christ ; il veut être lui. Pensons à la thèse 17 de la *Disputatio* de 1517 : « L'homme ne peut pas vouloir naturellement que Dieu soit Dieu ; bien au contraire, il veut être lui-même Dieu et

²⁴⁵E. v. Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe* [1909], p. 295.

que Dieu ne soit pas Dieu» (LWA 1, 225). Heidegger commentera en 1924 : « Mais c'est justement là la nature du péché » (PSL, 29).

Cette comparaison achève de nous convaincre que l'Antichrist de Paul n'est pas une personne particulière mais tout homme en tant qu'il fait nécessairement l'expérience du *péché*. Pourquoi le péché ? Parce qu'« on ne peut comprendre la foi que si on comprend le péché » (PSL, 32–33). Ceci dit, n'oublions pas qu'« on ne peut comprendre le péché que si on a une compréhension exacte de l'être de l'homme lui-même » (PSL, 33). Paul parle certes de Dieu à travers l'homme, mais plus encore : il parle de l'homme à travers Dieu à l'aune de la « nécessité du devenir-homme de Dieu » (PSL, 29).

V. Synthèse et compléments (Ad §§ 28–29)

^[156] Très courte, la dernière annexe reformule les résultats obtenus à partir des recherches menées à propos de la proclamation de l'Antichrist et du Retenant. Dans la brève Épître qu'est 2 Th, Heidegger repère les versets-clés que sont selon lui 2, 2 : « n'allez pas facilement perdre la tête ni vous effrayer à cause d'une révélation prophétique, d'un propos ou d'une lettre présentés comme venant de nous, et qui vous feraient croire que le jour du Seigneur est arrivé » ; 2, 5 : « Ne vous rappelez-vous pas que je vous parlais de cela quand j'étais encore près de vous ? » ; et 2, 6 : « Et maintenant, vous savez ce qui le retient, pour qu'il ne soit révélé qu'en son temps » (GA60, 156). Le premier en appelle au *discernement* : ne pas s'endormir, ne pas céder aux sirènes de la facilité, ne pas manquer de lucidité devant la difficulté. Le second en appelle à la *mémoire* d'une expérience : comme tout part de l'être-devenu-chrétien, tout doit y revenir, car c'est à cette occasion que le monde propre s'est renouvelé de son ouverture au monde ambiant transformé par Paul et de sa connexion au monde commun de la proto-communauté. Le troisième en appelle à la *décision* : le péché met les hommes à l'épreuve et, ce faisant, les force à reconnaître qu'ils ne pourront être sauvés sans faire le premier pas, c'est-à-dire sans se résoudre à faire l'expérience intégrale de la foi dont l'essence est d'assumer la détresse dans laquelle les plonge l'expérience de la temporalité comme telle. D'après Heidegger, les trois versets (2 Th 2.5.6) pris ensemble distillent le message suivant :

« Vous vous souvenez du savoir de la foi, donc vous savez aussi maintenant et vous devez savoir τὸ κατέχον, ce qui le retient en le soumettant » (*Ihr erinnert Euch des Wissens des Glaubens, so wisst <Ihr> auch jetzt und müsst Ihr wissen τὸ κατέχον, das niederzwingende Haltende*) (GA60, 156).

Peu orthodoxe et même assez énigmatique, cette retraduction laisse néanmoins apparaître trois éléments qui, pour ainsi dire, rhématissent les thèmes précités. Le discernement permet le *savoir de la foi* qui est à la pointe de l'expérience facticielle proto-chrétienne des réalités mondaines propres, communes et ambiantes. Le croyant est certes désemparé, c'est-à-dire livré à sa propre vie, mais il n'est pas désarmé pour autant. Dans son isolement, il vit avec un don qu'il doit se remémorer continu-

ellement afin de soutenir sa lutte contre l'adversité. Comment toutefois s'en souvenir lorsque l'appel ou le rappel deviennent quasiment inaudibles, recouverts par le bruit de puissances maléfiques ? Une seule solution : faire retour à soi, trouver refuge en soi-même. Aussi Heidegger insiste-t-il sur le « *Ihr* » : *vous* vous souvenez, *vous* savez, *vous* devez, *vous* pouvez, etc. (GA60, 156). Comprenons bien le message : il n'est pas demandé de se recroqueviller mais de s'enfoncer dans l'ouvert, d'aller au-devant de la difficulté au lieu de se laisser consumé par elle. C'est ainsi que l'Apôtre ne cesse d'appeler, non pas directement à l'action, mais à la *décision*. Elle parachève tout ce qui est accompli ou en voie d'accomplissement. Il est impératif de faire du savoir de la foi et de l'exploration de soi qu'il accompagne une nécessité absolue. Pourquoi ? Parce que la vie en dépend, littéralement.

Les trois segments passés en revue sont liés par un petit mot qui pourrait presque passer inaperçu, en l'occurrence *jetzt*. Tout cela doit se faire *maintenant*, car le temps n'attend pas. Répétons qu'en 2 Th 2, 2, Paul ne décourage pas les croyants de se placer dans le maintenant. Au contraire, il les pousse à s'y insérer en les mettant en garde contre la facilité (*ταχέως*) avec laquelle ils se projettent dans l'avenir sans avoir préalablement pris racine dans le présent. Sans un tel ancrage, la vulnérabilité face à l'Antichrist est décuplée. Dit autrement, le péché ne menace plus seulement de mettre la vie à l'épreuve mais de la mettre en péril. Pour l'illustrer, Heidegger recourt encore à 2 Th 2, 9 : « Quant à la venue de l'Impie, marquée par l'activité de Satan, elle se manifestera par toutes sortes d'œuvres puissantes, de miracles, de prodiges trompeurs » (GA60, 156). Ce que Paul décrit ici, c'est la « *παρουσία des désorientés* » (GA60, 156). Comme nous l'avons vu, le terme de parousie, à l'origine, est non-technique et signifie « présence ». Il en résulte : a) que seul un prédicat distingue une *παρουσία* de l'autre, et b) qu'une présence n'est authentique qu'en vertu de la disposition de celui en et pour qui elle est présence.

Au terme de ce parcours, le sens de la proclamation paulinienne de l'Antichrist est plus clair qu'il ne l'a jamais été : « Donc l'Antichrist doit venir d'abord, temps de l'épreuve, de la plus extrême détresse et de la décision la plus délicate, du plus strict ou bien-ou bien » (GA60, 156). À travers la proclamation de l'Antichrist, les hommes sont appelés à se décider. Cet appel est parmi les derniers. Il temporalise autant qu'il individualise, et ce de manière plus aigüe que les appels précédents.

L'appel appelle à endosser le temps, à le faire, à le porter, à l'avoir, à l'être, à l'avoir dans l'être. L'occasion est à saisir. Rien n'illustre mieux cette situation que l'*Entweder-Oder* (GA60, 156). Avec Kierkegaard, redisons qu'est exigé de l'homme le « saut décisif » de la foi à partir duquel l'être se révèle en toute vérité devant celui qui revient le juger et, il faut l'espérer, le sauver. Naturellement, le genre d'effort exigé a un prix. Si l'on n'en souffre pas dans son être même, c'est qu'on s'est laissé abuser par une épreuve qui n'en est pas une :

« Ce n'est pas aussi simple et aisé que les bavards se l'imaginent. Ne pas se laisser abuser par ces derniers, c'est-à-dire ne pas se laisser entraîner dans une fausse attitude fondamentale envers la parousie, ne pas laisser *l'attendre dans l'endurance se troubler*, ne pas se *laisser chuter*. Il est plutôt question d'une *détresse* suprême, et le plus important n'est pas d'y noter le quand objectif, mais d'y *tenir bon*, de ne pas chanceler, de se soucier *ainsi* des

signes du temps, et non d'oublier l'essentiel en observant ce qui se produit et en spéculant épistémologiquement à ce propos» (GA60, 156).

C'est en quelque sorte une double attention qui est demandée : à l'inauthentique qui est et qui passera, à l'authentique qui est et qui vient²⁴⁶. La meilleure façon de remplir cette tâche est de ne jamais relâcher la tension qui s'est instaurée depuis la conversion. Étant donné que la paix et la sécurité ne sont pas de ce monde, rien ne peut justifier qu'on s'y laisse aller. La seule et unique boussole est la détresse. La question n'est donc pas : *quand va cesser la détresse ?* mais : *comment la supporter tant qu'elle dure ?* La réponse réside à même la question : on ne supporte qu'en supportant, qu'en affrontant, qu'en déchiffrant les signes dans cet état d'attente endurente et certainement pas en rationalisant de force ce qui s'y refuse. Au final, l'interprétation heideggérienne de 2 Th 2 – en particulier des versets où intervient le *κατέχον* – se rapproche beaucoup de la troisième lecture proposée par Augustin dans le *De civitate Dei* (XX, 19) : «*hortari autem apostolum fideles, ut in fide quam tenent tenaciter persuerent*»²⁴⁷.

L'annexe s'achève avec une note expéditive et quelque peu énigmatique à propos de la notion de «*Ψυχή*» (GA60, 156). Le premier indice livré est une partie de Ph 1, 27 que nous donnons ici dans son entier : «*Seulement, menez une vie digne de l'Évangile du Christ, afin que, si je viens vous voir, ou si, absent, j'entends parler de vous, j'apprenne que vous tenez ferme dans un même esprit, luttant ensemble d'un même cœur selon la foi de l'Évangile*». Sans surprise, c'est la fin du verset qui retient l'attention de Heidegger : «*[...] μιᾷ ψυχῇ συναθροῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου*» (GA60, 156).

Doit-traduire *ψυχή* ? Heidegger ne prend pas ce risque. Il est trop conscient que lorsque le terme apparaît dans la littérature proto-chrétienne, il porte déjà une lourde histoire. Il n'en demeure pas moins averti que le sens néotestamentaire de *ψυχή* transcende souvent celui qui est le sien dans le vocabulaire grec classique et philosophique. Commençons par deux exemples choisis en dehors de Paul. En Ac 20, 10.24 et 27, 10.22, *ψυχή* n'est pas simple *anima* mais principe individualisant synonyme de vie. Idem dans les synoptiques (Mc 8, 35 // Mt 10, 39 // Lc 17, 33), où *ψυχή* est la vie propre opposée à la vie physique. La même direction de sens se retrouve dans les Épîtres pauliniennes. Citons entre autres exemples 1 Th 2, 8 : «*Nous avons pour vous une telle affection que nous étions prêts à vous donner non seulement l'Évangile, mais même notre propre vie <ψυχάς>*». Ce que Paul se dit prêt à abandonner n'est pas seulement sa vie physique mais ce qui en constitue le

²⁴⁶ Par où l'on voit que l'inauthentique et l'authentique se croisent et se chevauchent dans le présent même.

²⁴⁷ Néanmoins, la question demeure de savoir si notre philosophe suit encore l'Évêque d'Hippone lorsque celui-ci rattache cette interprétation à 1 Jn 2, 18–19 et 2, 20–22. L'unique problème de cette analogie est qu'elle confère droit de cité à une autre expérience que celle de l'Apôtre Paul. Ce n'est peut-être rien de rédhibitoire dans la mesure où le rédacteur de 1 Jn, incontestablement disciple de l'École johannique, a bien pu rédiger la lettre depuis Éphèse, où il pouvait partager l'*Umwelt* et la *Mitwelt* de chrétiens plus pauliniens. Dans ce sens E. v. Dobschütz, «*Johanneischen Studien I*», *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 8, 1907, pp. 1–8 ; H. Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1962, pp. 210–242.

soubassement et en fait toute la valeur, à savoir son être-là dans le temps et l'affectivité qui le caractérise fondamentalement.

Notons encore qu'en de nombreux endroits comme Rm 16, 4 ; 2 Co 1, 23 ; 2 Co 12, 15 et, précisément, Ph 1, 27, la notion de ψυχή recoupe celle de πνεῦμα. Elle en autorise d'ailleurs une modification déterminante en ce qu'elle marque la greffe d'une dimension coopérative sur la dimension opérative de cette notion. À travers elle s'opère l'appropriation et l'individuation du souffle qui traverse l'individu. Qu'est-ce à dire ? Que le πνεῦμα n'accomplit son œuvre jusqu'au bout qu'en s'accrochant dans une ψυχή. Il loge en elle, infuse en elle, jusqu'à faire naître une *existence*, cette entité qui porte la mobilité de la vie et l'accomplit concrètement. L'alliance de ces deux éléments se décline précisément en Ph 1, 27. Paul lance un appel à tenir bon dans un seul esprit – ἐν ἐνὶ πνεύματι – et à lutter ensemble d'une seule âme – μιᾷ ψυχῇ. Articulés, πνεῦμα et ψυχή ne sont pourtant jamais confondus. Il est hors de question de mélanger ce qui relève de l'existence divine avec ce qui a trait à l'existence humaine et à elle seule. Le croyant demeure *quelqu'un devant Dieu*. L'ipséité : tel est le centre de commandement de la vie religieuse que la ψυχή permet de localiser. Cela se vérifie justement en Ph 1, 27. L'occurrence indique que cette ipséité n'est pas donnée mais conquise de haute lutte. Elle signale encore que c'est à travers une certaine communion des soi que cette ipséité devient en mesure de se définir. C'est parce que chaque soi fait pareillement l'épreuve de soi que l'Apôtre se sent autorisé à parler d'une μιᾷ ψυχῇ et qu'il envisage la possibilité d'une lutte commune en vue de préserver le don crucial de la foi jusqu'au retour du Christ.

Pour finir, venons-en à la remarque laconique accolée à la mention de Ph 1, 27 : « la position existentielle fondamentale des juifs selon Paul » (GA60, 156). Cette remarque se rattache-t-elle directement à Ph 1, 27 ? Difficile à dire. Si tel est le cas, il est possible d'y voir une allusion à la controverse propre à l'Épître. Paul invite ses lecteurs-auditeurs à combattre μιᾷ ψυχῇ avant d'ajouter (Ph 1, 28) qu'ils ne doivent en aucun cas se laisser intimider par leurs « adversaires » (ἀντικειμένων). Ces derniers ne sont pas les juifs en général mais, très probablement, des prédicateurs itinérants judéo-chrétiens ou bien des juifs hellénisés s'estimant former une élite. Les chrétiens qui μιᾷ ψυχῇ συναθροῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου seraient alors les vrais juifs, dont la position existentielle fondamentale consisterait à tenir ferme après avoir trouvé le Christ. Le montre la polémique engagée en Ph 3, 2.3–5.7-8 :

« [...] Prenez garde aux faux circoncis ! Car les circoncis, c'est nous, qui rendons notre culte par l'Esprit de Dieu, qui plaçons notre gloire en Jésus Christ, qui ne nous confions pas en nous-mêmes. Pourtant, j'ai des raisons d'avoir aussi confiance en moi-même. Si un autre croit pouvoir se confier en lui-même, je le peux davantage, moi, circoncis le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu fils d'Hébreux [...] Or toutes ces choses qui étaient pour moi des gains, je les ai considérées comme une perte à cause du Christ. Mais oui, je considère que tout est perte en regard de ce bien suprême qu'est la connaissance de Jésus Christ mon Seigneur ».

Ici, le vrai juif semble être celui qui abandonne sa judéité au profit de la christianité réformant son être tout entier. Le juif christianisé a dépassé la dimension charnelle (circoncision) pour atteindre la dimension proprement spirituelle, englobante

et unitaire ($\mu\tilde{\alpha}\ \psi\upsilon\chi\tilde{\eta}$) de la religiosité. Souvenons-nous que la «véritable circoncision consiste non pas dans un signe superficiel mais dans un changement profond d'attitude»²⁴⁸. Rm 2, 28–29a nous en convainc : «En effet, ce n'est pas la circoncision qui se voit qui fait le Juif, ni la marque visible dans la chair qui fait la circoncision, mais c'est ce qui est caché qui fait le Juif, et la circoncision est celle du cœur, celle qui relève de l'Esprit et non de la lettre». Est-ce un hasard si, après avoir évoqué la position existentielle fondamentale des juifs en lien à Ph 1, 27, Heidegger mentionne celle des païens en renvoyant à Rm 1 (GA60, 156)? Le philosophe a sans doute cette parole à l'esprit : «Par Jésus Christ notre Seigneur nous avons reçu la grâce d'être apôtre pour conduire à l'obéissance de la foi, à la gloire de son nom, tous les peuples païens, dont vous êtes, vous aussi que Jésus Christ a appelés» (Rm 1, 5).

La position existentielle fondamentale des païens est-elle identique à celle des juifs? Elle est amenée à l'être dès lors que païens et juifs sont investis de la même croyance en Jésus Christ. Tous peuvent être affectés par la proclamation paulinienne de la même manière. En témoignent Rm 1, 14–17 : «Je me dois aux Grecs comme aux barbares, aux gens cultivés comme aux ignorants; de là mon désir de vous annoncer l'Évangile, à vous aussi qui êtes à Rome. Car je n'ai pas honte de l'Évangile : il est puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit, du Juif d'abord, puis du Grec. C'est en lui en effet que la justice de Dieu est révélée, par la foi et pour la foi [...]». Il est frappant de voir à quel point Paul se place au centre de la situation et prend la responsabilité de renforcer encore et toujours la $\mu\tilde{\alpha}\ \psi\upsilon\chi\tilde{\eta}$ qui forme le lieu de l'attente endurente de la parousie. L'Apôtre se présente comme une matrice : par sa proclamation, il génère l'accomplissement de la religiosité chrétienne et diffuse le savoir vécu qui s'y rattache. À la croisée des différents chemins empruntés, nous retrouvons la notion d'*Évangile* : elle est le point de ralliement des multiples voies de la proclamation paulinienne. Le dernier chapitre nous invite à plonger au cœur de cette notion et du monde qu'elle recouvre. La phénoménologie herméneutique est-elle en mesure de dire quelque chose d'essentiel à son sujet? C'est ce que nous allons voir immédiatement.

²⁴⁸ J.-F. Collange, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiciens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1973, p. 111.

CHAPITRE IX

DISCRIMINATION DE L'EXPÉRIENCE PROTO-CHRÉTIENNE DE LA VIE

§ 30. DE LA PROCLAMATION – DE L'ÉVANGILE

1. Le «problème Jésus-Paul»

[116] Au début de ce dernier chapitre, Heidegger s'emploie à ressaisir le phénomène de la proclamation. Pour mieux le cerner, dit-il, « nous devons faire une distinction entre la proclamation des synoptiques et celle de Paul. Dans les Évangiles synoptiques, Jésus proclame le *royaume de Dieu*, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lc 16, 16). Dans la proclamation paulinienne, *l'objet propre de la proclamation est déjà Jésus lui-même en tant que Messie* » (GA60, 116). Cette distinction était certes sous-jacente à nombre de remarques relatives à la spécificité de la proclamation paulinienne. C'est pourtant bien la première fois qu'elle est formulée si clairement. En saisir toute la portée exige d'en retracer le développement dans l'histoire. Notamment car cette distinction entre la proclamation des synoptiques et celle de Paul renvoie au thème « Jésus-Paul », lequel devient *problème* dès lors que le *Kulturprotestantismus* en fait l'objet d'une dispute à l'interface de la théologie, de l'exégèse et de l'histoire des dogmes. Ce point avait déjà été abordé (GA60, 132–133). Heidegger y revient moins pour renouveler sa critique contre de l'histoire littéraire que pour marquer une différence phénoménologico-historique.

Toujours est-il, donc, que tout commande d'éviter de faire l'économie d'une généalogie. Celle-ci doit permettre de préciser le rapport de notre penseur aux courants multiformes de la pensée protestante d'une part, et de mieux voir comment la distinction concernée sert l'analyse phénoménologico-herméneutique du NT d'autre part. Rappelons d'abord que le *Jesus und Paulus' Problem* ne se pose vraiment qu'à partir de l'avènement de la méthode historico-critique. Certes, dès Marcion, le christianisme est – indirectement – confronté à la question du rapport entre les synoptiques et le *corpus paulinum*. L'évincement de l'armateur de Sinope, déclaré hérésiarque par Pie 1^{er} en 144, entraîne pourtant l'évacuation subite de ladite

question au profit d'une théorie implicite de la complémentarité entre les différents documents néotestamentaires. Quoi qu'il en soit, en disqualifiant l'AT et en ne reconnaissant que dix Épîtres pauliniennes ainsi que Lc – cité par Heidegger –, Marcion ne préfigure pas encore la distinction des proclamations dont part notre philosophe.

On se transporte ainsi du II^e au XIX^e siècle. Selon toute vraisemblance, c'est avec les *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie* de Baur, œuvres posthumes éditées en 1864, que les débats sont lancés. La distinction entre Paul et Jésus y est opérée à partir d'une vision typiquement hégélienne du développement historique. L'événement de la mort de Jésus marque la mutation d'un principe encore général et inchoatif en une doctrine s'acheminant rapidement vers le dogme¹. Baur écrit en toutes lettres que l'« annonce » de Jésus aux hommes consista essentiellement à les inviter, au travers d'admonestations éthiques, à pénétrer dans la « βασιλεία τῶν οὐρανῶν »². Avec Paul en revanche, qui n'a jamais été le disciple direct de Jésus, le curseur se déplace de l'annonce de Jésus en tant que telle vers la « signification absolue de sa personne »³.

Baur est donc le premier à *justifier historiquement* le décalage entre Jésus et Paul. Car le but est toujours bien de « faire tenir ensemble » les deux figures⁴. Mais il est aussi de montrer que seul le développement historique qui rythme le christianisme primitif donne la mesure du clivage en question. La mort de Jésus se découvre alors plus significative que le contenu de sa prédication. Ce que l'histoire a fait de Jésus, le sort tragique qu'elle lui a réservé, est le nœud de la foi en Jésus telle que Paul la proclame. Dans cette optique, la proclamation paulinienne n'entre pas en conflit avec celle des synoptiques mais la prolonge en une création inédite⁵. Il n'y a donc pas d'opposition mais bien une distinction. Cependant, celle-ci étant élaborée ici suivant un schéma qui relativise et synthétise les données du problème afin de les inscrire dans une *Histoire* supérieure, il est douteux qu'elle puisse dire quelque chose de déterminant au sujet de l'expérience paulinienne en propre, abandonnée à son rôle de pilier fondateur d'un phénomène culturel-culturel tout-puissant.

Le débat va se radicaliser en 1904 avec le célèbre *Paulus* de Wrede⁶. Cette étude remet en cause l'idée entre-temps instituée selon laquelle Paul serait l'authentique continuateur de Jésus, en d'autres termes celui qui proposerait la première explicitation théologique sensée de sa proclamation. Cette idée est défendue par deux des plus importantes autorités théologico-exégétiques de l'époque, quoiqu'au moyen d'arguments sensiblement différents.

¹ F. C. Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Hg. v. F. F. Baur, Leipzig, Fues, 1864, p. 123.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁶ Cf. W. Wrede, *Paulus*, Halle, Gebauer-Schwetschke, 1904.

Par Wellhausen d'abord, selon lequel Paul détache Jésus du judaïsme et, ce faisant, rend justice à la nouveauté ainsi qu'à la radicalité de sa proclamation originelle⁷. Par Harnack ensuite, pour qui Paul réussit l'universalisation de l'Évangile de Jésus sans jamais le dénaturer⁸. Deux arguments balayés par Wrede, qui ne peut s'empêcher d'y voir une grossière « erreur historique »⁹. À l'en croire, Paul n'a pas uniquement tenté de se situer vis-à-vis de Jésus, mais aussi et surtout du judaïsme de son temps¹⁰. En témoignent son explication mot-à-mot avec la sagesse des rabbins comme ses spéculations apocalyptiques, mais aussi le « centre de sa proclamation » constitué de notions formées à partir de la considération historique de la personne et du destin du Christ: devenir-homme, mort et résurrection¹¹. D'après cette approche, l'essentiel n'est plus de savoir si et comment Paul a compris Jésus, mais pourquoi et comment il a pris ses distances d'avec sa proclamation¹². En filigrane se profile tout le problème de la transition de la figure historique de Jésus à celle historico-sainte du Christ. Pour Wrede, l'Apôtre part du Christ. Or, ce Christ n'est pas Jésus de Nazareth mais un « autre »¹³. Qui est cet autre ? Non pas un autre homme mais le même homme considéré autrement, en l'occurrence comme sauveur: « Jésus est apparu comme Messie et réapparaîtra en pleine gloire comme Messie »¹⁴. C'est là l'expression de la distinction formulée par Heidegger. Toutefois, cette expression est si radicale qu'on peut légitimement douter qu'elle serve la compréhension de Paul. Certes, Wrede voit que Jésus en tant que Messie est, chez Paul, à l'origine d'une conception inédite de l'histoire¹⁵. Mais pour en arriver à cette idée, il est forcé d'objectiver la situation à un point tel qu'il devient impossible de parcourir le chemin en sens inverse afin d'obtenir une connaissance positive de l'expérience subjective de Paul. Retenons tout de même que sans une certaine dose d'objectivation – historico-spéculative chez Baur, historico-psychologique et comparative chez Wrede –, la différence entre le Jésus des synoptiques et celui de Paul n'eût peut-être jamais été thématifiée ni problématisée. L'*amorces* des méthodes historico-critique et *religionsgeschichtlich* est correcte. L'indication formelle s'inscrit indéniablement dans l'esprit de cette critique. Mais elle en corrige très vite la tendance persistante à réduire tout événement à un fait afin d'en accentuer cette fois l'historicité au sens de la facticité.

À son corps défendant, Wrede fut à l'origine d'une myriade de travaux sur le *Jesus und Paulus' Problem*¹⁶. Alors même que l'honneur de Paul n'était en rien

⁷J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, Reimar, 1905, p. 114 sq.

⁸A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums* [1900], p. 107.

⁹W. Wrede, *Paulus* [1904], p. 90.

¹⁰*Ibid.*, pp. 91–92.

¹¹*Ibid.*, p. 94.

¹²*Ibid.*, p. 93.

¹³*Ibid.*, p. 95.

¹⁴*Ibid.*, p. 96.

¹⁵*Ibid.*, pp. 96–97.

¹⁶Voir également, pour sa valeur documentaire plus que systématique, J. Kaftan, *Jesus und Paulus. Ein freundschaftliche Streitschrift gegen die Religionsgeschichtlichen Volksbücher von Bousset und Wrede*, Tübingen, Mohr, 1906.

menacé, nombre d'auteurs se firent un devoir de le défendre. C'est ainsi qu'en 1907, Jülicher propose de distinguer Paul de Jésus sur la base du constat de l'hétérogénéité de leur situation historique et historico-sainte respectives¹⁷. Paul devait aller plus loin que Jésus afin de sauver sa fin tragique de l'incompréhension. Il était impossible qu'il soit mort pour rien. Dans les circonstances de Paul, qui ne sont pas ou plus tout à fait celles de Jésus, la proclamation du salut ne pouvait être à elle-même son propre principe explicatif. L'action de l'Apôtre est providentielle car, en donnant sens à l'œuvre de Jésus, elle en fait un authentique fait historico-saint¹⁸. Pour Jülicher, contourner les objections de Wrede implique ainsi de réinscrire l'œuvre de Paul dans l'histoire du salut, au sein de laquelle elle fait office d'actualisation de ce qui ne se trouve encore qu'en puissance dans l'œuvre du Jésus historique. En dépit du bien-fondé de sa perspective, l'approche de Jülicher souffre d'un défaut évident. En focalisant sur les œuvres respectives de Paul et de Jésus, elle tend à détacher les œuvres des personnes et donc à vider l'histoire du salut de sa teneur expérientielle. Il s'ensuit également que la *Heilsgeschichte* est pensée dans une logique constructiviste où l'impact de l'événement et de la signifiante qui l'accompagne est nettement diminué. En résumé, outre qu'elle tend à effacer la distinction invoquée par Heidegger, la tentative de « conciliation »¹⁹ esquissée par Jülicher se meut dans une conception bien trop simpliste de l'histoire de la religiosité chrétienne.

Contre cette simplification, J. Weiss rédige en 1909 un essai dans lequel il défend Wrede en même temps qu'il cherche à lui répondre. Loin de se scandaliser des résultats du *Paulus* de 1904, J. Weiss entend mesurer toute sa « portée »²⁰ historico-exégétique. Ce travail renouvelle-t-il en profondeur notre connaissance de Paul ? Nous transportant directement sur le terrain heideggérien, son principal argument est le suivant : « la foi de Paul est fondamentalement autre que celle qui a cours dans la religion de Jésus sur un point au moins : aux yeux de Paul, Jésus lui-même n'est pas seulement l'objet d'une foi dogmatique, mais plus encore d'une *vénération religieuse* »²¹.

Le problème relève donc en un certain sens de la religiosité et non pas de la théologie²². Pour le dire autrement, il a trait à l'écart entre la proclamation de Jésus – génitif subjectif – et la proclamation de Jésus Christ – génitif objectif²³. Et J. Weiss de souligner que, grâce au messianisme du judaïsme tardif, Paul disposait déjà du socle de sa christologie avant sa conversion et, de même, que sa croyance dans la venue du Messie n'a pu se cristalliser sur Jésus qu'en tant qu'elle était déjà profondément ancrée en lui²⁴. Il n'est cependant pas question d'invoquer le hasard

¹⁷ A. Jülicher, *Paulus und Jesus*, Tübingen, Mohr, 1907, p. 62.

¹⁸ *Ibid.*, p. 69.

¹⁹ *Ibid.*, p. 35 sq. Et p. 52 sq.

²⁰ J. Weiss, *Paulus und Jesus*, Berlin, Reuther & Reichard, 1909, p. 3.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ E. Jünger, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen, Mohr-Siebeck, ³1967, p. 11.

²⁴ J. Weiss, *Paulus und Jesus* [1909], p. 8 et p. 15.

ou la contingence. La raison historique ou l'historicité de ladite cristallisation, J. Weiss la trouve à l'intérieur même du « vécu » paulinien²⁵. Il valorise ainsi l'expérience de l'amour en tant qu'événement : elle formerait le pont entre Jésus et Paul, le disciple aimant comme son Maître a aimé²⁶. On peut toutefois regretter que J. Weiss approche le phénomène de l'amour en termes psychologiques et non herméneutiques²⁷. Car, nous l'avons vu, le vécu de l'amour est dans l'*Urchristentum* l'expérience d'une certaine manière de se comprendre devant ce qui est comme devant ce qui vient, en l'occurrence en s'y abandonnant. L'amour est guide, car il est cela seul qui restera lors même que tout aura passé.

En 1912, c'est au tour de Heitmüller de livrer sa contribution à la discussion²⁸. À mi-chemin entre Reitzenstein et Bousset²⁹, celui-ci juge que la théologie et la foi pauliniennes n'ont pas été influencées par le Jésus historique mais par l'*Umwelt* hellénistique du culte de Jésus tel que Paul le rencontre³⁰. Les structures hellénistiques de pensée suffiraient à éclairer les idées qu'on lui connaît. Clairement déroutante en ce qu'elle éloigne à première vue l'élément messianique, la formulation de cette thèse ne doit cependant pas occulter les deux idées capitales qu'elle met au jour. La première concerne le fait que la différence entre Jésus et Paul ne se situe pas tant au niveau de la théologie qu'au niveau de la *piété*, qui désigne un champ plus précis encore que celui de la religiosité. La seconde concerne le fait que cette différence soit à l'origine de l'indépendance de la vie religieuse de l'Apôtre pour la reconnaissance de laquelle Heidegger lui-même lutte énergiquement³¹.

On peut éventuellement voir une certaine contradiction à soutenir simultanément que Paul est d'une « originalité énigmatique »³² d'une part, et que toute son œuvre s'adosse au christianisme hellénistique d'autre part. Pour Heitmüller, il n'y en a pourtant aucune. Les structures hellénistiques de pensée sont assimilées à ce qui a propulsé le paulinisme, non à ce qui fait la spécificité de la proclamation paulinienne. Celle-ci, dit Heitmüller, *ne réside pas* dans ce que Paul avait de commun avec le christianisme hellénistique³³. Doit-on en déduire qu'elle est à trouver dans sa judéité ? Il n'est pas nécessaire d'aller dans cette direction. Cette spécificité ressortit à cela même qui est absent de l'hellénisme et que Paul, s'il le reprend du judaïsme, transfigure intégralement *au sens où il le vit de manière radicalement autre*, à savoir *l'expérience préeschatologique de la fin des temps*.

²⁵ *Ibid.*, p. 8.

²⁶ *Ibid.*, p. 15.

²⁷ *Ibid.*, p. 16 sq.

²⁸ W. Heitmüller, « Zum Problem Paulus und Jesus », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 13, 1912, pp. 320–337.

²⁹ *Ibid.*, p. 323 ; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [1910], p. 195 sq. ; W. Bousset, *Kyrios Christos* [1913], p. 144.

³⁰ *Ibid.*, p. 326.

³¹ *Ibid.*, p. 320, pp. 325–326, p. 337.

³² *Ibid.*, p. 337.

³³ *Ibid.*

À ce stade, il devient primordial de prendre en compte l'intervention tranchante de Schweitzer dans le débat. Celle-ci a lieu dès 1911 dans la *Geschichte der paulinischen Forschung*. Comme on le sait, Schweitzer nie que l'*Umwelt* hellénistique ait eu une influence décisive sur l'œuvre de Paul. Le paulinisme et l'hellénisme ont une langue en commun, mais leurs préoccupations respectives ne se recoupent en rien³⁴. Il en résulte que le rapport de l'Apôtre au Jésus historique comme au Christ de la foi est tout entier basé sur la temporalité singulière du monde et des êtres qui l'habitent «entre la mort du Christ et la parousie»³⁵. Ce qui intéresse Schweitzer est donc la *tension* du temps lors de la période séparant ces deux événements absolus. La relation de Paul à Jésus se révèle ainsi conditionnée historiquement à travers la fameuse perspective d'une eschatologie conséquente. Schweitzer juge en effet que seule l'eschatologie répond pertinemment à la question de savoir pourquoi et comment l'Apôtre s'éloigne de la prédication traditionnelle par Jésus du Royaume de Dieu³⁶. Aussi relève-t-il à son tour l'écart entre la proclamation de Jésus et celle de Paul. La première s'articule sur la βασιλεία τοῦ θεοῦ, tandis que la seconde, quoique familière de cette idée³⁷, tourne essentiellement autour de Jésus Christ lui-même en tant que crucifié et ressuscité. Dans les Évangiles synoptiques, Jésus est fondamentalement le *proclamant*. Dans l'Évangile paulinien, il est devenu le *proclamé*. Cette différence n'est pas le symptôme d'un dérèglement, mais le signe de l'effectivité d'une temporalité eschatologique se faisant ou se réalisant.

Autant ce débat intra-théologique autour du «problème Jésus-Paul» permet de mettre au jour et de préciser des données capitales quant à la question de la proclamation, autant il devient de plus en plus stérile à mesure qu'il se développe. Le problème est surtout qu'il rend inconcevable de dépasser une position existante autrement qu'en avançant de nouveaux arguments historico-objectifs. Dès lors, il n'est guère étonnant de retrouver Heidegger aux côtés des plus critiques. Avec Schweitzer, il soutient que le Royaume de Dieu opère déjà en Paul et dans le monde qui est le sien³⁸. Avec le J. Weiss de *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, il affirme – contre les mille et une nuances dogmatiques revendiquées par Harnack³⁹ – qu'il faut une alternative radicale : «soit la βασιλεία est là, soit elle n'est pas encore là. Or, pour les disciples et la plus ancienne communauté, elle n'est pas encore là»⁴⁰. Le

³⁴A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung* [1911], p. 186.

³⁵*Ibid.*, p. 33.

³⁶*Ibid.*, p. 33 et p. 42.

³⁷Cf. Rm 14, 17 ; 1 Co 4, 20 ; 6, 9.10 ; 15, 24.50 ; Ga 5, 21 ; 1 Th 2, 12 ; 2 Th 1, 5.

³⁸À partir de là, nous cessons de suivre l'histoire du *Jesus und Paulus' Problem*, car Heidegger en vient à la dépasser. Il aurait fallu évoquer d'autres contributions déterminantes – cependant moins pour Heidegger que pour le problème lui-même –, parmi lesquelles celles – pré-1920 – de Fichte, Paul de Lagarde, Nietzsche, Overbeck, Hilgenfeld, Holtzmann, Pfeiderer, Harnack, Feine, Roos, Wernle, von Soden, Kittel, Kabisch, etc. Pour compléter le tableau, cf. J. Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung*, München, Kosel, 1968, p. 66 sq. ; F. Regner, „Paulus und Jesus“ im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte des Thema „Paulus und Jesus“ in der neutestamentlichen Theologie, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, *passim*.

³⁹A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmenschichte*, I, p. 710 sq.

⁴⁰J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892, p. 18.

souci est que, dans l'ouvrage cité, J. Weiss ne s'attarde jamais sur ce qu'il en est de Paul en propre. C'est que ce dernier n'est pas vraiment considéré comme appartenant à la plus ancienne communauté de disciples. Cela n'empêche pourtant pas la convocation du *corpus paulinum* sans distinction à côté des synoptiques dans la description de la période pré-messianique.

En bref, J. Weiss n'établit pas encore clairement – du moins dans *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892, 1900) – que, suivant la formule heideggerienne, l'objet de la proclamation paulinienne est Jésus lui-même en tant que Messie. Cela ressortit très clairement à sa conception d'après laquelle il convient de parler d'une conscience messianique de Jésus : Jésus aurait déjà commencé à se reconnaître comme Messie⁴¹. Mais cette affirmation repose en grande partie sur des passages extraits des textes pauliniens ! Bousset cautionne l'analyse de J. Weiss tout en s'efforçant de la nuancer. Ainsi que l'indiquent les synoptiques, Jésus a toujours entretenu un certain « secret » vis-à-vis de sa messianité ; de même, l'approche historico-textuelle des documents pertinents tend à démontrer que la conscience messianique de Jésus a des « limites »⁴². Se déduit de la conjugaison des arguments de J. Weiss et de Bousset que ce n'est qu'avec Paul que la messianité authentique – *i.e.* christologique – de Jésus est reconnue et commence à nourrir concrètement l'expérience de la religiosité.

Heidegger prolonge et radicalise l'exégèse de Lc 16, 16 livrée par J. Weiss : Paul serait le premier à déployer toute sa force pour entrer dans le Royaume de Dieu et y arriverait au prix d'une certaine « violence » qu'on ne trouverait pas chez les plus anciens disciples⁴³. Chez l'Apôtre, le Royaume de Dieu opère déjà. À la question de savoir où, il est aisé de répondre avec Ritschl, J. Weiss et Schweitzer : *en nous* (GA58, 61). Mais c'est sur la question de savoir *comment* que notre philosophe se sépare de l'exégèse. Le Royaume de Dieu ne s'accomplit pas sous la forme d'un impératif éthique dicté par la loi morale. Si, en dépit de sa présence répétée, la thématique du Royaume de Dieu n'est pas un motif central de la prédication paulinienne, c'est qu'au moment où l'Apôtre proclame, l'histoire du salut est entrée dans une nouvelle ère. La nature même de l'attente a été modifiée : on attend plus le Royaume à proprement parler mais le retour du Christ qui en marquera l'avènement comme l'apogée. Ce qui est en jeu n'est plus tant le comportement « moral » (*sittlich*) que la posture existentielle-religieuse du croyant. Ce que modifie le fait que Jésus en tant que Messie se substitue au Royaume de Dieu en tant qu'objet de la proclamation proprement paulinienne n'est ni plus ni moins que la temporalité proto-chrétienne venant avant tout agir et le conditionnant.

⁴¹ J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ²1900, pp. 154–159.

⁴² W. Bousset, *Jesus*, Halle a. d. S., Gebauer-Schwetschke, 1904, pp. 81 *et passim*.

⁴³ J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* [²1900], pp. 192–197 (exc. III sur Mt 11, 12 et Lc 16, 16) ; B. Weiss & J. Weiss, *Die Evangelien des Markus und des Lukas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892, pp. 537–540 (B. Weiss sur Mc et J. Weiss sur Lc).

2. *L'Évangile se dit en plusieurs sens*

^[116] Paul est ainsi porteur d'une *nouvelle donne* dont Heidegger décèle un énoncé concis en 1 Co 15, 1–11, où l'Apôtre s'inscrit dans la continuité autant qu'il promeut la rupture (GA60, 116). Objectivement, il est bien de quelque manière l'héritier des disciples les plus proches du Christ, auxquels il est accordé un rôle dans la description factuelle de la résurrection. Cependant, ce n'est pas des Douze qu'il reçoit son Évangile. N'est-il pas étonnant qu'il se désigne lui-même comme le témoin « en dernier de tous » (ἔσχατον δὲ πάντων)? Par le truchement du Christ, Paul entretient une relation à Dieu aussi originale qu'originelle. Il est davantage lié au Christ de sa foi qu'au Jésus historique des Douze, quoiqu'il ne cherche jamais à jouer le second contre le premier et rappelle l'origine commune de toute proclamation. Le phénomène de la grâce est important, car il anime la proclamation paulinienne. Il en est la forme qui prime sur tout contenu. 1 Co 15, 1–11 ne ressortit donc pas à une « doctrine théorétique spécifique » mais à une série d'« enseignements essentiels » qui « sont et restent entrelacés avec le *comment*, avec la vie » (GA60, 116).

Relevons en outre que l'approche heideggérienne de 1 Co 15, 1–11 est passablement influencée par la lecture qu'en fait Bousset. D'après ce dernier, la question de l'« expérience personnelle » de Paul est tout aussi importante que celle de l'enseignement qu'il véhicule. En fait, la première prime sur la seconde dans la mesure où la « vie » de l'Apôtre donne de l'effet-vécu de la signification de la mort et de la résurrection de Jésus Christ un « réel aperçu » dont les traditions narratives des synoptiques nous privent en raison de leur caractère palimpsestique⁴⁴. L'écriture de Paul ne laisse aucun doute sur le fait qu'il ne livre pas une pâle copie mais délivre une proclamation métabolique provenant d'une « pure expérience intérieure » et d'un « intime vivre spirituel »⁴⁵. Ces derniers illustrent l'effectuation concrète de ce qui, dans les synoptiques, reste encore prisonnier du récit. En cela, Paul est porteur d'une authentique tradition – le croire est indispensable au comprendre. Ainsi, Heidegger n'aurait pas renié le mot final de Bousset concernant 1 Co 15, 1–11 : « N'oublions pas que tout ce que Paul et les disciples de la première heure disent à propos de la “résurrection” de Jésus au sens strict n'a pas trait à un savoir historique objectif par lequel nous serions contraints, mais à un constat s'imposant du fait même du type d'apparition du ressuscité dont ils ont été témoins. Ce qu'ils savent est seulement que le Seigneur est une réalité vivante en eux et pour eux »⁴⁶. Cette analyse permet de réaffirmer l'idée selon laquelle la proclamation n'a qu'une seule et unique origine. Néanmoins, elle n'entraîne pas que la proclamation-prédication des synoptiques et celle de Paul soient parfaitement identiques pour autant. Elles proviennent d'une même source mais diffèrent dans leur accomplissement. Bousset n'y insiste peut-être pas assez. Son approche, qui se tient encore au niveau des

⁴⁴W. Bousset, « Der erste Brief an die Korinther » [1907], p. 130.

⁴⁵*Ibid.*

⁴⁶*Ibid.*

« processus psychiques »⁴⁷, tend involontairement à faire ressortir des similarités plutôt qu'à pointer des différences. Toutefois, les linéaments d'une conception expérientielle de l'événement de la résurrection qui s'en dégagent permettent au moins de rabattre les synoptiques sur les Épîtres pauliniennes plutôt que l'inverse. Or, nous allons le voir sans tarder, c'est précisément la voie dans laquelle Heidegger s'engage.

Avant cela, relevons que ce qui est dit de 1 Co 15, 1–11 vaut pour deux autres versets capitaux (GA60, 116) : d'une part Rm 1, 3 (en réalité 3–4) : « [Cet Évangile] concerne son fils, issu selon la chair de David, établi selon l'Esprit Saint, fils de Dieu avec puissance par sa Résurrection d'entre les morts, Jésus Christ notre Seigneur » ; d'autre part Rm 10, 9 : « Si, de ta bouche, tu confesses que Jésus est Seigneur et si, dans ton cœur, tu crois que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé ». Ici, le *comment* de la confession et de la proclamation compte autant sinon plus que *ce qui* est confessé et proclamé. Seul ce parti interprétatif éclaire vraiment la manière dont Paul superpose le Christ céleste et le Jésus de Nazareth, esquissant la figure du seul et unique Messie qui est attendu. L'essentiel est toutefois dans la conséquence de cette reconnaissance. Si Jésus Christ est bien le Messie, alors on se trouve déjà en pleine temporalité messianique, en sorte qu'il devient impossible de saisir la proclamation paulinienne en dehors de l'eschatologie vécue⁴⁸.

Ces démonstrations attestent que, si la proclamation paulinienne est différente de celle des synoptiques, toutes deux renvoient à un fonds commun auquel on accèdera plus facilement par le *corpus paulinum* que par Mt, Mc ou Lc. Mais il ne suffit pas de se tourner vers les Épîtres. Encore faut-il tenter, à l'aide de l'approche expérientielle tout juste reformulée, d'y déceler le sens authentique de l'*Évangile* qui remplit la proclamation. Cela exige une *destruction* préalable. Aussi Heidegger relève-t-il que le « concept d'Évangile tel que nous le connaissons aujourd'hui n'est en vigueur que depuis Justin et Irénée, et il diffère foncièrement du concept paulinien d'Évangile (caractère d'accomplissement) » (GA60, 116). Ce n'est pas la première fois que les Pères sont rendus responsables d'une altération relativement grave d'une notion-clé pour la compréhension de la proclamation proto-chrétienne. En citant Justin et Irénée, Heidegger démontre qu'il est parfaitement au courant des figures patristiques qui ont le plus compté dans la réception des Évangiles.

Qu'est-il chez Justin Martyr ? En parcourant son œuvre, on s'aperçoit rapidement que le terme « Évangile » n'a effectivement plus le sens qui était encore le sien dans le NT et notamment chez Paul. Il y est toujours question *des* Évangiles, au pluriel, lesquels sont définis comme les « écrits » des Apôtres, les livres saints, et non plus directement comme des expressions vivantes de la proclamation (*I Apol.* 66 ; *Dial. c. Try.* 103). Justin ne dit plus : « le Seigneur à dit... », mais : « Il est écrit... » (*Dial. c. Try.* 49, 100, 103). On pourrait croire malgré tout que ces Évangiles-là possèdent pourtant bien le caractère d'accomplissement – dont Heidegger estime qu'ils sont privés en opposition à ce qui vaut pour les Épîtres paulinienne et la littérature

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ C'est déjà la lecture de J. Weiss. Cf. *Das Urchristentum* [1917], p. 341.

la plus originelle (GA60, 116) – en tant qu'ils s'inscrivent au centre de la vie liturgique. Ils viennent en effet en appui de l'Eucharistie (*I Apol.* 67).

L'inscription des Évangiles dans le cadre de la vie liturgique donne le change, mais elle ne doit pas tromper. Le texte de Justin est clair : *on lit les Évangiles*, ce qui n'est en rien identique au fait de dire : *on proclame l'Évangile*. Heidegger voit d'abord dans cette différence le signe de la perte de la dimension kérygmatique de l'εὐαγγέλιον. Cette dégradation s'explique par une dépendance aux synoptiques, dont la forme et le contenu laissent planer une indécision. Jésus proclame le Royaume de Dieu et déjà l'accomplit (Mt 4, 17 ; Mc 1, 28), mais les disciples aussi sont amenés à le proclamer à sa suite (Mc 3, 14 et 13, 10). Le *corpus paulinum* est moins ambigu à ce sujet, précisément car l'objet de la proclamation n'est plus tant le Royaume que le Ressuscité lui-même et la foi qui doit s'y enraciner. En témoignent 1 Co 1, 23 : « Mais nous, nous proclamons un Christ ayant été crucifié », et Rm 10, 8 – le verset précédant celui cité par Heidegger plus haut : « c'est la parole de la foi que nous proclamons ». Chez Justin, *l'Évangile s'égaré dans les Évangiles* et perd ainsi de sa puissance. L'imitation qui ne s'appuie sur aucune proclamation semble interdire toute compréhension profonde de celui qui est proclamé et de ce qu'il appelle à vivre.

Les choses ne sont guère différentes avec Irénée. À la fin du II^e siècle, le processus de canonisation du NT entamé avec Justin et tout ce qu'il implique de polémiques prennent de plus en plus d'importance dans la communauté chrétienne. Chez l'Évêque de Lyon, Paul a davantage de visibilité que chez Justin, mais *les Évangiles* restent l'autorité suprême. Les citations extraites du *corpus paulinum* ne sont jamais introduites autrement que comme *scripturae*. S'il reconnaît des divergences entre les récits des Évangiles, Irénée prône leur unité supérieure en vertu d'un principe « théosophique » (Jülicher) d'après lequel ils sont comme les « quatre vents principaux » ou les « quatre régions du monde dans lequel nous vivons » (*Adv. Haer.*, III, 11, 8, cf. Ez 1, 5–14 ; Ap 4, 7). Ce principe « oraculaire » (*Adv. Haer.*, I, 8 ; 2, 27) se double d'une conception légaliste qui trouvera sa pleine expression chez Tertullien. Avec ce dernier, la parole de vie portée par les Écritures est éclipsée au nom d'une conception du NT comme *totum instrumentum utriusque testamenti* (*Adv. Prax.*, 20). En résumé, l'Évangile tel qu'en lui-même et pour lui-même se meurt. Il se transforme en un matériel plus ou moins creux à partir duquel le croyant mime mais n'existe plus vraiment.

Au sein de la théologie moderne, les conséquences de ce processus de canonisation de l'Évangile sont diversement appréciées. Il y a ceux qui se présentent en historiens typiques et conservent une certaine neutralité, par exemple Holtzmann⁴⁹ et Jülicher⁵⁰. Il y a ceux qui maintiennent envers et contre tout que la canonisation ne fut en rien un raidissement, par exemple Zahn⁵¹. Il y a enfin ceux, plus partagés, qui admettent avec Zahn que, sans la constitution du canon, le christianisme ne

⁴⁹ H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament* [1885], pp. 92–220.

⁵⁰ A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament* [1901], pp. 382–411.

⁵¹ T. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Bd. I, 1, Erlangen, Deichert, 1888, pp. 106–111 ; T. Zahn, *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, Deichert, 1901, ²1904.

serait jamais devenu ce qu'il est, mais qui s'interrogent néanmoins sur la perte qui va de pair avec ce gain, par exemple Harnack⁵². Ce dernier voit bien que, si le canon est d'abord constamment rapporté à une *Glaubensregel* ou *regula fidei*, il est très vite mis au premier plan pour servir des intérêts qui ne relèvent pas de questions proprement religieuses mais d'*autorité* religieuse. Ses conclusions sont donc mitigées.

En somme, si le canon néotestamentaire est bien le seul codex valable pour la configuration de la vie religieuse, il est aussi et surtout l'instance décisive dans toutes les luttes contre les hérésies, en sorte que son *verbum internum* est rapidement perdu de vue. Le texte devient prétexte et son Inspiration est instrumentalisée. Harnack, se sentant poussé à lisser quelque peu l'histoire, n'ira pas jusqu'à un tel constat. Heidegger, lui, semble s'y être aventuré, et sa témérité n'est pas sans rappeler celle de Franz Overbeck, dont le *Zur Geschichte des Kanons* (1880) est aussi radicalement critique que l'*Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873)⁵³. Overbeck perçoit une séparation radicale entre la littérature originelle, miroir de la foi apocalyptique des proto-chrétiens, et la littérature patristique, berceau d'une apologétique pour le moins sèche. Lors de la transition d'un type de littérature à l'autre, quelque chose du christianisme meurt, qui jamais dans l'histoire ne renaîtra. Or, ce quelque chose connotant une certaine pureté semble ce que Heidegger recherche inlassablement à cerner chez Paul. Le philosophe se démarque pourtant en cela d'Overbeck, chez qui Paul n'est pas une source de grande valeur. Au sein même de la littérature originelle authentique, l'ami de Nietzsche fait encore la distinction entre deux grandes « formes » (*Formen*): lettres d'un côté, évangiles de l'autre, ces derniers étant à ses yeux les plus véridiques. Cela n'enlève rien au fait que Heidegger partage pleinement son diagnostic de fond: le processus de canonisation marque la fin d'une époque « bénie ».

Revenir à l'Évangile en deçà du moment – quelle qu'en soit la date exacte – de la canonisation avant de retrouver la signification de l'Évangile selon Paul: telle est la tâche qui attend le philosophe. Celle-ci nécessite en premier lieu d'écarter l'un des deux sens d'εὐαγγέλιον qui sont les siens depuis l'origine du christianisme. En effet, Évangile signifie la bonne nouvelle de la proximité du Royaume de Dieu apportée par Jésus, par exemple en Mt 5–7, mais aussi la proclamation du Christ crucifié pour les péchés du monde et ressuscité⁵⁴. Harnack voit entre ces deux définitions non une séparation (*Scheidung*) mais une distinction (*Unterscheidung*): « Les deux significations sont complètement différentes, et pourtant, leur promiscuité et leur entrelacs renferment la singularité, les tensions internes et la richesse de la religion chrétienne. L'Évangile a eu les deux quasiment dès le début. Il y a donc un

⁵² A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I [1886], pp. 279–325.

⁵³ F. Overbeck, *Zur Geschichte des Kanons: zwei Abhandlungen*, Chemnitz, Schmeitzner, 1880.

⁵⁴ A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I [1886], pp. 65–67 (ici p. 66). Cf. également le même thème développé dans A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums* [1900], pp. 107–118, puis dans A. v. Harnack, « Das doppelte Evangelium im Neuen Testament » [1910], in *Aus Wissenschaft und Leben*, Bd. II, Giessen, Töpelmann, 1911, pp. 213–224.

passage de l'une à l'autre. Celui-ci tient dans la *messianité*»⁵⁵. On est ainsi reconduit à l'idée de départ selon laquelle, chez Paul, la messianité est en voie d'accomplissement

Il est intéressant de noter que, lorsque Harnack définit l'Évangile au second sens, c'est-à-dire comme proclamation du crucifié et du ressuscité, il signale que cette conception n'est pas seulement celle de Paul mais aussi ou « déjà celle de l'Évangile de Marc »⁵⁶. L'historien des dogmes précise qu'il s'appuie ici sur *Das Evangelium Marci* de Wellhausen⁵⁷. Parallèlement au *Die synoptische Frage* de Wernle⁵⁸, cette étude a joué un grand rôle dans la reconnaissance de la connexion entre Mc et le paulinisme. L'impulsion décisive viendra néanmoins des travaux de J. Weiss⁵⁹, Schweitzer⁶⁰ et Wrede⁶¹. Tous mettent l'accent sur l'eschatologie et la messianité. Ces auteurs se verront bientôt reprocher de le faire avec toutes les sources sans grande distinction, mais ils ont le mérite de préciser la teneur de l'influence de Paul sur Mc. Or, cette influence ne transite pas tant par la *théologie* que par l'*eschatologie* paulinienne.

Cela nous intéresse car c'est précisément à ce point qu'en arrive Heidegger dans sa remontée en direction de la période pré-canonique, à la recherche du caractère d'accomplissement de l'Évangile. Le philosophe croit en effet déceler des traces du caractère d'accomplissement de la proclamation paulinienne au tout début de Mc : « La première proposition de l'Évangile de Marc possède encore le sens originel. (Commencement de l'Évangile de Jésus Christ, ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, où Jésus Christ est à comprendre comme *genitivus objectivus*) » (GA60, 116). Heidegger se saisit une nouvelle fois d'une question largement débattue dans l'exégèse – protestante – de son temps et n'hésite pas à prendre parti. Résumons le problème. Le premier verset de Mc interroge. Outre qu'on ne sait s'il s'agit du titre de l'ensemble de l'Évangile, de celui du prologue ou de la simple protase des trois ou quatre premiers versets, la question se pose de savoir s'il appartient bien à l'œuvre et, le cas échéant, si l'on parle de l'Évangile proclamé par Jésus Christ (génitif subjectif) ou de l'Évangile dont Jésus Christ *proclamator* est l'objet (génitif objectif).

Heidegger penche vers la seconde solution. Jésus Christ est ici compris comme objet de la proclamation, à l'instar de ce qu'on rencontre chez Paul. En affirmant cela, le philosophe prend position sur le terrain historico-critique, prouvant une nouvelle fois qu'il s'agit là d'une opération circonscrite mais indispensable à

⁵⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁷ J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci: übersetzt und erklärt*, Berlin, Reimer, 1903, ²1909.

⁵⁸ P. Wernle, *Die synoptische Frage*, Freiburg, Mohr-Siebeck, 1899.

⁵⁹ J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* [1892, ²1900] ; J. Weiss, *Der älteste Evangelium: ein Beitrag zum Verständnis des Markus-Evangeliums und der ältesten evangelischen Überlieferung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1903.

⁶⁰ A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung* [1911].

⁶¹ W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

l'opérativité totale de l'analyse phénoménologico-herméneutique qu'il s'apprête à livrer. Soyons conscients que, pour maintenir que *Jesu Christi* traduit ici un génitif objectif, il faut admettre d'une manière ou d'une autre la nature composite de Mc, autrement dit le fait que cet Évangile – au sens technique – mélange différentes sources et peut-être même différents rédacteurs. Heidegger ne semble pas chercher à déterminer la formule ultime de la composition de Mc. La preuve en est : il ne mentionne pas les différentes hypothèses (parfois complémentaires) comme celles dite des deux sources, celle de Q, etc. À ses yeux, l'examen de la construction du verset suffit à prouver que, loin d'être une addition de copiste pour cette bête raison qu'il ne se retrouverait pas chez Mt et Lc, Mc 1, 1 est connecté à Paul. Si le choix de voir dans Ἰησοῦ Χριστοῦ un génitif objectif s'affirme avec B. Weiss, qui s'oppose en cela notamment à Ewald⁶², celui d'y voir un lien concret avec Paul se fait jour avec J. Weiss. En témoigne son *Der älteste Evangelium* de 1903. Commentant le Ἰησοῦ Χριστοῦ de Mc 1, 1, J. Weiss soutient qu'il s'agit manifestement du « double nom couramment employé par Paul, dans lequel la deuxième partie est devenue nom propre »⁶³.

Le nom en question apparaît effectivement près de soixante-dix fois dans le *corpus paulinum*⁶⁴. On répondra que des doutes subsistent car, d'une part, Paul dit aussi bien « Christ Jésus » que « Jésus Christ » et, d'autre part, la formule se retrouve également en d'autres endroits non-pauliniens du NT⁶⁵. Mais lorsque le terme d'Évangile est présent, le génitif objectif fait peu de doutes et la dépendance de Mc devient difficilement contestable. Ainsi en Rm 15, 19 ; 1 Co 9, 12 ; 2 Co 2, 12 ; 9, 13 ; Ga 1, 7 et, *last but not least*, 1 Th 3, 2. Le lien de l'interprétation heideggérienne à celle de J. Weiss se fait encore plus clair dès lors qu'on examine l'analyse de Mc 1, 1 livrée par ce dernier dans le premier volume de *SNT* (1906)⁶⁶. Avec Mc 1, 1 le rédacteur voudrait dire : « Je commence maintenant à vous communiquer la bonne nouvelle de Jésus Christ ». Certes, avec une telle traduction, le problème du génitif est encore loin d'être résolu. Mais J. Weiss met alors l'accent sur le terme *Evangelium* et précise qu'il n'est pas ici question d'un « livre en tant que tel », mais du « contenu » même de l'Évangile, c'est-à-dire de son « principal objet » (*Hauptgegenstand*) : « Jésus qui, ici *comme dans les Épîtres pauliniennes*, porte également le nom de Christ »⁶⁷. Et J. Weiss de préciser que ce nom signifie originellement « Messie »⁶⁸,

⁶² B. Weiss & J. Weiss, *Die Evangelien des Markus und des Lukas* [1892], p. 13 ; voir également B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*, Berlin, Hertz, 1868, ³1880, ⁵1888, § 20.

⁶³ J. Weiss, *Der älteste Evangelium* [1903], p. 42.

⁶⁴ Voir le relevé de P. Feine, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, Hinrichs, 1902, p. 21 sq.

⁶⁵ Cf. les doutes émis par M. Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium. Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie*, Giessen, Töpelmann, 1923, p. 34.

⁶⁶ J. Weiss, « Das Markus-Evangelium », in J. Weiss (Hg.), *Die Schriften des Neuen Testaments*, Bd. I [1906], p. 62.

⁶⁷ *Ibid.* Nous soulignons.

⁶⁸ *Ibid.*

éclairant la formule du philosophe selon laquelle l'objet de la proclamation paulinienne est Jésus lui-même *en tant que Messie* (1 Th 1, 1.3 ; 5, 9.23.28) (GA60, 116).

Ainsi, tout laisse à penser que Heidegger a pu invoquer la fin de Mc 1, 1, en l'occurrence la variante (largement admise) $\nu\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, dans le même but que J. Weiss⁶⁹ : consolider l'idée du lien à Paul en arguant que Jésus est objet, non seulement en tant que Messie, mais encore, ce qui le distingue de la figure juive de celui-ci, en tant que Ressuscité. En tout cas, cela expliquerait pourquoi, après avoir cité Rm 1, 3 et 10, 9, il mentionne la « profession de foi en faveur du Fils de Dieu en tant que Seigneur » au rang de « condition fondamentale du salut » (GA60, 116)⁷⁰. Quoi qu'il en soit, la redécouverte du sens originel de Mc 1, 1 s'inspirant du sens paulinien de la proclamation ou du moins le rejoignant est pour Heidegger l'occasion de réfléchir à la notion d'ἀρχή. Celle-ci n'est pas seulement le premier mot d'un titre et, partant, d'une œuvre, mais une vraie *indication formelle*.

Le philosophe se sépare sur ce point de l'exégèse historico-critique. Contrainte par les limites de l'examen historique au sens faible, qui l'obligent notamment à la comparaison avec Os 1, 2 (Lxx), celle-ci ne voit dans l'ἀρχή que la preuve de la nature de « titre » (*Überschrift*) de Mc 1, 1⁷¹. Heidegger, lui, veut démontrer la dimension *performative* de l'ἀρχή, autrement dit son caractère d'accomplissement. Certes, il est en cela proche du vieux Klostermann, d'après lequel l'usage couplé d'ἀρχή et d'εὐαγγέλιον vise à mettre en relief la transfiguration du présent à travers l'action même de proclamer⁷². Contrairement à lui toutefois, son point d'ancrage est *eschatologique*. Il se tient dans l'ἀρχή de Mc 13, 8 : « On se dressera en effet nation contre nation, et royaume contre royaume ; il y aura en divers endroits des tremblements de terre, il y aura des famines ; ce sera le *commencement* des douleurs de l'enfantement ».

3. Recommencer dans le monde

[116] Notre interprétation de la lecture heideggérienne de l'ἀρχή marcie – du moins celui de Mc 1, 1 et 13, 8 – se voit confirmée à la reprise du propos philosophique. Nous lisons en effet : « L'expérience de la vie facticielle des chrétiens sera déterminée historiquement dans la mesure où elle *commence* avec la proclamation » (GA60, 116). D'après le cours du SS 1920 ainsi que la première partie de ce cours du WS 1920/1921, il ne faut pas lire qu'avant d'entendre la proclamation, voire de

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Pour appuyer cette interprétation, cf. Rm 8, 3 ; 1 Co 1, 9 ; 2 Co 1, 19 ; Ga 1, 16 ; 4, 4 ; 1 Th 1, 10. La citation explicite de Rm 1, 3 a toutefois la fonction bien précise de ne pas attiser les spéculations.

⁷¹ J. Weiss, « Das Markus-Evangelium » [1906], p. 62 ; déjà B. Weiss & J. Weiss, *Die Evangelien des Markus und des Lukas* [1892], p. 12.

⁷² Cf. A. Klostermann, *Das Markusevangelium nach seinem Quellenwerthe für die evangelische Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1867, p. 10 sq.

proclamer eux-mêmes, les individus seraient littéralement sans histoire, mais plutôt qu'ils y sont jetés comme dans une chambre noire, d'abord sans possibilité de voir et de vivre le monde de la vie religieuse qui, pour ainsi dire, les attend. Pour la religiosité, il n'est de détermination historique authentique que celle qui résulte directement d'un *appel* marquant la déchirure de l'histoire par l'histoire du salut. N'est-ce pas ce que suggère Heidegger dans l'alinéa précédent en parlant de la «résurrection» et de la «confession du Fils de Dieu comme Seigneur» comme d'une seule et même «condition fondamentale du salut» (GA60, 116) ? Il est d'autant plus intéressant de revenir sur cette formule maintenant que nous en voyons plus clairement la dimension historique au sens fort. Tout comme le fait qu'elle implique un événement à deux faces : l'une représentée à travers la grâce opérante, l'autre à travers la grâce coopérante. Nous vérifions en outre que la déclinaison heideggérienne de la question du *commencement* se détache de sa déclinaison par trop théorétique qu'on croise dans la philosophie.

Plus précisément dans la philosophie transcendantale néo-kantienne (École de Marburg) et dans la philosophie de l'histoire sous-jacente à l'approche *religionsgeschichtlich* du christianisme primitif. Chez elles, le problème est double. Il vient d'abord d'une conception erronée de l'*Anfang* lui-même. Celui-ci est trop souvent visualisé comme un point dans l'orbe duquel il faudrait se placer avant de suivre une trajectoire rectiligne. Or, cela n'est possible qu'à la condition d'objectiver l'*Anfang* et le temps qui en procède en les attachant à un *Was* (GA58, 4). Inutile de dire que suivre cette voie éloigne du concret. Le problème vient ensuite de ce qu'on s'imagine qu'il faudrait *retourner* à l'*Anfang* alors qu'en réalité, le tout est d'y *accéder*. La proclamation chrétienne fait office de contre-exemple. L'examen phénoménologico-herméneutique de l'ἀρχή néotestamentaire enseigne qu'elle s'accompagne d'une «accentuation explicitante» (GA62, 185) qui permet de comprendre en temps réel comment la mobilité de l'être-chrétien se déploie et devient sa propre histoire.

À partir de là, il devient possible de mieux cerner la «connexion» ou la «cohésion des chrétiens avec le monde ambiant» qui est le leur (GA60, 116). Et pour ce faire, il est utile de se reporter au traitement scripturaire de ce point en 1 Co 1, 26–27 et 7, 20 (GA60, 116). Le premier passage dicte : «Considérez, frères, qui vous êtes, vous qui avez reçu l'appel de Dieu : il n'y a parmi vous ni beaucoup de sages aux yeux des hommes, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de gens de bonne famille. Mais ce qui est folie dans le monde, Dieu l'a choisi pour confondre les sages ; ce qui est faible dans le monde, Dieu l'a choisi pour confondre ce qui est fort». Ici comme ailleurs, il ne s'agit pas tant de «caractériser la structure sociale de la communauté de Corinthe»⁷³ que d'en brosser l'*Umwelt* par delà ou en-deçà toute considération idéologique ou matérielle. Cela se vérifie à la manière dont Paul précise que, dans le cadre même du monde ambiant, l'*appel* de Dieu et sa réception marquent une inversion fondamentale. Les critères de Dieu se substituent dans le monde à ceux du monde. L'Apôtre s'en prend à tout ce qui est valorisé par le monde antique et son éthique afin de montrer qu'une nouvelle configuration de la même situation a émer-

⁷³A. Deissmann, *Paulus* [1911], p. 144.

gée, au centre de laquelle se tient la foi, seule disposition authentique⁷⁴. Il en va de même en 1 Co 7, 20: «Que chacun demeure dans la condition où il se trouvait quand il a été touché par l'appel». Paul exige que celui qui a été touché par l'appel ne le prétexte pas pour devenir un autre que celui qu'il est, sous peine de n'être plus reconnu par l'appel qui l'a choisi précisément en vertu de ce qu'il était. Autrement dit, il est hors de question de penser la puissance de l'appel en termes mondains.

Ce serait continuer de comparer la puissance de Dieu avec la puissance humaine, demeurer dans la logique pernicieuse de l'*ex aequo deos* ou de l'*ex superiore loco homines* que l'appel fait justement voler en éclats⁷⁵. Disons avec Bousset que l'Évangile reconfigure la situation à l'intérieur et non à l'extérieur. L'appel fait la foi de l'homme et modifie sa relation au monde. Extérieurement, les rapports sociaux n'en sont point bouleversés. Mais intérieurement, les individus sont transposés dans une «nouvelle vie commune, où les anciennes oppositions n'ont plus cours»⁷⁶. Il s'agit là d'un processus historique au sens fort, que Heidegger se charge de retraduire en termes phénoménologico-herméneutiques comme suit: «Les signifiances de la vie demeurent, mais un nouveau comportement émerge» (GA60, 116). En fait, si le monde de la vie signifie toujours de la même façon, l'existant se voit offrir *une nouvelle façon de s'y inscrire*. Parce qu'il s'accomplit différemment dans ce monde, il gagne la possibilité de lui conférer, ainsi qu'à sa propre vie, un sens nouveau.

L'objectif est toujours de «suivre la proclamation», mais il faut à présent le faire de manière à ce que «ce qui relève du contenu soit désormais entièrement laissé de côté» (GA60, 116). Qu'est-ce à dire? Que le *contenu* est à délaissier ou à détruire pour autant qu'il désigne tout ce qui se rapporte exclusivement à «l'étant» et masque, en la généralisant, la relation de l'existant au motif de son exister (GA58, 135). Tandis que la *forme*, elle, renvoie à une temporalité incarnée, ainsi que le suggère Heidegger ici même :

«il doit maintenant être montré que la religiosité chrétienne vit la temporalité. Il s'agit de comprendre quels sens les relations relevant du monde commun et du monde ambiant ont pour les chrétiens, si ces relations existent bien et, le cas échéant, sous quelle modalité elles sont placées» (GA60, 116).

Dans ce programme, on relève tout d'abord le retour des propositions relatives à l'imbrication de la religiosité proto-chrétienne vécue et de la temporalité présentées aux §§ 19 et 21 encadrant le § 20 justement consacré au phénomène de la proclamation. Ces propositions n'ont-elles pas été suffisamment démontrées lors de leur première discussion? Il s'agit plutôt de voir quelle portée elles acquièrent *après coup*, c'est-à-dire suite à l'explication phénoménologico-herméneutique de 1 et 2 Th. À ce stade de l'enquête, on dispose en effet de tous les éléments nécessaires à une explicitation concrète, ce qui n'était pas encore le cas lorsque seule Ga avait été prise en vue.

⁷⁴H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* [1913], pp. 346–347.

⁷⁵*Ibid.*

⁷⁶W. Bousset, «Der erste Brief an die Korinther» [1907], p. 88.

4. De la « banalité » de la facticité proto-chrétienne à l'« éternité temporelle » de Dieu

^[117] La vie religieuse en générale et la vie chrétienne en particulier ne sont pas hors du commun au point d'être absolument incroyables, indicibles et indescriptibles. Heidegger y insiste dans une affirmation qu'il nous faut bien comprendre: «La facticité proto-chrétienne ne tire de son originarité absolue aucun caractère extraordinaire, aucune particularité» (GA60, 117). Si la vie religieuse est un cas *exemplaire* de la vie, il est cependant impossible de l'en désolidariser. L'examen minutieux de l'expérience chrétienne de la vie facticelle laisse apparaître que le croyant n'est en rien un surhomme. En fait, il n'est que le modèle par excellence de l'homme confronté aux épreuves de la vie: l'incertitude, la souffrance, l'angoisse, le désespoir, la mort et autres vicissitudes du temps. Faire de l'expérience religieuse et de sa facticité de pures exceptions serait prendre le risque de faire comme si elles ne nous concernaient pas. Or, c'est justement en vertu de l'*exemplarité* de son accomplissement que la vie religieuse vaut la peine d'être décrite. Ce que dit J.-L. Marion de la banalité de la saturation éclaire avantageusement le propos heideggérien:

«Parler d'un phénomène banal n'implique donc pas qu'il devienne courant et fréquent; ni qu'*a contrario* il devienne obligatoirement exceptionnel et rare, et donc se cantonne aux marges de la phénoménalité commune, supposée seule fixer la norme. La banalité du phénomène saturée suggère, bien différemment, que la plupart des phénomènes, sinon tous, peuvent donner lieu à saturation par l'excès en eux de l'intuition sur le concept ou la signification»⁷⁷.

Et la banalité de la facticité proto-chrétienne? L'expérience religieuse se caractérise par une tension. D'une part, il est indéniable que la «transformation» ou le «remaniement de l'accomplissement» s'opère dans une certaine «absoluité» (GA60, 117). Accomplir-sa-vie-en-chrétien et l'accomplir-en-non-chrétien sont deux processus radicalement distincts. Dans le premier, le *Selbst* est l'objet d'une activité particulièrement intense en ce qu'il est, pour ainsi dire, poussé par une force qui est en lui sans être de lui. Pourtant, dans ce cas même, «ce qui relève de la facticité mondaine demeure en l'état» (GA60, 117). Qu'est-ce à dire? Ce n'est pas le monde en lui-même qui est transformé, mais seulement le soi qui s'y trouve jeté. Les structures du monde restent identiques à ce qu'elles étaient et, pour et en elles-mêmes, signifient toujours de la même manière. C'est plutôt la façon dont l'existant s'accomplit ou accomplit sa vie qui connaît un bouleversement certain. Heidegger résume cette idée en notant que l'«accentuation de la vie chrétienne est une accentuation conforme à l'accomplissement» et que cette proposition se confirme à travers l'examen de deux versets-clés issus des Épîtres de Paul aux Thessaloniens (GA60, 117).

⁷⁷ J.-L. Marion, «La banalité de la saturation», in *Le visible et le révélé*, p. 155; cf. *Étant donné*, p. 309 sq.

Premièrement 1 Th 3, 3: «afin que personne ne soit ébranlé au milieu des épreuves <θλίψεσις> présentes, car vous savez bien que nous y sommes destinés». Comprendons correctement ce que dit Paul: ce n'est pas que les Thessaloniens devraient éviter les épreuves. Comme nous l'avons vu, ils y sont confrontés au même titre que les autres. Mais la christianité et le savoir (οἶδατε v. 3 et v. 4) de celle-ci résultant de cette confrontation développent en l'individu quelque chose comme un sixième sens, une faculté inouïe de tenir au milieu des épreuves, comme un roc dans la tempête. C'est à travers la façon même dont ils effectuent leur existence – propulsée, conservée et augmentée par la proclamation – que les Thessaloniens parviennent à garder le cap. Si le monde leur est devenu plus hostile, c'est qu'eux-mêmes ont radicalement changé la relation qu'ils entretiennent avec lui dès lors qu'ils sont devenus chrétiens. Ils ne s'y réalisent plus de la même manière. Le chemin qu'ils suivent est dans le monde sans être du monde, à l'image du Christ. Paul ouvre la voie aux Thessaloniens comme le Christ lui a ouvert la voie. Cette voie est, pour parler avec Bornemann, celle de la «compréhension authentique de la situation»⁷⁸. Or, cette situation se caractérise par le fait que, si les tribulations rencontrées en ce monde sont passagères, elles sont pourtant, dans l'éon actuel, une marque nécessaire de la christianité, qui plus est voulue par Dieu. Cette marque est en même temps déclic: elle permet au Thessaloniens de revenir sur leur propre histoire et de se l'approprier concrètement. Qui souffre de cette manière est assuré qu'il entre de plein pied dans la *Heilsgeschichte*. À travers la proclamation et grâce à elle, les tribulations deviennent pour le croyant autant d'occasions de s'accomplir authentiquement⁷⁹.

Deuxièmement 1 Th 5, 9: «Car Dieu ne nous a pas destinés à subir sa colère, mais à posséder le salut par notre Seigneur Jésus Christ». Avec ce verset, les choses se précisent de manière décisive. L'important n'est pas tant que les Thessaloniens échappent à la colère mais qu'ils sachent qu'en subissant, ils accomplissent quelque chose d'essentiel pour eux-mêmes et pour Dieu. La parousie prochaine les libérera une fois pour toutes du poids du monde qu'ils portent fièrement sur leurs épaules. Le Christ est ici le médiateur de l'expérience aussi bien que celui du savoir. À travers sa personne, c'est-à-dire tout à la fois son enseignement, sa mort, sa résurrection, son amour et la possibilité de la foi qu'il lègue en héritage, les croyants peuvent attendre dans le monde sans avoir l'impression de faire l'expérience de l'enfer, mais en vivant réellement, tirant parti de ce que la lutte peut apporter à la foi et de ce que la foi peut apporter au salut.

Il n'aura pas échappé au lecteur qu'en 1 Th 5, 9 comme en 1 Th 3, 3 se présente l'idée de destin; également que la proclamation n'est pas un discours de résignation apportant le pessimisme, mais une vraie parole d'espérance s'accompagnant de la force de toujours se recentrer sur soi et sur le vrai motif d'accomplissement de ce soi dans le temps qui n'est autre que *Dieu*. En effet, ne négligeons pas que «toutes les connexions d'accomplissement primaires se rejoignent en Dieu et s'accomplissent devant Dieu» (GA60, 117). Sans doute n'est-il pas anodin que Heidegger ne parle

⁷⁸W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 136.

⁷⁹*Ibid.*, p. 137.

pas ici du Christ, pas même du Christ en tant que médiateur, mais de Dieu lui-même.

Qui est Dieu et où est-il ? Peut-on dire, suivant la seconde proposition du *Liber XXIV philosophorum*, longtemps attribué à Hermès Trismégiste dont il sera question plus loin, que « Dieu est une sphère infinie, dont le centre est partout et la circonférence nulle part » (*Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nuquam*)⁸⁰ ? Certainement, mais en prenant garde toutefois de ne pas intellectualiser (Alain de Lille) ni ontologiser (Maître Eckhart) la formule à outrance. Celle-ci n'est pas particulièrement religieuse, mais elle retranscrit assez bien l'idée heideggerienne d'après laquelle Dieu est, pour les proto-chrétiens, leur monde sans être le monde et, plus encore, la source exclusive de ce qui se produit en eux et pour eux. Notons encore que si la détermination organique accordée à Dieu ne dégénère pas vers des considérations métaphysiques, c'est parce que Heidegger se place discrètement ou même secrètement sous l'égide de Luther. Pour ce dernier, le croyant est et s'accomplit toujours simultanément *en* Dieu et *devant* lui. En sorte que théo- et anthropo-centration s'équilibrent : Dieu est au centre de l'homme comme l'homme est au centre de Dieu. Sans être prédominante à proprement parler, la catégorie du *coram Deo* devient déterminante.

Avant de devenir le mode propre de l'activité liturgique, cette catégorie désigne en effet une position plus fondamentale qui est celle du *Gestellt-sein*, de l'être-disposé ou de l'être-placé – *devant Dieu*. Dans cette expression même, il y a le *Sein*, qui indique la nature comme la portée ontologique – au sens expérientiel – du *coram Deo*. Le théologien protestant Gérard Siegwalt décrit cela particulièrement bien :

« La condition de possibilité subjective de la naissance de l'être humain à sa qualité d'être devant Dieu, c'est l'expérience – endurée, non fuie – de son mal-être. Cette expérience est celle de l'ébranlement ou de la crise [...] Le creusement de cette crise, sa traversée par l'être humain qui y vit la fin de sa possibilité de vivre, l'accule à sa limite dernière où il ne peut plus faire fond sur lui-même [...] Dans cette expérience, celui-ci se trouve confronté avec soi-même dans sa vérité dernière, à savoir qu'il n'a pas son fondement en lui-même. C'est dans cette expérience qu'il découvre sa qualité d'être *coram* [...] L'être humain devant Dieu, c'est lui-même dans sa vérité de sujet personnel. Avec sa qualité de *coram Deo*, l'être trouve sa qualité dernière de personne. C'est lorsqu'il est devant Dieu qu'il inéluctablement soi-même »⁸¹.

Heidegger valorise la catégorie du *coram Deo* à ce point car il voit mieux que ses pairs théologiens le risque inhérent à la focalisation sur cette autre catégorie cardinale de l'être-chrétien qu'est l'*in Christo*. Sous la pression de lectures frivoles, celle-ci tend malgré elle à une « mysticisation » ainsi qu'à une « anonymisation » indues de l'expérience. Si donc toutes les connexions d'accomplissement se rejoignent en Dieu et s'accomplissent en lui, elles s'effectuent en même temps devant lui en ce que l'homme est et restera toujours *différent* de Dieu. Heidegger

⁸⁰ Cf. *Le livre des vingt-quatre philosophes. Résurgence d'un texte du iv^e siècle*, Paris, Vrin, 2009, pp. 152–153.

⁸¹ G. Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*, t. IV, *L'affirmation de la foi. Anthropologie théologie : 2. La réalité humaine devant Dieu*, Genève, Labor & Fides, 2005, pp. 14–15.

travaille les limites de l'analogie à la manière de Barth qui, dès le *Römerbrief*, fait de la distinction radicale de l'homme et de Dieu le meilleur moyen de penser leur relation contrariée.

Que la catégorie du *devant Dieu* complète la catégorie de l'*en Dieu* en lui prêtant un tour plus humain et plus expérientiel, favorisant le dynamique sur le statique, c'est ce qui peut et doit être constaté à même le texte paulinien. Heidegger récupère ici la notion d'ἀναμένειν, hapax logé en 1 Th 1, 10: «et pour attendre des cieux son fils qu'il a ressuscité des morts, Jésus, qui nous arrache à la colère qui vient» (GA60, 117). Il n'est pas difficile de saisir en quoi ce verset sert la présente analyse. C'est d'abord qu'il éclaire celui qui a lancé cette dernière, en l'occurrence 1 Th 5, 9. Que Dieu n'ait pas destiné les Thessaloniens à la colère, mais à posséder le salut par le Seigneur Jésus Christ, c'est ce dont l'événement de la mort – 1 Th 5, 10 – et de la résurrection – 1 Th 1, 10 – permet de se convaincre. Mais cet événement n'est pas terminé: il est encore en train de s'effectuer au sein même de l'histoire qu'il investit et qu'il transforme. Achievé, le destin ne l'est pas pleinement. L'ἀναμένειν le signale. Il recouvre une fonction temporalisante en ce qu'il pointe vers les suites de ce qui a commencé et même vers la finale, qui n'est autre que la parousie. Toutefois, il ne temporalise pas abstraitement ou à partir de rien. Car, Heidegger le répète ici avec force, «l'ἀναμένειν est un attendre dans l'endurance devant Dieu», un attendre dans l'endurance, c'est-à-dire dans l'accomplissement de sa vie de chrétien (GA60, 117). Rappelons le lien de l'ἀναμένειν au δουλεύειν, le servir persévérant dans la détresse, soit l'autre direction fondamentale du sens relationnel de la facticité chrétienne (GA60, 95–98). N'oublions pas non plus que c'est entre l'ἀναμένειν et le δουλεύειν que se constitue le sens de l'espérance proprement chrétienne. Cette notion d'espérance est capitale. Se profile à travers elle un aspect décisif de l'attente et de sa temporalité propre, en l'occurrence le fait qu'elle ne s'attache pas tant à ce qui n'existe pas encore et qui est absolument incertain qu'à ce dont il est possible de faire l'expérience ici et maintenant.

Heidegger précise ainsi qu'«il n'en va pas des significances d'un contenu à venir, mais de Dieu» (GA60, 117). Cette proposition n'étonne guère dès lors qu'on admet l'idée précitée selon laquelle Dieu est, pour ainsi dire, le nœud de toutes les connexions d'accomplissement (GA60, 117). Comprenons que l'attendre dont parle 1 Th 1, 10 n'est pas un escompter vide, isolé et sans attache dans le présent, mais un certain être-disposé concret en et devant Dieu ancré dans le maintenant nourri de sa grâce. Comme Bornemann⁸², Heidegger met en avant la structure du se-retourner-vers-Dieu. Il le fait cependant par un geste qui lui est propre. Celui-ci consiste à relier sa dimension expérientielle à sa dimension temporelle. L'objectif avoué est de cerner comment le «sens de la temporalité se détermine à partir du rapport fondamental à Dieu» (GA60, 117). Dieu est à la base de tout. Il est donc forcément à la base de la temporalité et du sens qu'elle recouvre. Ceci dit, étant donné qu'il n'y a de temporalité que pour et dans un être vivant, force est de reconnaître que la détermination du sens de la temporalité requiert la relation de l'homme à Dieu.

⁸²W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 66.

Sans l'homme, la temporalité n'a donc pas de sens à proprement parler. Or, en admettant que la constitution du sens est elle-même temporelle, l'urgence à inclure l'homme dans la situation afin que s'effectue la détermination du sens tout court devient obvie. Bien sûr, le rôle de l'homme dans cette situation n'est pas celui d'un figurant ou d'un simple relais logique. Il reçoit la temporalité comme un don ; don qu'il est appelé à honorer en le vivant « conformément à l'accomplissement » (GA60, 117). On comprend par là deux choses. Premièrement : que ce don ne va pas sans responsabilité, qu'il est à lui seul une charge, une épreuve. Deuxièmement : que le sens même de l'être-temporel est au plus profond de lui-même *question*. Question quant à la compréhension de l'attribut de celui en qui s'origine la temporalité humaine tout en la transcendant, *i.e.* question quant à l'éternité divine (GA60, 117). Certes, l'éternité n'est pas l'exact contraire de la temporalité. Mais même si on lui attribue le statut de temporalité *ad hoc*, elle demeure un élément de la différence entre Dieu et l'homme et cependant une composante de leur relation dans la mesure où l'homme est appelé à participer à l'éternité de Dieu.

Cette notion d'éternité n'est pas réellement thématifiée dans le *corpus paulinum*. Les écrits qui nous occupent au premier chef n'en font pas ouvertement mention. Elle ne s'en trouve pas moins en filigrane de nombreux versets de 1 Th ayant trait au destin, à la parousie ainsi qu'à la vie unie à Dieu qui doit s'ensuivre (3, 3 ; 3, 13 ; 4, 17 ; 5, 9–10 ; 5, 23, etc.). Sa présence se devine en 2 Th 2, 16, où nous lisons le passage manifestement à l'origine du commentaire heideggérien : « Que notre Seigneur Jésus Christ lui-même et Dieu notre Père, qui nous a aimés et nous a donné, par grâce, une consolation éternelle et une bonne espérance, vous consolent et vous affermissent dans tout ce que vous faites et tout ce que vous dites pour le bien ». Ce verset illustre parfaitement l'idée que « seul comprend l'éternité celui qui vit la temporalité de manière conforme à l'accomplissement » (GA60, 117). C'est comme si les conditions expérientielles de l'éternité épousaient celles de la temporalité dès lors que l'homme prenait conscience de sa différence par rapport à Dieu et du service qu'il est exigé de lui afin de se réunir à son Créateur dans un futur proche.

Il s'ensuit que *l'éternité comprise* ne ressort pas à la conception grecque-platonicienne de l'éternité comme absence de temps, conception hautement spéculative, mais à sa conception biblique comme temps infini ou durée illimitée du temps de Dieu, conception par contraste profondément expérientielle. Cullmann écrit à ce propos :

« La prédication chrétienne primitive ne considère [l'éternité] qu'à la lumière de l'histoire. Le fait que toutes les affirmations bibliques se rapportent à la révélation, à l'action de Dieu, nous interdit de chercher à comprendre la conception biblique du temps en partant d'une notion spéculative, c'est-à-dire *d'une notion d'éternité indépendante de l'histoire de la révélation* [...] C'est pour cette raison que les premiers chrétiens ne peuvent se représenter l'éternité que comme un temps prolongé à l'infini [...] Sur le plan de la révélation biblique, toute réalité divine, y compris l'éternité de Dieu, ne peut être considérée que "de notre point de vue", c'est-à-dire de celui de la révélation qui nous a été faite en Jésus Christ »⁸³.

⁸³O. Cullmann, *Christ et le temps* [1947], p. 46.

D'après cette analyse, l'écart entre temporalité et éternité se réduit donc. Cette réduction n'est-elle pas problématique ? N'entraîne-t-elle pas la disparition de la différence entre l'homme et Dieu ? Ne va-t-elle pas jusqu'à menacer l'idée d'un rapport ou d'une relation fondamentale entre l'un et l'autre ? Absolument pas. D'un côté car la re-temporalisation de l'éternité n'exclut pas la souveraineté ou la seigneurie de Dieu sur le temps. De l'autre car cette re-temporalisation rend possible une compréhension accomplissante ou un accomplissement compréhensif en déplaçant le regard vers le *représentant* ou le *lieutenant* de la souveraineté que Dieu exerce sur le temps, à savoir le Christ⁸⁴. Or, la proclamation invite justement à *œuvrer comme ce dernier* afin « d'embrasser du regard le temps du salut dans sa totalité »⁸⁵. Ici, le Christ est à n'en point douter la clé herméneutique qu'on recherche. Cela se confirme à la lecture du résumé magistral de la problématique que propose Cullmann :

« Dieu seul règne sur le temps, car lui seul peut le saisir dans son étendue totale et le mesurer avec des mesures qui sont aussi différentes des nôtres que la durée d'un jour l'est de celle de mille ans. Sa souveraineté lui permet de "compresser" le temps (1 Co 7, 29), en fixant la durée des différentes époques (*aiônes*). Il est aussi en son pouvoir d'"abréger" les jours, ainsi qu'il est dit dans Mt 24, 22. C'est à lui seul qu'il appartient d'assigner la date de ses *kairoi*. En communiquant aux croyants la révélation de l'événement décisif qui s'est déjà accompli sur la croix et par la résurrection, il ne leur permet pas de disposer, comme lui-même, du temps dans son caractère infini et incommensurable, d'en franchir d'un bon les étapes, que ce soit effectivement ou par la connaissance des dates. Mais il leur permet, d'une part, dès maintenant, de "goûter les puissances du siècle à venir" (He 6, 5), c'est-à-dire d'*expérimenter* par une anticipation divine l'effet des événements futurs. Il leur permet, d'autre part, de *comprendre* l'histoire du salut dans ses grandes étapes et dans sa direction générale et, avant tout, de reconnaître que par Jésus-Christ, par sa croix et sa résurrection, est intervenu quelque chose de décisif quant à la division du temps bien que celui-ci, même si c'est le temps du salut, continue de se dérouler conformément au calendrier »⁸⁶.

Cela se confirme surtout à l'examen des lignes heideggériennes qui suivent. Celles-ci enseignent que le « sens de l'être de Dieu ne peut être déterminé qu'à partir de ces connexions d'accomplissement » ramenant tout *a et coram Deo* (GA60, 117). Heidegger ne va certes pas jusqu'à penser *Dieu sans l'être*, mais il propose assurément une définition ontologiquement restrictive⁸⁷ de l'être de Dieu comme histoire dont le centre n'est autre que l'événement du Christ. On ne peut manquer de relever une proximité avec Luther, pour qui l'être de Dieu ne cesse d'être caché cependant qu'il se révèle paradoxalement dans la croix du Christ.

Une autre question, dit Heidegger, est de se demander « comment des connexions d'accomplissement concernées émerge la conceptualité dogmatique » que nous connaissons (GA60, 117). Le philosophe hésite à la traiter. Cela dit, la façon même dont l'interrogation est formulée laisse transparaître un certain étonnement, voire un

⁸⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 56. C'est Cullmann qui souligne.

⁸⁷ Sans toutefois qu'on doive parler de *pauvreté* – le terme qui s'impose est plutôt celui d'*économie*.

agacement devant le fait que cette conceptualité dogmatique se soit rapidement avérée infidèle aux connexions originelles d'accomplissement, préférant l'abstraction de la spéculation à la concrétion de l'expérience. C'est indéniablement le résultat d'une mécompréhension du sens de l'histoire du salut à mesure de l'éloignement temporel d'avec l'Événement-Christ. L'histoire monumentale et séculaire a en quelque sorte repris ses droits sur l'histoire religieuse dont le centre – Christ – devait se faire de plus en plus difficile à apercevoir et à saisir. Les hommes ne sont cependant pas sans responsabilité. Leur surdité à l'appel est de quelque manière injustifiable dans la mesure où la « proclamation reste toujours là, co-vivante » pour qui entretient un rapport authentique à sa foi (GA60, 117). Heidegger précise même que cette « co-vivance » est loin de ne se manifester que sous la forme d'un « souvenir reconnaissant » (GA60, 117). Par là, il signale encore un niveau d'expérience plus originel que la liturgie. Comprenons que celle-ci ne suffit pas à remplir totalement l'expérience de l'être-en-Dieu. Se remémorer et honorer avec reconnaissance la souffrance et la mort du Christ n'est pas nécessairement le suivre sur son chemin. Se souvenir de la grâce du Christ reste un accomplissement inaccompli tant qu'il ne repose pas sur une effectuation concrète de la foi au plus profond de soi. Ainsi, le *δουλεύειν* est plus originaire que la *λειτουργία*. Le premier, qui est un *servir* – transitif –, vient avant la seconde, qui est un *service*. Il demande un « sacrifice » (*θυσία*) dans la foi qui conditionne absolument le service de la foi (Ph 2, 17).

5. Être à l'appel

[117] Plutôt que de se lancer dans une étymologie interminable, Heidegger choisit d'approfondir la description de la situation proto-chrétienne afin de faire éclater à la fois l'altérité et l'originarité de la conceptualité néotestamentaire pré-dogmatique. Cette nouvelle séquence s'ouvre sur une question : « Comment le chrétien, depuis son être-devenu, doit-il se comporter vis-à-vis du monde ambiant et du monde commun ? » (GA60, 117). Certes, la question n'est pas neuve, mais la reposer signifie qu'on n'a pas fini d'y répondre. Comme il a été suggéré au début du paragraphe, des éléments sont à trouver du côté de 1 Co 1, 26–27 et 1 Co 7, 20 (GA60, 116–117). Le passage de la force dans la faiblesse grâce à l'œuvre de Dieu d'une part, et l'injonction à demeurer dans l'état où l'on se trouvait lors de l'appel d'autre part, forment le cadre de la réponse esquissée. Heidegger met l'accent sur le résultat de l'élection : les hommes doivent s'efforcer de comprendre l'appel en même temps qu'ils le vivent. Que « σοφοί », « δυνατοί » et « εὐγενεῖς », c'est-à-dire les trois types de personnes apparemment les plus enviées, n'aient pas été choisis par Dieu est un signe à interpréter comme une raison supplémentaire de reconfigurer sa relation au monde (GA60, 117). Qu'est-il exigé ? Avant tout de retourner la puissance du monde contre elle-même sur le modèle de ce que Dieu lui-même accomplit selon 1 Co 1, 18 sq. N'est-ce pas d'ailleurs ce que Paul effectue en 1 Co 1, 26–27 en usant

des moyens de la rhétorique contre les rhéteurs⁸⁸ ? Le rejet divin de la sagesse, de la puissance et de la noblesse délivre un message pour le moins clair : ce sont les *modes d'être contraires* qui définiront le comportement de l'être-devenu-chrétien dans le monde ambiant et dans le monde commun. L'appel à 1 Co 1, 28 le confirme : « ce qui dans le monde est vil et méprisé, ce qui n'est pas, Dieu l'a choisi pour réduire à rien ce qui est » (GA60, 117). Cruciale est la dialectique entre les τὰ ὄντα, les choses étant, et les τὰ μὴ ὄντα, les choses n'étant pas (GA60, 117). La réalité n'est pas forcément du côté où l'on pense généralement la trouver. Heidegger oppose alors, d'une façon qui n'a rien à envier à Henry, la « réalité de la vie mondaine » (*Die Wirklichkeit des weltlichen Lebens*) et la « réalité de la vie » ou « réalité-vie » (*Lebenswirklichkeit*) ; opposition qu'accompagne un nouveau retournement de la terminologie et de la tournure d'esprit – philosophique et non plus rhétorique (GA60, 117). En outre, on ne se trouve plus ici sur le plan du « valoir » (*Gelten*) mais sur celui de l'« exister » (*Existieren*). Il n'est pas question de ce qui a de la valeur ou n'en a point, mais de ce qui existe ou n'existe pas *aux yeux de Dieu*⁸⁹.

Le message est limpide : tout ce qui relève de l'étant – *das Seiende* – est disqualifié, vidé de son sens. Il est toutefois évident que le penchant quasiment naturel pour l'inauthenticité complique le divorce d'avec l'étantité mondaine que Dieu projette d'anéantir totalement. La réalité de la vie attire malgré elle des significances mondaines. Autrement dit, elle tend à laisser le monde prendre le pas sur la vie. Mais elle lutte, avec le concours de Dieu, afin de mettre cette tendance en échec ; en sorte que ces significances-là n'en viennent normalement jamais à « dominer la facticité de la vie chrétienne » (GA60, 117). Ce combat n'est pas celui d'un individu isolé. Le chrétien peut toujours se fier à cette étoile du berger très spécifique qu'est l'*appel*.

Heidegger en voit la preuve en 1 Co 7, 20 (GA60, 117). Il cite à nouveau ce verset, n'en donnant cette fois qu'une version mutilée : « ἐν κλήσει μενέτω », soit « il demeure dans l'appel » – au lieu de : ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἧ ἐκλήθη ἐν ταυτη μενέτω », soit, littéralement, « Chacun dans l'appel où il a été appelé, en celui-ci qu'il demeure » (GA60, 117). Le philosophe en réserve l'interprétation spéciale au paragraphe suivant. Il se contente pour l'instant d'introduire un autre thème qui, conjugué à celui de l'appel, éclaire comment le chrétien est susceptible de se relier aux « significances effectivement existantes de la vie réelle » sans se laisser écraser par elles (GA60, 117). Ce thème est celui de l'« ὡς μή », c'est-à-dire du « comme si non » (*als ob nicht*) (GA60, 117). C'est un fait que des significances mondaines déchéantes s'attachent à la vie réelle. Ce n'est pourtant pas une raison d'abandonner cette dernière, mais plutôt une incitation à s'appropriier les significances prédonnées autrement, c'est-à-dire à les vivre comme si elles n'étaient pas dominantes dans notre rapport au monde. Ce « nouveau comportement fondamental » ne témoigne d'aucune mauvaise foi, mais seulement d'une stricte conformité à l'accomplissement de la *nouvelle donne* qu'engendre l'appel (GA60, 117).

⁸⁸J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 35.

⁸⁹*Ibid.*, p. 37.

§ 31. LA RELATION AU MONDE D'APRÈS LA DIALECTIQUE DU PROVISoire ET DU DÉFINITIF

1. Concepts et problème apparent

[118] Viennent d'être esquissés quelques aspects des liens du proto-chrétien au monde commun ainsi qu'au monde ambiant. Il s'agit maintenant d'en déterminer plus précisément le sens et la portée avec constante référence au monde propre. La question devient donc la suivante : comment les proto-chrétiens déterminent (en) eux-mêmes monde ambiant, monde commun et monde propre (GA60, 118) ? Pour y répondre, Heidegger estime qu'il est d'abord nécessaire « de distinguer le soi authentique du monde du soi » (GA60, 118).

Le problème vient de l'intrication du soi dans le monde propre. Je suis tellement proche de mon monde et m'identifie à lui à tel point que j'ai la plus grande peine à le remettre en question, à tout le moins d'en faire une question. Si donc les « relations » ou les « références relevant du monde propre sont précisément les plus difficiles à atteindre », c'est parce que le soi hésite à faire un pas à l'écart de son monde, angoissé à l'idée de le perdre et de se perdre lui-même (GA60, 118). Il existe un risque bien réel de voir disparaître le peu de repères plantés dans le monde de la vie, de se laisser aspirer dans le processus de désipsésation que réserve à coup sûr l'assimilation uni- ou bilatérale exclusive à l'environnement ou bien aux autres. Toutefois, ce risque mérite d'être pris. Car l'enfermement dans le monde propre peut se révéler aussi dangereux et peut-être même plus pernicieux encore. La chute à laquelle il destine est plus lente mais non moins ravageuse. Elle mène à se désintéresser de soi à force d'avoir affaire à soi sans se comprendre, sans s'avoir concrètement et authentiquement. Ce processus d'usure doit être pareillement combattu.

Dans la première partie du cours, nous avons vu que le sens relationnel était déterminé à partir du degré d'authenticité de la souciance qu'il indique. Rappelons que « vivre, au sens verbal, doit être interprété en son sens relationnel ou référentiel comme [un] *se soucier*; se faire du souci pour ou se préoccuper de quelque chose; vivre de quelque chose dans la souciance » (GA61, 90). Mais dans le cas qui nous occupe, l'affaire se complique passablement, car la « souciance relative au monde propre charrie avec elle l'apparence [*Schein*] » (GA60, 118). Qu'est-ce que cela signifie ? Principalement que la souciance est tellement discrète qu'elle se confond avec le souci commun, avec la préoccupation superficielle pour telle ou telle chose. Elle prend l'apparence d'un souci objectif, provoquant de fait une dangereuse indifférence à la relation. La vie ne vit plus alors que dans ses contenus, sans prendre conscience de la façon dont elle s'y rapporte et du même coup les accomplit. Parler de l'apparence qui se mêle à la souciance caractéristique du monde propre est donc une façon de pointer un double danger : celui que le « soi » (*Selbst*) s'éclipse et se meurt derrière un « on » (*Man*), et celui que le phénomène s'efface et s'éteigne derrière l'apparence.

Dès l'abord, il y a donc un problème de nature méthodique. La configuration de la situation est foncièrement opaque. De ce fait, elle complique la tâche primordiale du regard phénoménologique comme du regard existentiel – s'ils ne font pas un – ; tâche qui consiste à distinguer rigoureusement entre – une forme primaire de – « question de l'être » (*Seinsfrage*) et « problème apparent » ou *Scheinproblem* (GA60, 118). Qu'est-ce que ce dernier ? Ni plus ni moins que la forme typique du problème épistémologico-théorique qui rivalise en superficialité avec les soi-disant questions fondamentales de l'éthique (GA58, 150). D'après les *Grundprobleme*, il peut être défini négativement comme un problème qui n'est pas né d'une nécessité inhérente à la vie concrète et qui débouche invariablement sur une « saisie objectivante du facticiel » (GA58, 150, 256).

Pour montrer qu'il n'invente pas une polémique, Heidegger sélectionne à un exemple typique de problème apparent en lien avec les études néotestamentaires. Examinons-le une première fois avant d'y revenir dans des circonstances plus précises. L'Apôtre, pour des raisons évidentes qui tiennent à la forme et aux limites du discours, utilisent les « concepts en apparence courants » que sont « *πνεῦμα* », « *ψυχή* » et « *σάρξ* » (GA60, 118). Or, le problème est précisément qu'en s'y intéressant, l'exégèse ne dépasse que trop rarement les apparences. Le réflexe, bien souvent, est double. Synchroniquement, il consiste à grouper et recouper les multiples occurrences des termes dans le NT. Diachroniquement, il commande de retrouver dans les documents plus anciens ou plus récents que le NT des usages du mot qui permettraient d'en préciser le sens. Naturellement, les concepts de *πνεῦμα*, de *ψυχή* et de *σάρξ* ne sont pas choisis au hasard. Ils comptent parmi les plus fréquents et les plus équivoques du corpus néotestamentaire, y compris du seul *corpus paulinum*. D'où leur valeur paradigmatique : il est déjà compliqué d'accéder à la chose même se cachant derrière eux dans des conditions normales, alors autant dire qu'un comprendre mal orienté dès le départ – Heidegger parle de « compréhension orientée dans la mauvaise direction » – est « tout à fait incapable d'en atteindre le sens authentique » (GA60, 118).

Même l'exégèse la plus fine a pris l'habitude de voir dans les concepts en question des « qualités » ou des « déterminités chosales » (GA60, 118). C'est ainsi qu'elle formule à propos de Paul ou à partir de lui des expressions qui, avec un minimum de recul herméneutique, choquent par leur trivialité : « il est investi par l'Esprit », « son corps entrave l'élévation de son âme », « il est prisonnier de la chair », etc. Ces propositions paraphrastiques du Dire biblique sont généralement énoncées sans qu'on interroge les « connexions de sens » sous-jacentes (GA60, 118). Qu'est-ce que cela donne et signifie de *s'avoir-soi-même* dans l'esprit, dans l'âme ou dans la chair ? La question n'est que trop rarement soulevée. L'approche philologique dominante conduit à faire de l'analyse quantitative d'expériences fondamentalement qualitatives. C'est ainsi que la critique en vient à se censurer elle-même. Heidegger ne remet pas en cause l'utilité d'une comparaison *religionsgeschichtlich* dans la perspective de l'éclairage phénoménologique des concepts de *πνεῦμα*, de *ψυχή* et de *σάρξ* (GA60, 118). Il estime cependant qu'on ne saurait se lancer dans la « compilation » de ce genre de matériel sans une bonne dose préalable de compréhension (GA60, 118). Traduction : un minimum d'empathie pour la situation est requis, sous

peine de lier lesdits concepts à des coquilles vides de sens ou bien d'établir des connexions de sens erronées. Prenons un exemple avec 1 Th 5, 23, où se présente un triptyque reprenant deux des concepts invoqués par Heidegger, ceux de *πνεῦμα* et de *ψυχή*, et où celui de *σάρξ* est glosé par celui de *σῶμα*.

Nous lisons : « Que le Dieu de paix lui-même vous sanctifie totalement, et que votre esprit, votre âme et votre corps soient parfaitement gardés pour être irréprochables lors de la venue de notre Seigneur Jésus Christ ». Ce verset est très souvent rappelé par les théologiens dans le but de reconstituer la soi-disant anthropologie paulinienne. En 1910, Paul Feine constatait dans cette veine que « du point de vue de l'anthropologie, 1 Th 5, 23 est une exception chez Paul⁹⁰. Il faisait ainsi référence à la superposition des termes *πνεῦμα*, *ψυχή* et *σῶμα* qui ne se rencontre comme telle nulle part ailleurs dans le *corpus paulinum*. Il est bien connu que cette superposition a donné lieu à de nombreuses comparaisons *religionsgeschichtlich*, dont certaines ont justement débouché sur un problème apparent très particulier, en l'occurrence l'idée que 1 Th 5, 23 présenterait une conception trichotomique de l'homme qui serait de quelque manière inspirée de la pensée platonicienne⁹¹. Pourtant, ici, on ne saurait trop souligner l'importance dans le verset des mots *ὑμᾶς ὅλοτελεῖς καὶ ὅλόκληρον ὑμῶν*, « vous tout entier, et tout entier de vous », qui font pencher vers une conception intégrale de la *personne* qui n'a rien à voir avec la dichotomie et la trichotomie de frappe grecque ou même juive.

2. L'appel entre le même et l'autre

[118] Heidegger reviendra plus loin sur les concepts néotestamentaires qui viennent d'être pris en exemples d'une explication fallacieuse. Maintenons ici que leur mention n'est pas sans lien avec leur énumération en 1 Th 5, 23 afin de justifier le retour quelque peu subit à la question de l'appel et de la vocation. Rappelons la parole de Paul 1 Th 5, 24 : « Celui qui appelle est fidèle : c'est lui encore qui accomplira ». Dans ce verset, deux directions de sens sont indiquées. L'une est tournée vers le passé, l'autre vers l'avenir ; elles encadrent ensemble le présent des Thessaloniens. Pour le moment, Heidegger se concentre sur la première direction de sens, c'est-à-dire celle qui concerne le passé et par là l'événement de l'appel qui fonde l'être-devenu-chrétien. Peut-être se remémore-t-il l'arrière-plan multiforme de 1 Th 5, 23–24 impliquant des notions intimement liées telles que l'élection (1 Th 1, 4), la conversion et la persistance de l'accomplissement de la parole de Dieu (1 Th 1, 5–7 et 2, 13–14) ou encore le don de l'Esprit Saint (1 Th 4, 8). Toujours est-il que notre philosophe se fixe pour tâche initiale de travailler sur un « niveau premier » que l'exégèse a depuis longtemps perdu de vue (GA60, 118). La réflexion s'amorce avec une proposition assez étrange : « Il y a des limites subjectives au comprendre :

⁹⁰ P. Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig, Hinrich, 1910, p. 479.

⁹¹ W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* [1894], p. 247. Après Olsenhausen, Messner, Wendt et Westphal.

καινή κτίσις, Ga 6, 15» (GA60, 118). Proposition étrange en effet, voire paradoxale. Est-il normal que la nouvelle créature résultant de la conversion soit dite limitée dans sa – capacité de – compréhension ? Le savoir de la foi donné avec la grâce de Dieu n'a-t-il justement pas vocation à repousser ce genre de limites ? Peut-être convient-il de prendre la question par l'autre bout en expliquant que l'imposition de limites à la compréhension n'est rien d'autre qu'une remise dans le droit chemin. Il n'est plus permis de dire ou de faire n'importe quoi, de prendre vis-à-vis du sens des événements une liberté indécente. Le comprendre limité est ici celui qui est orienté dans la bonne direction, qui se concentre sur l'essentiel et qui ne gaspille pas du temps et de l'énergie à explorer et à épuiser des possibilités qui ne concernent pas le devenir de la vie en soi. Le καινή κτίσις de Ga 6, 15 cité par Heidegger doit ainsi être lu en parallèle à l'homographe en 2 Co 5, 17–18 : «Aussi, si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature <καινή κτίσις>. Le monde ancien est passé, voici qu'une réalité nouvelle est là. Tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par le Christ et nous a confié le ministère de la réconciliation». La compréhension est pour ainsi dire *canalisée* en ceci qu'elle se déploie à partir cet être-en-Christ.

Mais, en plus d'être canalisée, la compréhension est entièrement *renouvelée*. Quoi de plus normal étant donné que l'homme est devenu une *nouvelle* créature ? Il devient alors clair que toutes les différences relevant de la logique mondaine, telle celle entre la circoncision et l'incirconcision (Ga 5, 16), n'ont plus aucune valeur⁹². Le Christ étant l'incarnation d'un recommencement, les êtres-en-Christ se voient transportés dans un nouveau monde dans le monde en tous points différents de celui dont ils sont libérés⁹³. S'ils évoluent dans ce dernier, c'est dans le premier qu'ils *existent* désormais. Réapparaît ainsi la problématique de 1 Co 7, 20 à laquelle Heidegger s'efforce ici de conférer un nouveau souffle :

«Chacun doit demeurer dans l'appel [*Berufung*] dans lequel il est. Le γενέσθαι est un μένειν. Quelque chose demeure de toute transformation ou renversement radical. En quel sens ce rester ou ce demeurer [*Bleiben*] doit-il être compris ? Est-il lui-même pris dans le devenir, en sorte que le sens de ce demeurer ne serait justement déterminé, dans son quoi et dans son comment, qu'à partir de l'être-devenu ? Ici se manifeste une connexion de sens spécifique : ces relations au monde ambiant reçoivent leur sens non de la signification propre à la teneur [*gehaltlichen Bedeutsamkeit*] sur laquelle elles portent, mais inversement : la relation et le sens de la signification vécue se déterminent à partir de l'accomplissement originel. Schématiquement : quelque chose demeure inchangé, et pourtant ce quelque chose est radicalement modifié. Nous avons ici un terrain fertile pour des paradoxes ingénieux, mais cela nous aide en rien ! Les formulations pointues n'explicitent rien» (GA60, 118).

Il y a là une tentative manifeste de formalisation de la situation. Cette fois, invoquer un paradoxe théologique ne suffit plus. De même, il s'avère que les distinctions les plus fines ne favorisent pas toujours la compréhension. Comment s'orienter autrement ? Premièrement en faisant retour au point de départ, la κλησις, dont le noyau de sens est le même à chacune de ses apparitions déterminantes. Aussi est-il

⁹²W. Bousset, «Der Brief an die Galater» [1907], p. 63.

⁹³W. Bousset, «Der zweite Brief an die Korinther» [1907], p. 166.

incorrect d'isoler, selon la recommandation de Max Weber, 1 Co 7, 17–22 de Ep 1, 8; 4, 1; 44 et 2 Th 1, 11⁹⁴. En d'autres termes, l'appel au sein duquel les hommes sont appelés à demeurer *n'est pas différent* de l'appel qui donne l'espérance, de celui auquel il est exhorté d'accorder sa vie, enfin de celui qui invite à la dignité. Se placer dans la perspective de la κλήσις doit témoigner une fois pour toutes que le «γενέσθαι est un μένειν» (GA60, 118).

L'appel affecte les profondeurs de l'être. C'est donc avant tout l'être intime de l'homme qu'il entraîne dans un devenir. Son être extime, lui, demeure inchangé. Heidegger schématise cette situation originale de la manière suivante: «quelque chose reste inchangé, et pourtant ce quelque chose est radicalement modifié» (GA60, 118). Comprenons que ce qu'il reste de l'être touché par l'appel est sa condition mondaine. Il est exclu que celle-ci varie aussi longtemps que le monde n'a pas cessé ou n'a pas passé pour faire place nette au Royaume de Dieu. Et lorsque le philosophe demande si le *Bleiben* est, oui ou non, pris dans le tourbillon du devenir nouveau engendré par l'appel, une réponse affirmative suppose d'admettre que ce qui devient n'est pas le restant mais le *rester*, c'est-à-dire cet accomplissement spécifique consistant à continuer de vivre extérieurement sa condition mondaine comme auparavant tout en étant intérieurement transformé (GA60, 118).

Représentons-nous un individu à qui surviendrait un accident incroyablement violent. Extérieurement, il en serait sorti indemne: on verrait toujours le même corps déambuler, avec une tête, deux jambes, deux bras, etc. Mais intérieurement, il serait profondément bouleversé: son esprit n'aurait plus du tout le même rapport à la réalité, cependant que cela serait invisible à l'œil nu. En l'écoutant et en conversant avec lui, l'effectivité de la transformation deviendrait évidente. Il serait impossible de ne pas remarquer que les stigmates laissés par l'accident empêchent cet individu de continuer à entretenir un commerce ordinaire avec le monde. Or, c'est justement ce commerce qui pourvoit couramment un succédané de signifiante dont on se contente sans jamais en apprécier la portée véritable. Suivant le jeune Heidegger, Giorgio Agamben explique bien que la κλήσις se présente comme «mutation, voire déplacement intime de toute condition mondaine spécifique, dans la mesure où celle-ci est désormais "appelée"»; elle «n'a cependant aucun contenu spécifique: elle n'est que reprise des mêmes conditions factuelles ou juridiques dans lesquelles ou "en tant que quoi" on est appelé»; en bref, la κλήσις «décrit [une] dialectique immobile, [un] mouvement sur place»⁹⁵.

La religiosité proto-chrétienne issue de l'appel témoigne donc d'une mobilité particulière. On peut parler avec G. Agamben de dialectique immobile afin de rendre compte du fait que le γενέσθαι est un μένειν, mais non sans préciser que le γενέσθαι n'est un μένειν que si et seulement si on le considère dans sa relation au monde ambiant. Pris dans sa relation au monde propre, il va de soi que le γενέσθαι

⁹⁴ Cf. M. Weber, «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. II & III, 1904–1905, pp. 1–54 et pp. 1–110, repris et augmenté dans *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen, Mohr, 1920.

⁹⁵ G. Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains* [2000], trad. J. Revel, Paris, Payot & Rivages, 2004, pp. 44–45.

connote un renversement concret dans la mesure où le soi appelé ne « se possède » plus lui-même de la même manière (GA60, 118). C'est en ce sens que la κλήσις est à la fois véritable déplacement *et* pure reprise des conditions mondaines de l'être appelé. Le monde en question peut donc faire une différence. Mais par ailleurs, Heidegger prétend qu'on ne peut pourtant *jamaïs* dire que « le chrétien se retire du monde » (GA60, 118–119). *Stricto sensu*, cela ne vaut même pas pour l'ascète. Le croyant ne rompt jamais le lien avec le monde, chose d'ailleurs impossible, tant sur le plan de l'être que sur celui du sens. Ce qu'il fait, c'est adopter une disposition nouvelle en lui et envers lui ; disposition qui lui permet de s'y accomplir autrement que comme il le faisait jusqu'à maintenant et de donner à cet accomplissement une *signifiance authentiquement et personnellement vécue devant Dieu* et non empruntée à quelque dispositif mondain existant ou bien dérivée d'une relation instrumentale au monde.

Prenons un exemple concret, celui de l'esclave en 1 Co 7, 21–24 : « Étais-tu esclave quand tu as été appelé ? Ne t'en soucie pas ; au contraire, alors même que tu pourrais te libérer, mets plutôt à profit ta condition d'esclave. Car l'esclave qui a été appelé dans le Seigneur est un affranchi du Seigneur. De même, celui qui a été appelé étant libre est un esclave du Christ. Quelqu'un a payé le prix de votre rachat : ne devenez pas esclaves des hommes. Que chacun, frères, demeure devant Dieu dans la condition où il se trouvait quand il a été appelé ». Comparée aux interprétations traditionnelles, la glose heideggérienne de cette péricope riche en paradoxes s'avère particulièrement éclairante :

« Si quelqu'un est appelé en tant qu'esclave, alors il ne doit surtout pas chuter dans la tendance consistant à penser qu'il pourrait gagner quelque chose pour son être par l'augmentation de sa liberté. L'esclave doit rester esclave. La signification relative au monde ambiant dans laquelle il se tient est sans importance. En tant que chrétien, l'esclave est libre de toute attache, tandis que l'homme libre [*der Frei*], en tant que chrétien, devient esclave devant Dieu (le γενέσθαι est un δουλεύειν devant Dieu) » (GA60, 119).

L'exemple de l'esclave illustre la proposition complexe selon laquelle le γενέσθαι est simultanément un μένειν et un δουλεύειν devant Dieu. Du point de vue de son rapport au monde ambiant, l'esclave n'a pas intérêt à sortir de sa condition d'esclave. Car c'est précisément en vertu de cette condition qu'il a été appelé. Il ne lui est pas nécessaire de chercher plus de liberté puisque l'appel le libère intérieurement des contraintes inhérentes à sa condition (voir encore les vv. suivants : Rm 3, 24 ; Col 1, 14 ; Ep 1, 7). En décidant envers et contre tout de s'accrocher à quelque liberté mondaine, l'individu ne peut donc que perdre le bénéfice de l'appel, puisqu'il s'engage dès lors dans une autre voie que celle qui balise son salut. Qu'est-ce donc qui est à neutraliser ? Non le rapport au monde ambiant en tant que tel, au risque de ne plus sentir ce qu'il est exigé de ressentir avant la fin des temps, mais la signification qui est la sienne dans l'attitude naturelle. Ne reste ensuite qu'à substituer à cette dernière un sens conforme à l'accomplissement, seul à même de redéfinir une relation authentique au monde de la vie. Aussi l'essor de l'être propre se fait-il visible dans la nouvelle créature – καινή κτίσις – qu'on est devenu dès lors qu'on a été placé dans le Messie (2 Co 5, 17).

La structure déglagée à partir de l'exemple de l'esclave se reflète en miroir dans l'exemple du maître lorsqu'il est trouvé par l'appel. Celui-ci va demeurer libre dans le monde, mais devenir un esclave devant Dieu. Comprenons que *son μένειν est un γενέσθαι*. Avant d'être devenu chrétien, l'homme libre était, comme l'esclave, *δοῦλοι ἀνθρώπων*; depuis qu'il est devenu chrétien, il est « esclave devant Dieu » (*sklave vor Gott*), c'est-à-dire *δοῦλος Χριστοῦ* (GA60, 119). Certes, il continue de servir, au sens où le *γενέσθαι* est bien un *μένειν* dans le *δουλεύειν*, mais son existence s'accomplit désormais sous le signe d'un *Wie* nouveau résultant lui-même d'un « être-disposé » (*Gestelltsein*) inédit. Présent dans la formule finale de 1 Co 7, 24 *μενέτω παρὰ θεῶν*, le *coram Deo* se mêle à l'*in Christo* afin d'indiquer l'orientation nouvelle du vivre dans le monde de la vie qui est investi par le monde de Dieu. Celle-ci ouvre sur une mobilité spécifique qui transparait dans les termes *γενέσθαι*, *δουλεύειν* et même *μένειν*. Elle s'exprime également en un terme que Heidegger ne relève pas, en l'occurrence *χρησται*, « fais usage » (1 Co 7, 21), à propos duquel G. Agamben écrit très justement : « Vivre de manière messianique signifie “faire usage” de la κλήσις », explication qui prend tout son sens à la lumière de sa retraduction du verset : « Mais même si tu peux devenir libre, fais plutôt usage de ta κλήσις d'esclave »⁹⁶. Cette retraduction permet de saisir toute la portée de l'explication à la fois très simple et très juste proposée par J. Weiss dans son commentaire de 1 Co :

« Les conditions de vie sont la forme sous laquelle la κλήσις spécifiquement chrétienne se répand dans l'individu, raison pour laquelle elles peuvent être appelées κλήσις elles-mêmes. Par où 1 Co 7, 20 mais également 1, 26 deviennent encore plus clairs : tenez-vous aux circonstances dans lesquelles votre appel s'est accompli : la pauvreté, l'inculture, l'origine modeste ou l'esclavage sont eux-mêmes κλήσις »⁹⁷.

Qu'est-ce à dire sinon que la κλήσις a infiltré l'être au plus profond de lui-même et coloré son monde sans reste, en sorte que tout ce qu'il est et tout ce qu'il vit est désormais un appel à se tourner vers Dieu et vers ce qui vient à travers lui ? Si cela est vrai, alors G. Agamben a peut-être tort de dire que la « vocation n'appelle à rien et vers aucun lieu », à moins de dire qu'elle n'appelle à rien qui puisse pérenniser la configuration mondaine antérieure à l'appel et donc mettre en danger la « révocation de toutes les vocations factuelles »⁹⁸.

N'est-ce pas ce que dit Heidegger à sa manière en déclarant que les « directions de sens tournées vers le monde ambiant, vers la vocation et vers ce qu'on est (monde propre) ne déterminent en rien la facticité du chrétien. Elles sont pourtant là, elles seront conservées là et seront appropriées authentiquement d'abord ici » (GA60, 119) ? Cette analyse peut facilement prêter à confusion. Une lecture superficielle pourrait laisser croire que la κλήσις et la façon dont elle affecte le soi ne participent pas de la caractérisation de la facticité chrétienne. Or, c'est tout le contraire qui est vrai, mais seulement dans la mesure où l'on réalise que ce n'est pas l'individu lui-

⁹⁶ G. Agamben, *Le temps qui reste* [2000], p. 50.

⁹⁷ J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 187.

⁹⁸ G. Agamben, *Le temps qui reste* [2000], p. 46.

même mais l'initiateur de l'appel qui imprime le sens du changement. La facticité chrétienne se détermine elle-même avant de s'imposer à l'individu. Il serait insensé de dire que sa détermination passe par une articulation à la condition de l'*homo vetus*. Ce serait mettre en cause la radicalité du changement qu'elle apporte. Ce changement n'est pourtant pas une création *ex nihilo*. Doit-on alors parler d'un recyclage des directions de sens existantes ? Cela entrerait en conflit avec ce que nous venons de dire à propos de l'auto-détermination de la facticité chrétienne. Disons plutôt qu'il y a une façon de créer du neuf avec de l'ancien, et ce de telle manière qu'on ne reconnaisse absolument plus l'ancien dans le neuf. Les directions de sens existantes ne peuvent être totalement évincées. Elles peuvent en revanche être *appropriées*, c'est-à-dire, selon la définition la plus stricte du mot, *adaptées à un usage déterminé*, ou, dans ce cas-ci : *vécues conformément à l'accomplissement d'une vie devant Dieu*.

3. Les concepts néotestamentaires comme « biens temporels »

[119] L'analyse conduite à partir de 1 Co 7, 21–24 va permettre d'approfondir la question du « sens relationnel dans lequel se tient le chrétien vis-à-vis du monde ambiant » (GA60, 119). Cette tâche, on vient de le voir, est pour le moins compliquée, notamment car elle impose d'aborder des « connexions difficiles » en tant que « ce sont précisément les relations au monde propre qui sont le plus durement affectées par l'être-devenu chrétien » (GA60, 119). Il est pourtant évident que si le chrétien ne se rapporte plus à lui-même de la même manière, sa relation au monde ambiant s'en trouve modifiée en conséquence.

Heidegger reconnaît que, « chez Paul lui-même », les nouvelles « connexions » en question ne sont que « brièvement discutées » (GA60, 119). Mais elles le sont cependant « de manière tranchante » (GA60, 119). Il soutient que les meilleurs exemples se trouvent en 1 et 2 Co ainsi qu'en Ph (GA60, 119). Aucune référence précise n'est donnée. Outre les passages de 1 Co cités dans ce paragraphe, pensons à 1, 18–25 sur le « langage de la croix » (λόγος τοῦ σταυροῦ). Ces versets préparent cette formule à laquelle on prête trop peu attention : « Βλέπετε γὰρ τὴν κλήσιν ὑμῶν ἀδελφοί », « Considérez, frères, qui vous êtes, vous qui avez reçu l'appel » (1 Co 1, 26). Paul renvoie les croyants à eux-mêmes, à ce qu'ils sont devenus par et dans la κλήσις. Cet appel à se voir dans l'appel est suivi, en 1 Co 1, 30, d'un appel à s'avoir dans l'appel : « C'est par Lui qui vous êtes dans le Christ Jésus, qui est devenu pour nous sagesse venant de Dieu, justice, sanctification et délivrance ». N'est-ce pas là une façon de montrer comment un état de choses personnel est déconnecté du monde avant d'être reconnecté à Dieu ? Paul ne veut plus rien savoir du monde sinon ce qu'il est devenu à travers Christ (1 Co 2, 2). Ce n'est pas sans difficulté dans la mesure où la condition nouvelle, qui s'accomplit pour le moment toujours dans le monde mais en quelque sorte contre lui, charrie avec elle son lot de tribulations. Aussi l'Apôtre se découvre-t-il « faible, craintif et tout tremblant » (1

Co 2, 3). C'est paradoxalement le prix à payer pour vivre de la « puissance de Dieu » et non plus de la « sagesse des hommes » (1 Co 2, 5).

Voyons aussi que l'Apôtre réoriente les combats. Les querelles pour savoir qui appartient à Apollos, qui à Paul, qui à tel autre encore, doivent cesser (1 Co 3, 4 *sq.*). C'est au monde qu'il faut chercher querelle. Et Paul de se présenter comme l'architecte du nouveau monde de la vie religieuse dans une métaphore saisissante : « Selon la grâce que Dieu m'a donnée, j'ai posé le fondement, un autre bâtit dessus. Mais que chacun prenne garde à la manière dont il bâtit. Quant au fondement, nul ne peut en poser un autre que celui qui est en place : Jésus Christ » (1 Co 3, 10–11). Ce que les croyants sont amenés à bâtir avec du bois neuf, c'est d'abord eux-mêmes, puis une communauté où les uns sont pour les autres. D'où l'image du $\nu\alpha\delta\varsigma$: « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? » (1 Co 3, 16). Les rapports entre les termes de la triade monde-homme-Dieu sont résumés de manière lapidaire par l'Apôtre : « le monde, la vie, la mort, le présent ou l'avenir, tout est à vous, mais vous êtes à Christ, et Christ est à Dieu » (1 Co 3, 22–23).

En 2 Co, le point de départ est la détresse à la fois intérieure et extérieure qu'endurent Paul et les Corinthiens, détresse qui les rapproche d'ailleurs des souffrances du Christ (2 Co 1, 3–8). Or, l'épreuve justifie précisément un comportement subjectif et intersubjectif nouveau vis-à-vis de l'*Umwelt* : « Car notre sujet de fierté, c'est ce témoignage de notre conscience : nous nous sommes conduits dans le monde <ἐν τῷ κόσμῳ>, et plus particulièrement envers vous, avec la simplicité et la pureté de Dieu, non avec une sagesse humaine, mais par la grâce de Dieu » (2 Co 1, 12). Cette conduite repose sur l'*affermissement* de la relation de soi à soi et de soi à autrui que procure l'être-en-Christ, à travers lequel chacun reçoit dans son cœur « les arrhes de l'Esprit » (2 Co 1, 21–22; 4, 6). Les néo-chrétiens se voient ainsi offrir les moyens de tenir bon (2 Co 1, 24) dans le monde que la proclamation a rendu plus inhospitalier qu'il ne l'était déjà. La nouvelle configuration de la situation a, pour ainsi dire, matérialisé les maux du monde – l'œuvre de Satan (2 Co 2, 10–11) – qui, autrefois, se fondaient dans le décor.

En Ph, Paul signale d'emblée le renouvellement entamé à travers l'être-devenu et destiné à être complété lors de la parousie : « Celui qui a commencé en vous une œuvre excellente en poursuivra l'achèvement jusqu'au jour du Christ » (Ph 1, 6). Cette vérité est en même temps appel au discernement en vue de la meilleure préparation au retour du Sauveur (Ph 1, 10). *Discerner* signifie ici comprendre que la difficulté rencontrée dans le monde et à cause de lui est synonyme de « progrès de l'Évangile » (Ph 1, 12). L'« Esprit de Jésus Christ » révèle en Paul une « espérance » inouïe lui permettant d'affirmer : « pour moi, vivre, c'est Christ, et mourir est un gain » (Ph 1, 19–21). Si, dans sa condition mondaine la plus commune, l'homme est un être-pour-la-mort, qu'est-ce qui illustre mieux l'avènement de nouvelles connexions que la cessation de la peur de mourir au monde ?

Pour mettre en œuvre la révolution dont il se considère le porteur, Paul s'efforce d'établir une « direction relationnelle » ou « référentielle » qui possède une « caractérisation propre » (GA60, 119). Pour mener cette tâche à bien, il convient de faire retour aux grands concepts de la spiritualité, non sans les retravailler dans le

sens de la religiosité chrétienne. Comment tenir ensemble ces deux impératifs : se faire entendre et comprendre d'une part, rompre avec les significations consacrées d'autre part ? Le moyen adéquat semble de transposer les concepts concernés dans une autre « temporalité », ce qui revient à en dévoiler le sens temporel caché (GA60, 119). « D'ordinaire, dit Heidegger, ces concepts sont saisis comme des états » ou des « conditions » (*als zuständige*) fixes et servent une caractérisation sclérosée de l'être (GA60, 119). Le philosophe renvoie tout particulièrement à l'emploi des termes *πνεῦμα*, *ψυχή* et *σάρξ* dans la philosophie grecque (GA60, 119). Son intention n'est pas de savoir si Paul comprend ou mécomprend la définition et la portée de ces termes dans la pensée ancienne. Elle est plutôt de montrer que leur réinterprétation, dans le cadre spécifique de l'historicité-temporalité chrétienne et des événements qui en donnent le rythme, permet de les inscrire dans une dynamique fondamentale – qui n'existait pas jusqu'alors dans la mesure où les significances étaient figées dans les théories recelant lesdits concepts. En bref, il s'agit d'éclairer comment ces « concepts » deviennent des « bien temporels en tant qu'ils sont vécus dans la temporalité » (GA60, 119).

Cette approche convient particulièrement bien à un verset déjà considéré plus haut, en l'occurrence 1 Th 5, 23. Mettre en œuvre une lecture historico-temporelle – au sens existentiel – de *πνεῦμα*, *ψυχή* et *σῶμα* revient à mettre ces termes en relation avec l'événement de la *παρουσία τοῦ κυρίου*. Il est regrettable qu'on focalise trop souvent sur l'énumération au détriment de l'horizon parousiaque qui seul peut lui donner un sens. C'est d'autant plus dommage que cet horizon ne cesse jamais d'être celui de l'Épître. C'est *en vue* de l'événement de la parousie que Paul exige la sanctification de l'esprit, de l'âme et du corps. Le raccordement à cet événement libère *πνεῦμα*, *ψυχή* et *σῶμα* de leur pétrification dans le monde ambiant avant de les réinscrire dans le monde propre qui, depuis l'acceptation de la proclamation, s'est régénéré. Il n'est pas non plus anodin que l'Apôtre demande cette sanctification *instamment*, conscient que la parousie peut survenir à tout moment. La proclamation de l'Évangile *maintenant* aide les Thessaloniciens à supporter la *θλίψις* de la fin des temps (1 Th 1, 6). L'Esprit est un don divin remplissant continuellement le *présent*, offrant de nouvelles possibilités d'existence à ceux qui endurent authentiquement le temps qui reste. L'accentuation de la présence (*Gegenwärtigkeit*) de l'Esprit correspond à l'orientation de l'existence humaine en direction de la parousie qui l'emportera tout entière à la fin des temps.

Cette correspondance est celle que Heidegger s'efforce de mettre au jour en temporalisant les grands concepts néotestamentaires – ou, plutôt, en leur restituant la temporalité qui est originellement la leur. La tâche semble relativement aisée en ce qui concerne le *πνεῦμα*. Ce concept se révèle en effet très malléable du point de vue herméneutique – ce qui ne va d'ailleurs pas sans poser un certain nombre de problèmes que notre philosophe abordera à la fin du chapitre. Autrement difficile est la temporalisation des notions de *ψυχή*, de *σῶμα* et de *σάρξ* qui, elles, n'indiquent pas d'emblée une relation à Dieu mais au contraire une relation au monde. Heidegger ne s'avance pas plus loin sur ce terrain, à l'inverse de celui qu'il inspirera bientôt, en l'occurrence Bultmann. Partant de ce dernier, donnons quelques éléments

d'interprétation, en essayant bien entendu de nous concentrer sur la question de la temporalité vécue des concepts en jeu.

1) Pour Bultmann, $\sigma\omega\mu\alpha$ désigne chez l'Apôtre un élément constitutif de l'être humain bien plus important qu'on ne l'imagine. Qu'il possède une dimension temporelle est ce qu'indique notamment le fait que l'être d'après la mort détiendra encore un $\sigma\omega\mu\alpha$, à l'inverse de ce que soutiennent plusieurs des adversaires de Paul (1 Co 15, 35 *sq.*). Toutefois, le corps ressuscité ne sera pas identique au corps mondain. Il s'agira, dit l'Apôtre, d'un « corps spirituel » (1 Co 15, 44–49) ou bien encore d'un « corps de gloire » (Ph 3, 21). Allons plus loin. À travers les études *religionsgeschichtlich* auxquelles il a lui-même contribué, Bultmann est familier de l'usage populaire du terme et de son association à celui d'esprit. Il juge cependant que ce n'est pas là le point de départ de Paul. Selon ce dernier, il est plus juste d'affirmer qu'on *est* un corps plutôt que de dire qu'on *a* un corps⁹⁹. La différence est de taille, puisqu'elle laisse ouverte la possibilité d'une authentique appropriation du corps. Cette dernière se produit effectivement à travers cette idée paulinienne d'après laquelle l'homme peut être appelé $\sigma\omega\mu\alpha$ dès lors qu'il se pose lui-même comme le sujet d'un événement ou d'un souffrir, c'est-à-dire dans une relation véridique à lui-même¹⁰⁰. Dans ce cas précis, une fenêtre herméneutique vers la temporalité est ouverte. Bultmann ne s'y engouffre pas, mais la *lectio* heideggérienne nous permet cependant d'en rendre compte. L'homme est $\sigma\omega\mu\alpha$ en vertu d'une relation essentielle à soi-même qui peut s'avérer soit adéquate, soit inadéquate. L'unique façon de décider de l'adéquation ou de l'inadéquation de cette relation sera, en dernier ressort, d'examiner sa conformité à l'accomplissement de la vie en vue de la parousie. Tout dépendra donc de l'orientation du comportement¹⁰¹.

2) La notion de $\psi\upsilon\chi\eta$, nous l'avons dit, fait souvent corps avec celle de $\sigma\omega\mu\alpha$. Bultmann comme Heidegger hésitent à la cantonner dans ce duel philosophique¹⁰². Il est certain que si l'on prend pour base le composé corps-esprit, on ne parviendra jamais à se défaire des vues païennes qui ont fait l'objet de la magistrale étude de Rohde¹⁰³. Il apparaît donc nécessaire de faire en sorte que la $\psi\upsilon\chi\eta$ se voit restituer son sens vétérotestamentaire de *force* ou de *vitalité de la vie*, dont le terme hébreu $\psi\upsilon\chi\eta$ se fait l'écho¹⁰⁴. En témoigne Ph 1, 27, verset sur lequel Heidegger s'est arrêté plus haut (GA60, 156). Comment capter, à partir de là, sa temporalité propre ? Ceci n'est possible qu'à penser un processus similaire à celui qui *peut* survenir au corps sous couvert d'une résolution eschatologique. La $\psi\upsilon\chi\eta$ doit en quelque sorte mourir à elle-même pour renaître sous la forme d'un bien temporel – de même pour son sens usuel, qui doit s'éteindre afin de laisser réapparaître son sens eschatologique,

⁹⁹ Nous trouvons ici un modèle de la distinction phénoménologique entre *Leib* et *Körper*.

¹⁰⁰ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* [51965], p. 196 (1 Co 6, 12 ; 7, 4 ; 9, 27 ; 13, 3 ; Ph 1, 20).

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 200.

¹⁰² *Ibid.*, p. 204.

¹⁰³ E. Rohde, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen*, Tübingen, Mohr, 1894, 5+61910.

¹⁰⁴ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* [51965], p. 205.

historico-accomplissant (1 Th 4, 16 ; 1 Co 4, 18). L'interprétation ne sera pourtant complète qu'avec l'examen du πνεῦμα, car la résurrection consacra justement le passage du σῶμα ψυχικόν au σῶμα πνευματικόν (1 Co 15, 44) ; un passage crucial attendu, et donc *non encore advenu*.

3) La notion de σάρξ, parfois associée à celle de σῶμα, présente quelques particularités. Disons d'abord qu'elle fait plus directement signe vers le côté obscur de la religiosité. Exemple : elle se distingue de la notion de ὕλη en ce qu'on ne peut concevoir de chair autrement que *vivante*. Mais de la même manière, on ne saurait envisager de chair autrement que potentiellement mortelle (2 Co 4, 11 ; 1 Co 5, 5). La σάρξ sert en fait à désigner un aspect fondamental de la personne et de son humanité, une certaine *vulnérabilité*, une prédisposition à subir tous les types de détresse possibles (2 Co 7, 5). Comment voir dans la chair un bien temporel ? Sans doute faut-il commencer par montrer que la notion de σάρξ est précisément ce qui relie l'être humain à l'ensemble de son *Umwelt*, à la sphère du visible. C'est le cas en Rm 2, 28, où la chair est opposée au πνεῦμα, qui désigne pour sa part la sphère de l'invisible. Chez Paul, l'accession à la vérité implique de se transporter d'une sphère à l'autre. Aussi les croyants ne vivent-ils déjà plus sous l'« empire de la chair » mais sous celui de l'« Esprit » (Rm 8, 8–9). Ils témoignent d'une espérance tournée vers ce qui ne se voit pas : « Car nous avons été sauvés, mais c'est en espérance. Or, voir ce qu'on espère n'est plus espérer : ce qu'on voit, comment l'espérer encore ? Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec persévérance » (Rm 8, 24–25). Le sens temporel de la chair s'aperçoit sans trop de peine à travers ces versets.

La σάρξ désigne la vie engluée dans les relations mondaines caractéristiques d'une temporalité faible. En cela, elle est à l'origine d'un « souci des affaires du monde » qui était, non de celui qui est, et encore moins de celui qui vient, lesquels génèrent un « souci des affaires du Seigneur » correspondant à une temporalité forte, authentiquement eschatologique (1 Co 7, 32–33). Toutefois, la chair n'est pas condamnée à rester prisonnière du réseau de relations mondaines. Si la vie dans la chair est souvent décrite – et décriée – par Paul comme une vie inauthentique, par opposition à la vie dans l'Esprit (Rm 8, 9), dans le Christ (Phm 16), dans la foi (Ga 2, 20), etc., elle a pourtant la possibilité de se sublimer à tout moment en changeant de régime temporel. Comment exactement ? La notion de σάρξ circonscrit aussi bien la sphère du péché. Or, ce dernier peut se révéler l'occasion de s'éloigner de soi-même afin de mieux faire retour à soi-même. Et le déclic de ce retour n'est autre que la prise de conscience de l'imminence de la parousie. Par ailleurs, n'oublions pas que le Christ lui-même s'est donné pour les hommes selon la chair (Rm 9, 5). Il a toutefois surpris en montrant qu'il n'était pas que cela : en faisant de sa chair la surface réceptrice de la souffrance, il s'est sauvé et a sauvé le monde en perdition. Pensons ici au fameux thème de la *résurrection de la chair*. Loin des développements abscons que lui réserve souvent la dogmatique, contentons-nous de noter avec G. Siegwalt que Paul « ne fonde pas l'espérance de la foi – l'espérance de la résurrection de la chair et de la vie éternelle – seulement dans la résurrection, réelle, du Christ, mais il la fonde dans le pressentiment de celle-ci et dans son retentissement

dans l'expérience humaine. Il y a pressentiment de la résurrection future dans l'expérience de la résurrection présente au cœur de la vie»¹⁰⁵.

4. Contraction concomitante du temps et de l'être selon 1 Co

^[119] Ainsi, les notions de corps, d'esprit et de chair, quand elles sont étudiées du point de vue de la temporalité vécue, pointent toutes vers celle de πνεῦμα. Avec Heidegger, repoussons la tâche de son interprétation spéciale à plus tard et tentons pour le moment d'examiner de plus près la structure expérientielle à travers laquelle les grands – et les moins grands – concepts néotestamentaires sont susceptibles d'être reconduits à leur sens temporalisant. Pour ce faire, il convient désormais de plonger avec notre penseur au milieu des célèbres versets 1 Co 7, 29–32a (GA60, 119) :

«Voici ce que je vous dis, frères : le temps s'est contracté. Dès lors, que ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient pas, ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas, ceux qui se réjouissent comme s'ils ne se réjouissaient pas, ceux qui achètent comme s'ils ne possédaient pas, et ceux qui usent de ce monde comme si l'usage ne leur appartenait pas. Car la figure de ce monde passe. Je vous veux sans souci».

Heidegger aborde cette péricope de façon originale. Il en analyse d'abord le début et la fin avant d'en approcher le cœur. L'explication s'ouvre donc sur l'idée que 1 Co 7, 29–32 inaugure une direction de sens inédite. Jusqu'à présent, «nous connaissions le γενέσθαι en tant que δουλεύειν et μένειν. Ici: καιρός συννεσταλμένος» (GA60, 119). Le philosophe accentue la spécificité du v. 29a. La formule est pour le moins saisissante : le temps se fait court, ou le temps s'est réduit, mais surtout rassemblé, resserré, contracté, comprimé. Dans cette formule domine l'idée d'une *concentration* et d'une *tension* eschatologiques. L'usage spécifique du terme καιρός montre comment l'Apôtre tente de se délivrer d'une conception linéaire du temps et de l'histoire. Il ne s'agit plus de mesurer une suite de moments mais d'illustrer comment la situation tout entière se tend au point de se refléter dans un *instant*. Ici, les notions de καιρός et d'*Augenblick* n'ont jamais été plus proches l'une de l'autre. L'instant reflète un état de choses littéralement acculé à sa propre *fin* car cerné par deux événements qui en réalité n'en font qu'un : la révélation du Christ d'un côté et son retour imminent de l'autre. La dynamique a profondément changée. Heidegger n'insiste pas sur l'enracinement probable de la formule paulinienne dans l'apocalyptique juive¹⁰⁶. Il faut en déduire qu'à ses yeux, la *Heilsgeschichte* se redéploie de manière déterminante avec l'institution du Christ et l'annonce de son retour.

¹⁰⁵ G. Siegwalt, «La résurrection de la chair : est-ce là notre espérance ?», in G. de Turckheim *et al.* (éd.), *En compagnie de beaucoup d'autres* (Ac 15, 35), Paris, Olivetan, 1997, p. 328.

¹⁰⁶ À l'inverse de J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 197.

Peut-être entend-il éviter la comparaison très prisée – effectuée par J. Weiss¹⁰⁷ et plus tard par J. Héring¹⁰⁸ – avec Mc 13, 20 : « Et si le Seigneur n'avait pas abrégé ces jours, personne n'aurait la vie sauve ; mais à cause des élus qu'il a choisis, il a abrégé ces jours ». Quel est son problème ? Outre qu'elle fait la part belle à une interprétation au prisme du judaïsme – dans l'un et l'autre verset, les formules ne seraient en définitive qu'une allusion au « décompte apocalyptique qui dominait dans le judaïsme du temps de Jésus »¹⁰⁹ –, elle tend à minorer la tension précitée ainsi que ses conséquences expérientielles au profit d'un salut partiellement acquis.

Heidegger ne remet pas en question la dimension salvifique de l'Événement-Christ, mais celle-ci ne saurait atténuer la pression mise sur les chrétiens à l'approche de la parousie. Notre philosophe se retranche sur ce point derrière l'autorité d'une exégèse relativement ancienne, en l'occurrence celle de C. F. G. Heinrici. Dans son *Kritisch-exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther* (1888), celui-ci défend l'idée que la formule « ὁ καιρὸς συνεσταλμένος » indique que la chrétienté doit se préparer : la période présente va très vite se terminer et cette fin sera l'occasion de très durs tourments (*Bedrängnisse*)¹¹⁰. Soyons donc conscients de la différence entre Mc 13, 20 et 1 Co 7, 29. Dans le premier verset, Dieu abrège le temps de la tribulation pour ménager les élus. Dans le second, « Paul ne console pas, il avertit »¹¹¹.

La nature du temps comme l'expérience qu'on peut encore en faire s'en trouvent nécessairement modifiées. Heidegger explique en effet : « Il ne reste plus que peu de temps, le chrétien vit continuellement dans le ne-plus-que [*Nur-Noch*], qui augmente son affliction » (GA60, 119). La *lectio* heideggérienne ne vient pas de nulle part. Elle se fonde en partie sur la traduction de 1 Co 7, 29 – par ailleurs unique – proposée par Bousset : « *Die Frist ist nur noch kurz* », c'est-à-dire, littéralement : « le délai n'est plus que court »¹¹². D'après l'exégète, Paul se propose de résumer en une parole marquante les implications de l'écart vis-à-vis du monde auquel il a appelé dans les versets précédents. Le temps qui reste d'ici à la fin, compté ou décompté, à partir du présent, est « insignifiant »¹¹³. La grande expiration, le dernier naufrage, a déjà commencé. Dans la culture en voie de pourrissement qui l'entoure, l'Apôtre voit partout le signe de la mort. Tout ce qu'il reste de la structure du monde tel qu'il persiste est en train de s'effondrer. Cela rappelé, que conclure ? Si l'effort déployé

¹⁰⁷ J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 197.

¹⁰⁸ J. Héring, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Paris/Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1949.

¹⁰⁹ J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 197. On a même avancé que la formule de 1 Co 7, 29 pourrait être un simple calque d'un proverbe hébraïque. Cf. K. H. Rengstorf, « συνεστέλλω », in *ThWNT*, p. 597.

¹¹⁰ C. F. G. Heinrici, *Kritisch-exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1888, p. 215 (7^e édition de la série *Meyers Kommentar*).

¹¹¹ C. Senft, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Paris/Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1979, p. 103.

¹¹² W. Bousset, « Der erste Brief an die Korinther » [1907], p. 89.

¹¹³ *Ibid.*

par Bousset en vue de cerner la *Stimmung* eschatologique de ce verset est louable en tant que l'horizon de la mort, tout comme celui de son dépassement, semble un motif déterminant de la formule apostolique, son approche souffre néanmoins d'un défaut majeur. *La contraction du temps ne peut pas signifier sa dé-significativisation*. Il serait possible de l'admettre s'il ne s'agissait que de la temporalité faible du monde. Mais il aurait alors fallu éclairer, en contrepoint et dans le même temps, la prise de valeur – au sens eschatologique et non axiologique –, de la temporalité forte qu'impose la fin qui vient.

Reprenons. Soit l'assertion suivante : « La temporalité concentrée ou resserrée [*zusammengedrängt*] est constitutive de la religiosité chrétienne : un “ne plus que” ; il n'y a plus de temps pour l'aterrissement » (GA60, 119). À Bousset, Heidegger emprunte la structure du *Nur-Noch*, à laquelle il confère un tour nouveau. Il n'est pas question de se déprendre du monde sur le constat de son prétendu pourrissement, mais de réduire drastiquement la perception de l'*Umwelt* à ses connexions essentielles avec la *Mitwelt* ainsi que la *Selbswelt* préalablement informées par Dieu et configurées selon ce qu'il donne. À J. Weiss, Heidegger emprunte la qualificatif *zusammengedrängt*¹¹⁴, qu'il ne prend cependant plus dans le sens d'une « réduction » (*Verkleinerung*) mais dans celui d'une « contraction » (*Verspannung*) de la temporalité elle-même et *in fine* de l'être-qui-vit-le-temps-en-tant-que-chrétien. L'idée sous-jacente est que l'urgence empêche de se défausser devant l'épreuve Le croyant *ne* peut *plus* rien faire d'autre *qu'*attendre dans l'endurance et servir.

Que l'être même soit touché à travers la contraction de la temporalité, c'est ce que Heidegger relève en 1 Co 7, 29b, qu'il retraduit comme suit : « Les chrétiens doivent *être* tels que ceux qui ont une femme l'ont de telle façon *qu'*ils ne l'ont pas etc. » (GA60, 119–120). Cette glose appelle deux remarques La première a trait à la forme : il est étonnant que le philosophe évite de rendre la structure du $\omega\varsigma\ \mu\acute{\eta}$, qui apparaît pourtant pour la première fois dans la péricope qu'il propose à l'étude (1 Co 7, 29–32). Cette impasse est d'autant plus énigmatique qu'il a déjà signalé une première fois l'importance de l'*als ob nicht* (GA60, 117) et qu'il s'apprête à y revenir. D'où une seconde remarque, cette fois quant au fond. Heidegger feint ici d'ignorer le $\omega\varsigma\ \mu\acute{\eta}$ car il semble avant tout attirer l'attention sur le changement de régime ontologique correspondant à l'accomplissement concret de la contraction de la temporalité. On rencontre en effet quelque chose de l'ordre d'une *conversion* qu'introduit l'adverbe temporel $\tau\acute{o}\ \lambda\omicron\iota\pi\acute{o}\nu$ et que renforce la particule impérative $\acute{\iota}\nu\alpha$ ¹¹⁵. Aussi l'évitement du $\omega\varsigma\ \mu\acute{\eta}$ n'est-il que circonstanciel. Il vise à accentuer le double processus figurant le passage d'une attention au contenu à une indifférence au contenu d'une part, et le passage d'une indifférence à la relation à une attention à la relation d'autre part.

Avant de détailler la structure du $\omega\varsigma\ \mu\acute{\eta}$, il faut prendre la mesure de la formule qui en prépare l'exercice en 1 Co 7, 31b : « $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \tau\acute{o}\ \sigma\eta\mu\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon$

¹¹⁴J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 197.

¹¹⁵C. F. G. Heinrici, *Kritisch-exgetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther* [1888], p. 216 ; J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 198 (avec des nuances).

τούτου », formule assurément non moins radicale ni moins chargée de sens que l'« ὁ καιρὸς σουνεσταλμένος » du v. 29a.

Heidegger traduit plutôt singulièrement: « la figure du monde passe » (*Die Gestalt der Welt geht vorbei*) (GA60, 120). Il n'est pas aussi fidèle au texte que J. Weiss, Bousset, ou même Luther, qui précisent tous *dieser Welt*, afin de rendre τούτου. Cette infidélité n'est pas le fait du hasard. Elle sert à montrer que l'Apôtre ne parle pas avec l'idée d'un arrière-monde (*Hinterwelt*) à l'esprit. Certes, l'axiome est eschatologique. Mais le monde à venir est différent d'un monde. Il s'apparente à un Royaume. Comprenons que ce qui vient ne ressemble *en rien* à ce complexe de règles naturelles évoqué en Col 2, 20 et dont il convient de se détacher¹¹⁶. Chez Paul, le κόσμος ainsi conçu est indissociable de notre existence¹¹⁷, en sorte que dire que la figure du monde passe, c'est dire également que la figure de notre être passe, qu'elle se métamorphose sous la contraction du temps elle-même effet de l'appel, de la proclamation de la parousie. L'assertion paulinienne d'après laquelle παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου n'est pas *cosmologique* mais foncièrement *historique* au sens *eschatologique* et non *anthropologique* du terme.

Pour en apprendre davantage sur ce monde concerné par ce passage historique, on peut examiner le mot σχῆμα. Qu'en dire ? Avant tout qu'on ne saurait s'en tenir aux acceptions qu'il recouvre dans la littérature profane grecque ou dans la littérature religieuse juive. Des comparaisons à l'intérieur du NT sont recommandées, mais elles ne sont pas toutes bonnes à prendre. Pour Heidegger, on ne se reportera pas à Ph 2, 7 mais à Rm 12, 2 : des deux, seul ce verset indique « comment comprendre σχῆμα » (GA60, 120). Rappelons ce qu'il dit: « Ne vous conformez pas au monde présent, mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence, pour discerner quelle est la volonté de Dieu : ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait ». L'essentiel est dans la première partie, « καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ », d'ailleurs la seule citée par Heidegger (GA60, 120). Ce dernier pense que « σχῆμα n'est pas tant à entendre en un sens objectif que dans celui d'une subordination à un se-comporter » inauthentique (GA60, 120). L'ordre des choses demeurant jusqu'au retour du Christ – au changement irréversible d'éon – sous le signe du péché, on doit se refuser à y adhérer. S'il est *matériellement impossible* de se téléporter dans l'autre monde – dans le Royaume –, il est *spirituellement concevable* de modifier son comportement en profondeur et de faire *comme si l'on n'appartenait pas ou plus* à cette ère et à son ordre. C'est la raison pour laquelle l'Apôtre privilégie un renouvellement du νοός, interprété par Heidegger comme une seconde naissance du comprendre susceptible d'engendrer un comportement authentique, fonction d'une temporalité eschatologiquement vécue.

Revenant vers 1 Co 7, 31b, nous voyons que laisser passer la figure du monde signifie ne pas s'y conformer, et que ne pas s'y conformer signifie de quelque manière accomplir sa christianité. Si donc Heidegger peut écrire que Rm 12, 2 atteste le *Vollzugscharakter* de σχῆμα, c'est seulement dans la mesure où *ne pas se conformer* à l'ère présente – soit la réalité telle qu'elle se donne indépendamment

¹¹⁶ Heidegger est en accord avec J. Weiss sur ce point. Cf. *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 201.

¹¹⁷ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* [⁵1965], p. 255.

de l'événement de la Révélation, comme si elle n'était pas touchée par celui-ci – est vivre conformément à l'accomplissement du vécu proprement chrétien d'après la temporalité qui est devenue la sienne suite à la Révélation (GA60, 120). En résumé, il s'agit de tendre vers ces deux accomplissements qui n'en font qu'un : sortir de son être afin de rejoindre l'être du Christ d'un côté, et réinvestir le présent d'un sens d'accomplissement conforme à l'accomplissement de la temporalité en-tant-que-chrétien de l'autre. S'applique ainsi à *σχῆμα* ce qui a été dit à propos de *κόσμος* : son sens cosmologique est voué à mourir au profit de son sens sacro-historico-eschatologique¹¹⁸.

Résumons cette séquence en disant : A) comme la figure du monde est en train de passer pour laisser place au Royaume, la figure de notre être est en train de passer pour laisser place à la *καὶνὴ κτίσις*, c'est-à-dire la « nouvelle créature » que devient celui qui se tient « en Christ » (2 Co 5, 17) ; B) 1 Co 7, 31b a deux versants inséparables : il ressortit à la fois à une mise en garde – « ne restez pas pris au piège de ce qui est fatalement en train de disparaître » – et à une invitation – « vivez conformément au nouvel ordre historico-saint institué à travers la réception de l'Esprit ». Paul appelle à saisir et à concrétiser une possibilité de salut intégral offerte à quiconque entend l'appel et fait l'effort de se l'approprier.

5. Contre l'éthique et contre Nietzsche

^[120] Heidegger n'est pas le premier à opérer un rapprochement entre 1 Co 7, 31b et Rm 12, 2. J. Weiss, entre autres, s'en est chargé avant lui¹¹⁹. Il n'est certainement pas inutile de relever son nom, car notre philosophe reproduit un geste qui fut d'abord le sien, à savoir occulter la fin du verset 2 de Rm 12 : « [...] pour discerner quelle est la volonté de Dieu : ce qui est bien, qui lui est agréable, ce qui est parfait ». Pourquoi donc procéder ainsi ? Pour la raison très simple que le membre concerné se prête sans doute trop aisément à une interprétation éthique susceptible de disputer sérieusement le primat de l'interprétation eschatologique.

Est-il besoin de préciser qu'on fait face à un risque identique avec 1 Co 7, 29–32, où les exemples du mariage, de la peine et de la joie, de l'achat et de la propriété, peuvent être lus comme le prolongement décisif¹²⁰ de l'eschatologique dans l'éthique, fut-elle seulement intérimaire ? Heidegger se refuse à encourir ce risque et le dit clairement : « Les connexions de Paul ne doivent *pas* être comprises en un sens *éthique* » (GA60, 120). C'est qu'une interprétation éthique des versets concernés conduit à une sérieuse aporie. Comment concilier la déprise du monde

¹¹⁸ Le même principe de lecture peut être appliqué au verset 32a inclus dans la péricope délimitée par Heidegger (1 Co 7, 29–32) mais qu'il omet de traiter. Paul y exhorte les Corinthiens à se déprendre des soucis du monde afin de s'approprier le souci de soi qui est indissolublement souci de Dieu.

¹¹⁹ J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 201.

¹²⁰ Prolongement que pourrait sceller le *καὶ* qui lie 1 Co 7, 29a et 1 Co 7, 29b-31a.

prônée par Paul et la vie selon l'éthique chrétienne connue de tous ? Comment ne pas buter, par exemple, sur la question du mariage ? J. Weiss élabore le problème en ces termes : « Et la question va se poser de savoir si la virginité intérieure par rapport au monde requise ici n'implique pas une certaine froideur et une certaine apathie susceptibles d'inhiber la joyeuse action "évangélique" en vue du Royaume qu'on est censé accomplir dans le monde »¹²¹. Traduction : le détachement intérieur exigé dans ces versets ne semble pas compatible avec l'empathie recommandé par ailleurs.

Bousset pointe la même difficulté : il est inimaginable d'étudier cette parole de Paul à la seule lumière des conditions modernes et de l'appliquer sans précaution aux chrétiens d'aujourd'hui¹²². Comment recommander aux maris de faire comme s'ils n'avaient pas de femme, aux pères de faire comme s'ils n'avaient pas d'enfants, etc. ? Pour contourner cette aporie, J. Weiss et Bousset s'accordent à dire que l'Apôtre parle en réalité d'une « limite » (*Grenze*) symbolique dans l'attachement aux choses, limite qui ne saurait être dépassée à moins de perdre de vue que Christ est le seul vrai centre de l'existence¹²³. Ainsi, J. Weiss met l'accent sur la « liberté intérieure » revendiquée par Paul, tandis que Bousset évoque la nécessité d'une « participation sans prise d'intérêt » (*Mitmachen ohne innere Anteilnahme*)¹²⁴. Toutefois, ils reconnaissent de conserve un hiatus quasi-insurmontable dont la cause est historique : « pour le commun des gens, nous avons ici un enseignement très fin, à prendre avec circonspection. D'autant plus que, depuis Luther, nous plaçons l'accent ailleurs »¹²⁵. D'après Bousset, cet enseignement « ne convient pas au quotidien chrétien toutes époques confondues » ; sans compter que, de toute évidence, Paul est allé plus loin que « nous, enfants de la Réforme »¹²⁶.

En définitive, aucun des deux exégètes ne tranche, prouvant par là qu'aucun d'eux n'est prêt à abandonner totalement l'interprétation éthique de 1 Co 7, 29–32. Pour Heidegger, cette hésitation est presque fatale. Car ce ne peut être que l'eschatologique *ou bien* l'éthique. Notre penseur est conscient que, si aucune tentative de conciliation n'a véritablement abouti à ce jour, c'est parce que l'éthique finit obligatoirement par contredire l'eschatologique, ou du moins par le déformer en affaiblissant la radicalité de son message et des exigences qui sont les siennes.

Il est pourtant frappant qu'au milieu des lectures éthiques de Paul, les confusions des théologiens bibliques ne soient paradoxalement pas les plus tragiques. En effet, si l'on en croit Heidegger, le cas extrême est représenté par *Nietzsche*, qui n'a absolument rien compris à Paul (GA60, 120). Fondé sur la proposition selon laquelle la proclamation paulinienne ne doit pas être prise en un sens éthique, son argument est

¹²¹ J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 198.

¹²² W. Bousset, « Der erste Brief an die Korinther » [1907], p. 90.

¹²³ J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 199 ; W. Bousset, « Der erste Brief an die Korinther » [1907], p. 90.

¹²⁴ W. Bousset, « Der erste Brief an die Korinther » [1907], p. 89 ; J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 198 et p. 199.

¹²⁵ J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 199.

¹²⁶ W. Bousset, « Der erste Brief an die Korinther » [1907], p. 90.

formulé comme suit : « Nietzsche se méprend lorsqu'il accuse Paul de ressentiment. Le ressentiment n'appartient pas du tout à cette sphère. Dans ce contexte, il ne peut en aucun cas être question de ressentiment. Entrer dans ce genre de discours revient à montrer qu'on n'a rien compris » (GA60, 120).

Remarquons d'abord que cette attaque nous ramène au « problème Jésus-Paul » abordé au début du chapitre. Sans doute peut-on dire que l'anti-paulinisme de Nietzsche s'inscrit dans une tradition allemande s'illustrant notamment chez Fichte et Paul de Lagarde. Sa lecture de Paul est pourtant irréductible à celles de ce philosophe et de cet historien des religions. Avec ce dernier, il partage cependant une critique du paulinisme pleine de rhétorique et de pathos, au détriment d'un vrai effort de compréhension de la *Sache*. Inutile de rappeler que de nombreux textes de Nietzsche ne sont pas tendres envers le christianisme. Quant à Paul, il l'accuse d'avoir déformé la parole du Christ à des fins de fanatisme et de manipulation de l'histoire (NW VI, 60–64). Mais peut-être lui reproche-t-il avant tout ce qu'il a accompli avec succès et qui est cela même qu'il tente également. Est-il hasardeux d'avancer que Nietzsche admire secrètement celui qui, tout en s'en inspirant, est parvenu à s'élever au-dessus de son *Sitz im Leben* afin de créer, par son interprétation du Christ, de nouvelles valeurs ? Il n'est certes pas tabou d'être en désaccord avec les valeurs qui ont résulté de la proclamation paulinienne et de railler les dommages qu'elles auraient causés et qui ne cesseraient de s'aggraver. Mais il est assurément plus délicat de mettre en cause le puissant génie qui préside à l'invention ou l'« imagination » de ces mêmes valeurs (NW VIII2, 424).

De manière générale, il est remarquable que Nietzsche critique chez Paul ce que Heidegger célèbre en lui. Nous faisons référence à son sens historique, son art de comprendre et d'interpréter l'événement historiquement, notamment l'événement de la croix, qui est selon Nietzsche le point sur lequel l'Apôtre commet le contresens le plus grossier (NW VI3, 211). Dans les œuvres publiées, l'une des premières thématisations majeures de la notion de *ressentiment* – du moins celle à laquelle Nietzsche ne cessera de renvoyer par la suite – se trouve dans la première dissertation de *Zur Genealogie der Moral* (1887)¹²⁷. L'auteur y formule la célèbre opposition entre morale aristocratique et morale du ressentiment. Or, ce sont les juifs qui illustrent le mieux cette dernière :

« Les juifs, ce peuple sacerdotal qui ne put en définitive avoir raison *auprès* de ses ennemis et de ses vainqueurs que par total renversement de leurs valeurs, donc par *l'acte de vengeance intellectuel par excellence* [...] Ce sont les juifs qui, avec une effrayante logique, osèrent retourner l'équation des valeurs aristocratiques (bon = noble = beau = heureux = aimé des dieux) et qui ont maintenu ce retournement avec la ténacité d'une haine sans fond (la haine de l'impuissance) [...] On sait qui a hérité de ce renversement juif des valeurs... » (NW VI2, 281).

Les juifs sont donc ceux qui ont « commencé *la révolte des esclaves dans la morale* », suivis de près par les chrétiens. Inutile de dire que Paul cultive la double tare d'avoir été juif et d'être devenu chrétien. Il ne pouvait donc être de meilleure

¹²⁷ Ne négligeons pas que cette thématisation s'appuie notamment sur *Jenseits von Gut und Böse* (1886), § 195.

cible¹²⁸. Après avoir identifié les auteurs de troubles, Nietzsche s'astreint à détailler le processus par le truchement duquel s'opère la révolte précitée :

«Le soulèvement des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment* devient lui-même créateur et engendre des valeurs: le ressentiment de ces êtres à qui la réaction véritable, celle de l'action, est interdite, et que seule une vengeance imaginaire peut indemniser. Alors que toute morale aristocratique naît d'un oui triomphant adressé à soi-même, de prime abord la morale des esclaves dit non à un "dehors", à un "autre", à un "différent-de-soi-même", et ce *non* est son acte créateur. Cette inversion du regard posant les valeurs relève justement du ressentiment: la morale des esclaves a toujours et avant tout besoin pour prendre naissance d'un monde hostile et extérieur (NW VI2, 284).

Ce diagnostic constitue la base de l'attaque *ad hominem* de Nietzsche contre Paul comme celle de la contre-attaque heideggerienne qui, rappelons-le, est lancée au beau milieu d'une interprétation de 1 Co 7, 29–32 et de la problématique du comportement à adopter envers le monde, qu'il est recommandé de vivre sur le mode du « comme si non » (*als ob nicht*).

Nietzsche va revenir à la charge dans *Der Antichrist* en 1895. Son § 24 entend démontrer le lien étroit du christianisme au judaïsme établi justement en vertu d'un ressentiment de même nature: «le christianisme ne peut se comprendre qu'en partant du terrain sur lequel il est né – ce n'est *pas* un mouvement de réaction contre l'instinct juif, il n'en est que la conséquence, une déduction de plus de sa terrifiante logique [...] Les juifs sont le peuple le plus *fatal* de l'humanité: à travers les séquelles de leur influence, ils ont rendu l'homme si faux qu'aujourd'hui, un chrétien peut éprouver des sentiments antijuifs, sans comprendre qu'il n'est que *l'ultime conséquence du judaïsme* » (NW VI3, 190). De là à penser que ce que Nietzsche dit des chrétiens vaut des proto-chrétiens dont Paul fut un éminent représentant, il n'y a qu'un pas qu'il n'est pas difficile de franchir. Cela se confirme lorsque Nietzsche fait de la « morale judéo-chrétienne » la « morale du ressentiment par excellence »:

«Pour pouvoir dire *non* à tout ce qui représente sur terre le mouvement *ascendant* de la vie, la réussite physique, la puissance, la beauté, l'acceptation de soi, l'instinct de *ressentiment*, qui touche ici au génie, devait inventer un *autre* monde, à partir duquel cet acquiescement à la vie apparaîtrait comme le mal en soi, comme ce qu'il fallait rejeter [...] Les juifs ont dû représenter les *décadents* jusqu'à donner le change, ils ont su, avec un non-plus-ultra de génie théâtral, se placer à la pointe de tous les mouvements *décadents* – en particulier sous la forme du christianisme de l'apôtre *Paul* » (NW VI3, 190–191).

En même temps qu'elle se fait nominative, la critique se fait plus précise. Nietzsche fustige l'interprétation chrétienne de la mort sur la croix: «De toute évidence, la petite communauté n'a justement *pas* compris l'essentiel, ce qu'il y avait d'exemplaire dans cette manière de mourir, cette liberté, ce souverain détachement *au-dessus* de tout *ressentiment* » (NWVI3, 211). La figure de Paul cristallise cette incompréhension. L'Apôtre ne pouvait accepter que tout soit terminé avec la mort du Jésus. En colère, animé par un sentiment de « *vengeance* », il aurait « imaginé un moment historique où le "règne de Dieu" arrive pour juger ses ennemis » (NW VI3,

¹²⁸ Dans *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche ne fait pas encore de l'Apôtre Paul un cas spécifique. Cf. I, 16.

212). Paul, un disciple aigri au point d'inventer de toutes pièces, autour de l'idée de résurrection, une mécanique historique destinée à terroriser dans l'unique but de compenser un complexe d'infériorité (NW VI3, 213)? Nietzsche n'est-il pas aussi fou en l'Antéchrist que Paul le fut en Christ? Pour Heidegger, il semblerait que quiconque s'intéresse à Paul avant de s'intéresser à Nietzsche soit en droit de se poser la question.

Peut-on vraiment accuser Paul de «crime contre l'histoire», de falsification et d'invention à son usage d'une histoire du «christianisme primitif» (NW VI3, 214)? Ce dernier ne s'est-il pas plutôt constitué spontanément à la suite de l'action de Jésus autour de ses disciples les plus proches, et donc bien avant Paul?

Éclairer le reproche quant au ressentiment de l'Apôtre requiert d'abord de montrer que Nietzsche se fait une fausse idée de la conception de l'histoire et de la temporalisation de l'existence chrétienne prônées par Paul. Il est erroné de dire qu'il a déplacé «le centre de gravité de la vie dans "l'au-delà"», enlevant de fait tout repère à la vie et laissant fleurir le ressentiment (NW VI3, 215). Au contraire, il a situé ce centre de gravité dans le présent même. Ce dernier est certes vécu comme attente d'un futur meilleur, mais il n'est pas absent à lui-même pour autant. De même, la maxime exhortant à vivre «comme si non» n'est en rien assimilable à la traduction que Nietzsche en propose : «Vivre *de telle sorte* qu'il n'y ait plus de *sens* à vivre» (NW VI3, 215). Paul dit bien *oui* à la vie, et même *oui* au monde, mais pas n'importe *comment*. Le dessein qu'il attribue au vivre-en-tant-que-chrétien n'est pas de mettre le moi au centre de l'univers (NW VI3, 215). Il est plutôt de réinscrire le soi dans l'événement liminal qui a réformé sa propre histoire et qui le pousse à s'accomplir en une direction déterminée et selon des modalités spécifiques avant d'affronter l'événement final.

Opposer Paul aux philologues et aux médecins, faire de lui un grand malade empreint d'un ressentiment sans borne qui aurait créé un Dieu à sa guise afin de nuire à la vie et au monde au sein desquels il était trop faible pour se faire une place (NW VI3, 223–224) : tout cela semble aberrant. C'est en tout cas manquer le sens de la souffrance ressentie par Paul, qui ne fut pas moins réelle ni dévorante que celle du Christ mis en croix, au point de lui révéler que la vie authentique se caractérise comme un contre-mouvement à tout ce qui, dans le monde, pousse à étendre son pouvoir sur ce qui crée une distance pernicieuse entre soi et soi. Ce que Paul tient pour une élévation, Nietzsche le tient pour une chute, et inversement. Selon Heidegger, la confrontation n'a même pas lieu d'être dans la mesure où on évolue sur deux terrains diamétralement opposés. Cependant qu'il clame à qui veut l'entendre que sa critique de Paul résulte d'une enquête psychologique sur le christianisme, Nietzsche évolue sur un terrain éthique – généalogie *de la morale*. Ce sont bien les prétendues *valeurs* pauliniennes, soi-disant typiques d'une morale du ressentiment, qu'il abhorre tant. Mais Paul se tient en vérité sur un terrain eschatologique. Il refuse d'ancrer son discours dans l'éthique, car elle suppose un temps long incompatible avec l'histoire du salut, qui n'est pas une histoire «maudite» (NW VI3, 250–251) mais au contraire *bénie*.

Au § 45, *Der Antichrist* dresse une liste de passages issus du NT introduite comme suit : «Voici quelques échantillons de ce que ces misérables se sont mis en

tête, de ce qu'ils ont mis dans la bouche de leur maître : ce ne sont que "confessions de belles âmes" –, entrecoupées de commentaires acrimonieux » (NW VI3, 219–221). Quelques versets pauliniens y côtoient des versets marciens (6, 11 ; 8, 34 ; 9, 1.42.47), mathéens (5, 46 ; 6, 15 ; 7, 1) et lucaniens (6, 33). En fait, tous proviennent de 1 Co (1, 20 *sq.* ; 3, 16 ; 6, 2). La péricope 1 Co 7, 29–32, point de départ de Heidegger, n'est pas citée. Elle se laisse pourtant devinée en filigrane de la critique. Nietzsche pense qu'en appelant les néo-chrétiens à vivre dans le monde comme s'ils n'en étaient pas ou comme s'ils n'y étaient déjà plus, Paul s'adonne à son activité favorite : « dévaloriser le "monde" » (NW VI3, 244–245). Cette activité serait la plus féroce expression du phénomène réactif qu'il nomme, presque toujours en français dans le texte, *ressentiment*. Or, le ressentiment serait lui-même le sentiment où culminerait une volonté d'anéantissement du monde par vengeance contre le caractère incompréhensible et par suite insupportable de la vie (NW VI2, 263–264, 429–430). Dès lors, il n'est pas étonnant que Nietzsche lie la question de ressentiment à celle de l'idéal ascétique, et que Heidegger place son attaque contre la critique nietzschéenne de l'Apôtre au moment même où il examine les versets soulevant le problème de la conception paulinienne de l'ascèse – autrement dit d'un « certain rapport » au monde.

Rappelons-nous la troisième dissertation de *Zur Genealogie der Moral*. L'Apôtre n'est pas cité, mais il peut à bon droit être considéré comme l'exemple-type du « prêtre ascétique » jouant « la vie *contre* la vie » parce que rongé par les « vers de la vengeance et du ressentiment » (NW VI2, 381–390). Nietzsche a-t-il bien compris l'ascétisme de Paul ? Peut-on seulement parler d'ascèse paulinienne ? À cette dernière question, Heidegger pense qu'on ne peut répondre positivement que si l'on admet que l'ascèse paulinienne n'est pas l'« ascèse païenne » (GA60, 244) comprise comme effort de dédaigner le somatique afin de faire place au pneumatique, mais plutôt une *mise à l'épreuve du temps*. En d'autres termes, les tendances ascétiques de Paul sont elles-mêmes à disséquer dans une perspective eschatologique et non éthique. Aussi semble-t-il pour le moins déplacé d'en faire le fruit d'une « dégénération » vitale (NW VI2, 384), ou encore le cruel instrument d'un « projet de dérèglement affectif » (NW VI2, 406–407) destiné à mettre en œuvre l'esprit de revanche du chrétien.

Par un paradoxe qui ne manque pas d'ironie, il suffit donc d'un peu de philologie pour déconstruire les fondements de la critique nietzschéenne. L'ascèse de Paul, s'il en est une, n'a aucun lien avec un quelconque ressentiment et, même en dehors de ce lien factice, ne saurait recevoir d'interprétation éthique pour les raisons avancées plus haut.

Heidegger lui-même a souligné la dimension temporelle de l'ascèse proto-chrétienne en soutenant qu'elle n'a de sens que relativement à « l'idée de Royaume de Dieu » telle qu'on la trouve chez Paul (*der Reich-Gottes-Gedanke, Paulus* ; GA58, 61) et non là où Nietzsche la repère (NW VI2, 407), c'est-à-dire chez Jean (18, 36). Il résulte de cette analyse que le ressentiment comme catégorie éthique n'est pas à même d'expliquer le comportement adopté par Paul et prôné par lui en 1 Co 7, 29–32. En refusant cette interprétation, Heidegger semble d'ailleurs se ranger derrière Scheler qui, dès 1912, soutient contre Nietzsche que la morale chrétienne

ne peut être expliquée en termes de ressentiment¹²⁹. Cependant, à l'inverse de Scheler qu'il critiquera assez durement au semestre suivant, notre philosophe maintient que, par delà le rejet de l'hypothèse du ressentiment, il est encore faux de penser que le christianisme primitif fut vécu comme une morale et se soit nourri d'une certaine hiérarchie axiologique. Paul ne s'intéresse pas tant à ce qui *vaut* (ἄξιος) – toute valeur étant forcément limitée dans le temps en vertu de la temporalité eschatologique – qu'à ce qui *est* effectivement en vertu de ce qui est advenu, advient et adviendra prochainement.

6. Comme si non : symptômes

[120] Le meilleur moyen d'écarter l'interprétation nietzschéenne du christianisme primitif en général et de Paul en particulier est de lui opposer une analyse scrupuleuse du ὡς μή. Le moment se faisait attendre, Heidegger y arrive enfin. Il apparaît alors que l'exégèse de 1 Co 7, 29a et 31b constituait le préalable nécessaire à celle de 1 Co 7 29b-31a. En effet, il fallait introduire correctement à la temporalité présidant au ὡς μή ainsi qu'à la relation spécifique au monde qu'elle implique afin d'être à même d'extraire une indication formelle des exemples pour le moins imagés du mariage, de la joie et de la peine, de l'achat et de la possession. Le premier point abordé est celui de la traduction depuis le grec néotestamentaire. Comment rendre l'expression ὡς μή en allemand ? « On est tenté de traduire le ὡς μή par “comme si” [*als ob*], mais cela ne convient pas » (GA60, 120). Les différentes versions de la Bible n'ont jamais vraiment buté sur la traduction de l'expression ὡς μή. Or, c'est certainement là une part de problème. Luther opte pour *als nicht*. Bousset hésite entre *als nicht* et *als ob*. La Vulgate se montre plutôt ingénieuse en proposant *tamquam non*, formule sans doute la plus proche de *l'als ob nicht* privilégié par Heidegger.

Ce dernier s'emploie tout d'abord à démontrer l'insuffisance de la simple traduction par *als ob*. Il est impensable d'oblitérer ainsi le μή. Et même, en amont de cela : ὡς peut très bien ne signifier que *als* et non *als ob*. Le philosophe enfonce le clou en ce qu'il précise : « “Comme si” exprime une connexion objective et suggère l'idée que le chrétien devrait mettre hors-circuit ces relations au monde ambiant » (GA60, 120). Cet argument n'est qu'une façon de séparer catégoriquement la formule paulinienne de ses équivalents dans la littérature profane. Férés de comparaisons, les tenants de la méthode historico-critique n'ont pas tardé à repérer une formule très proche de celle employée par Paul en 1 Co 7, 29b dans les *Dissertationes* d'Épictète. C'est le cas de J. Weiss¹³⁰. Celui-ci s'appuie d'abord sur le chapitre consacré à

¹²⁹ Cf. M. Scheler, « Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Beitrag zur Pathologie der Kultur », *Zeitschrift für Pathopsychologie*, 1, 1912, pp. 268–368 ; repris et augmenté comme « Das Ressentiment im Aufbau der Moralen » dans *Umsturz der Werte* [1915], Leipzig, N-G Verlag, 1919.

¹³⁰ J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 198.

l'appel à ne pas s'attacher à ou ne pas s'engager dans les choses qui ne dépendent pas de nous (μη δεῖν προσπιάσχειν τοῖς οὐκ ἐφ' ἡμῖν) : « si ton amitié pour tes amis, à la façon dont tu entends cette amitié, doit te rendre esclave et misérable, il ne t'est pas bon d'aimer tes amis. Et qui t'empêche de les aimer, comme on aime des gens qui doivent mourir, qui doivent s'éloigner ? Socrate n'aimait-il pas ses enfants ? Si, mais il les aimait en homme libre, en homme qui se souvient que ce sont les dieux qu'il doit aimer avant tout » (*Diss.* III, 24, 59). Les choses se précisent quand Épictète en vient à évoquer la liberté d'indifférence : « Afin que tu ne dises pas que je te montre comme exemple un homme dégagé de tout lien social, prends-moi Socrate, et vois-le ayant une femme et des enfants, mais *comme des choses qui n'étaient pas à lui* ; ayant une patrie, mais dans la mesure où il le fallait ; ayant des amis, des parents, mais plaçant au-dessus d'eux tous la loi et l'obéissance à la loi » (*Diss.* IV, 1, 159). Où Épictète utilise simplement « ὥς » – *als ob* – et non ὥς μή.

Qu'est-ce que nous enseigne ce rapprochement ? Rien de déterminant, sinon que la situation de Paul et celle d'Épictète ont si peu en commun. L'indifférence prônée par Épictète exclut par principe toute empathie (*Diss.* II, 17, 26 ; II, 21, 6 ; III, 24, 43 ; IV, 1, 4) et son dessein est d'atteindre une ἀταραξία ne comportant plus aucune trace de tourment (*Diss.* III 24, 1. 22.23.59.63). Il en va différemment chez Paul, où le ὥς μή, motif d'union de la communauté, ne vise qu'à se débarrasser des *mauvais* affects et se présente en outre comme une structure augmentant la détresse proprement chrétienne. Si donc l'Apôtre semble dire la même chose qu'Épictète en renvoyant la peine et la joie à l'indifférence du ὥς μή, il connaît une *autre* peine et une *autre* joie que celles reconnues par le stoïcisme ; en l'occurrence celles formant les deux pôles d'une gamme de *bons* affects, constitutifs de la vie religieuse comme telle.

Attention, donc, à ne pas se tromper de cible. Paul ne vise pas tout, pas plus qu'il n'entend mettre le tout dans le néant – par ressentiment. Son admonestation vise principalement ce qui n'est pas passé ou ne passera jamais dans le πνεῦμα, ce qui n'est pas concerné ou ne s'est pas senti concerné par l'appel. En définitive, la comparaison avec Épictète a bien quelque intérêt : elle illustre dans quelle mesure le ὥς-*als ob* isolé ne mène guère plus loin qu'à une liaison objective dans lequel l'unique voie de salut serait l'*epochè* de type stoïcien et l'ascèse lui correspondant (GA60, 120).

Un dérapage similaire guette quiconque voudrait à tout prix rapprocher le ὥς μή paulinien de ses occurrences dans la littérature religieuse juive-tardive et judéo-chrétienne. On en a l'exemple dans le parallèle régulièrement établi avec un passage ressemblant en 4 Esd : « *Qui vendit, quasi qui fugiet, et qui emit, quasi qui perditurus ; qui mercatur, quasi qui fructum non capiat et qui aedificat, quasi non habitaturus ; qui seminat, quasi qui non metet ; et qui vineam putat, quasi non vindemiaturus ; qui nubunt, sic quasi filios non facturi ; et qui non nubunt, sic quasi vidui* » (16, 42–46). Outre qu'on ne sait pas si le texte concerné est antérieur ou postérieur à Paul, G. Agamben a bien montré que le ὥς μή de l'Apôtre et le *quasi non* de 4 Esd diffèrent profondément :

«Esdras oppose des termes différents, alors que Paul fait jouer la négation sur le même terme ; de plus [...] Esdras distingue des temps différents (présent et futur) que Paul confond en un unique présent. Chez Paul l'annulation messianique effectuée par le $\omega\varsigma \mu\acute{\eta}$ est parfaitement inhérente à l'appel et ne survient pas après celui-ci, dans un second moment (comme chez Esdras)»¹³¹.

En clair, la temporalité de 4 Esd 16, 42–46 *n'est pas* celle de 1 Co 7, 29–32. Certes, l'Apocalypse d'Esdras – on pourrait aussi bien évoquer le cas de l'Apocalypse syriaque de Baruch (44, 8–10), cependant plus éloignée du texte paulinien sur ce point – s'inscrit dans une temporalité messianique dont on trouve un écho indéniable chez Paul. Le qualificatif «messianique» ne dit pourtant pas, ici, la temporalité propre du $\omega\varsigma \mu\acute{\eta}$ paulinien. L'Apocalypse d'Esdras enjoint à se préparer au combat (16, 40). Chez Paul, ce combat a déjà commencé, quand bien même la parousie se fait encore attendre. La contraction du temps évoquée en 1 Co 7, 29a n'a pas son pendant en 4 Esd 16. Pour l'Apôtre, ce n'est pas seulement que le présent et le futur se chevauchent dans un moment particulier, mais encore que ce moment lui-même est comprimé.

La parole paulinienne recèle assurément plus d'urgence que celle d'Esdras. Ou, pour être plus juste, l'urgence n'a pas ici et là des implications identiques. J. Weiss explique tout l'intérêt d'un parallèle entre le *perstransire* de 4 Esd 4, 26 et 1 Co 7, 31b¹³². Il ne voit cependant pas que 4 Esd annonce la fin de l'éon là où Paul indique que cette fin est déjà en train de s'accomplir. Si donc, littéralement, le *quasi non* de 4 Esd veut effectivement dire *als ob nicht*, il exige une immobilité dans l'attente allant à l'encontre de ce qui est prôné par Paul. Pour ce dernier, le $\omega\varsigma \mu\acute{\eta}$ réfère à une activité dans la passivité plutôt qu'à une passivité dans l'activité. Cette comparaison avec 4 Esd permet ainsi de pointer le risque encouru à plaquer sur 1 Co 7, 29–32 une temporalité indéterminée. Cela revient en même temps à prévenir tout eschatologisme exagéré ou mal placé, par exemple celui de R. Kabisch lorsqu'il affirme que Paul serait allé jusqu'à dénier toute consistance ontologique aux liens à l'*Umwelt*, ce qui justifiait de les ignorer purement et simplement¹³³.

Sur le versant positif maintenant, relevons que le $\omega\varsigma \mu\acute{\eta}$ paulinien se présente comme une structure reliant et éclairant originalement les deux énoncés eschatologiques qui encadrent son apparition dans le texte, soit la contraction du temps selon 1 Co 7, 29a et le passage de la figure du monde selon 1 Co 7, 31b. Il dit en effet l'idée que le temps restant tend les relations et que cette tension, loin d'annuler tout rapport au monde, déconstruit les connexions existantes avant de les reconstruire immédiatement. Comment ? À travers un réseau de significances parallèles entièrement neuves suivant lesquelles le monde ambiant ne peut plus être un obstacle à l'accomplissement de la volonté divine et donc à l'auto-accomplissement final du chrétien dans ce même monde. Paul ne promet donc pas une indifférence au monde mais une indifférence aux significances qui ont été les siennes jusque là. Le monde reste ainsi, pour un temps encore – le temps restant avant la parousie –, le lieu

¹³¹ G. Agamben, *Le temps qui reste* [2000], pp. 48–49.

¹³² J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 201.

¹³³ R. Kabisch, *Die Eschatologie der Paulus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1893, p. 142.

d'effectuation du plan du salut dont le chrétien fait partie intégrante et auquel il est appelé à participer en se rapportant toutefois à l'*Umwelt* non plus κατά σάρκα mais ἐν πνεύματι.

Cela étant dit, Heidegger peut revenir vers la formule paulinienne et justifier sa traduction par *als ob nicht* en décomposant puis en recomposant l'originale grecque. Première analyse : « ὥς signifie positivement un sens nouveau qui vient se surajouter » (GA60, 120). Commençons par donner de nouveau la parole à G. Agamben sur ce point :

« On sait bien que la particule ὥς joue un rôle important dans les synoptiques, en tant que particule qui introduit des comparaisons messianiques (par exemple Mt 18, 3 : « En vérité, je vous le déclare, si vous ne changez et ne devenez *comme* <ὥς> les enfants, non, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux » [...] Les grammairiens médiévaux interprétaient le comparatif non pas comme l'expression d'une identité ou d'une ressemblance, mais – dans le cadre de la théorie des grandeurs intensives – comme la tension (intensive ou rémissive) d'un concept vers un autre. Ainsi, dans l'exemple précédent, le concept *homme* est mis en tension avec le concept *enfants*, sans pour autant que les deux termes s'identifient »¹³⁴.

L'analogie avec la grammaire médiévale et la théorie des grandeurs, dont on connaît les prolongements scientifiques, est plutôt périlleuse. Elle a toutefois la vertu d'illustrer la chose suivante : en Mt 18, 3 comme en 1 Co 7, 29–31, les termes situés de part et d'autre du ὥς ne sont pas comparés du point de vue de leur quantité – *extensivité* – mais bien de leur qualité – *intensivité*. Avoir une femme *ou* être comme si l'on n'en avait pas : la différence n'est pas de l'ordre d'un +/– 1 mais relève du mode de l'avoir et du mode de l'être – mieux : de la manière de s'avoir dans l'être. Si donc le ὥς rajoute un sens, c'est qu'il ouvre sur une nouvelle façon de se vivre et de se comprendre soi-même dans et par rapport au monde.

Ce nouveau sens n'est pourtant rempli et opératoire qu'après l'adjonction du μή dont il bénéficie. Selon Heidegger, le « μή concerne la cohésion d'accomplissement de la vie chrétienne » (GA60, 120). Le μή dit *comment s'approprier* le sens nouveau offert par le ὥς. Cette particule en fait le *Wie* d'un *Wie* – *Wie* étant une traduction possible de ὥς (Heinrici).

Remarquons la proximité avec l'analyse du οὐκ développée plus haut. C'est en lui indiquant l'*orientation* ou la *direction* qui (ne) doit (pas) être la sienne que le μή parachève le sens d'accomplissement. L'appropriation s'annonce donc simultanément comme désappropriation des relations mondaines et réappropriation des relations à Dieu. C'est, pour ainsi dire, la négation authentique d'une négation inauthentique. L'*écart* – tout à la fois *temporel* et *habituel* – par rapport à l'*Umwelt* devient la façon même de se l'approprier, et la liberté intérieure ainsi conquise permet l'attendre et le servir devant Dieu les plus efficaces et les plus vrais.

Comme annoncé, la décomposition analytique du ὥς μή prélude à sa recomposition. Étant donné que le ὥς apporte un *sens* nouveau et le μή un mode d'*accomplissement* particulier, le ὥς μή révèle effectivement un *sens*

¹³⁴ G. Agamben, *Le temps qui reste* [2000], p. 47.

d'accomplissement spécifique de la vie chrétienne. G. Agamben définit ce dernier de la manière que voici :

«Le *ὡς μή* paulinien apparaît alors comme un tenseur de type spécial, c'est-à-dire qui ne tend pas le champ sémantique d'un concept vers celui d'un autre, mais le met en tension avec lui-même sous la forme du *comme non* : ceux qui pleurent comme non pleurants. La tension messianique ne va donc pas vers un ailleurs ; elle ne s'épuise pas non plus dans l'indifférence vis-à-vis de quelque chose et de son contraire. L'apôtre ne dit pas "ceux qui pleurent comme ceux qui rient", ni "ceux qui pleurent *comme* (c'est-à-dire =) ceux qui ne pleurent pas", mais "ceux qui pleurent comme non pleurants"¹³⁵.

En plus d'être fidèle au temps employé par Paul, le participe présent marque particulièrement bien la dimension d'effectuation qui anime les versets concernés tout en signalant la temporalité originelle qui est la leur : «en tendant toute chose vers elle-même sous la forme du *comme non*, le messianique ne fait pas simplement qu'effacer la figure du monde ; au contraire, il la fait passer, il en prépare la fin»¹³⁶. En même temps que la *σχήμα τοῦ κόσμου* passe, celle du Royaume la remplace. Il y a quelque chose de l'ordre d'un *empiètement* d'un accomplissement – authentique – sur un autre – inauthentique. C'est ainsi que Heidegger décrit comment les relations relevant du monde ambiant font l'objet d'un «retardement» (*Retardierung*), tandis que celles relevant du monde propre, en vertu du processus précité de tension vers soi-même, connaissent une *accélération* (GA60, 120). L'essentiel se joue dans la dialectique entre le «déjà» et le «pas encore» dynamisée par le *ὡς μή* (GA60, 120). Le retardement des relations relevant du monde ambiant crée paradoxalement un accroissement de la tension en reconduisant toute relation à l'origine de la cohésion chrétienne de la vie : *le choc de l'appel*. Se dessine alors une image de la vie chrétienne «non pas rectiligne mais brisée» en tant que «toutes les relations relevant du monde ambiant doivent traverser la connexion d'accomplissement de l'être-devenu, de telle manière que celle-ci soit ensuite co-présente, sans toutefois que les relations elles-mêmes et ce vers quoi elles sont tournées ne soient mis en danger d'une quelconque façon» (GA60, 120).

D'après cette description, le choc de l'appel n'est pas de l'ordre d'un événement sans conséquence, qui pourrait facilement tomber dans l'oubli. Aussi, lorsque Paul prend la décision de rédiger une seconde Épître à une même communauté, il ne le fait point en pensant que la première serait restée sans écho, mais dans l'intention d'en expliciter le sens et de renforcer l'efficacité qui transite par sa forme même, soit le mode d'expression qu'est *l'interpellation*. En clair, il n'y a pas seulement choc, mais *onde de choc*. La totalité de ce qui était, est et sera se voit pris dans le grand tourbillon de l'être-devenu. La vie ne s'est pourtant pas arrêtée à strictement parler. L'existence touchée par la Révélation n'est pas à l'image d'un cœur qui aurait cessé de battre avant de repartir. Le sang n'a jamais cessé de circuler. Disons plutôt qu'il s'est réchauffé soudainement, en sorte que le cœur s'est mis à battre d'un rythme plus élevé que jamais. La sentence de l'appel n'est donc en rien une

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 47–48.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 48. L'accommodation de cette explication à celle de Heidegger mériterait certainement qu'on remplace le terme «messianique» par celui d'«eschatologique».

condamnation à la réclusion. L'être atteint demeure ce qu'il a toujours été : un être-au-monde. Le monde ambiant lui-même ne subit aucune modification substantielle qui le rendrait méconnaissable ou infréquentable. En résumé, jamais la possibilité de se rapporter au monde en tant qu'*Umwelt* n'a été menacée. Cette possibilité – *Wer es fassen kann, der fasse es* (GA60, 120) – a été maintenue et intégrée dans un processus cathartique. Il s'est agi de dé-constituer les relations défectueuses avant de les reconstituer sur la base de fondements sains, c'est-à-dire conformes à l'accomplissement d'une vie certes *dans* le monde, mais avant tout *en* Dieu et *devant* lui. La dimension verticale de la relation du soi à Dieu imprime ainsi un sens nouveau – préoccupant, inquiétant – à la dimension horizontale de la relation du soi au monde.

Cela étant, la garantie donnée quant à une certaine continuité de la possibilité d'une relation au monde ambiant ne doit pas minorer l'ampleur des changements engendrés par l'être-devenu. L'image d'une vie *brisée* – au sens d'une ligne brisée, non-continue, non-régulière – prend ici tout son sens (GA60, 120). Une vie brisée n'est pas une vie condamnée mais une vie *blessée*, envahie d'une angoisse lui refusant tout repos et toute sécurité. Il en résulte que l'adjectif *gebrochen* ne fait pas signe vers une rupture totale mais vers une série de fêlures ou de déchirements qui représentent autant d'épreuves de la vie chrétienne.

Notons qu'employer la division entre ligne droite et ligne brisée revient en outre à penser l'historicité propre de ces épreuves. Car ce qu'on vient de dire de la vie s'applique pareillement à l'histoire de la vie ou, plus exactement, à la vie comme lieu d'intersection de l'histoire et de l'histoire du salut. Or, la sacro-historicité de la vie chrétienne est profondément christocentrique. Cullmann y insiste :

« Quand les premiers chrétiens considèrent l'histoire, ils concentrent leur attention sur un nombre précis d'événements *d'une nature tout à fait particulière* [...]; seuls ces événements précis constituent les données qu'ils veulent *au premier chef* mettre en relation avec l'événement central, qui eut lieu en Palestine autour de l'an 1 [...] Il s'agit donc d'une histoire "biblique" qui se présente elle aussi, il est vrai, comme un tout organique et non comme un ensemble d'histoires. C'est d'abord et seulement de l'histoire ainsi délimitée que Jésus-Christ constitue le centre et le sens »¹³⁷.

À la différence du théologien, le philosophe se refuse à penser l'histoire du salut comme une *ligne* spécifique qui en rejoindrait une autre, à savoir l'histoire universelle. Cette différence vient de ce que Cullmann tente d'articuler l'étude du vécu proto-chrétien de l'histoire – du temps – à celle du rôle joué et à jouer par l'Église. Heidegger, lui, se polarise sur le christianisme primitif. Mais plus encore : il juge que toute justification ecclésiastique ne peut que diluer l'Eschatologique originel en le mêlant à une histoire qui n'est pas la sienne et, par là, distendre l'existence chrétienne. La métaphore de la ligne est-elle à rejeter entièrement pour autant ? Pas forcément, et ce pour deux raisons au moins.

1) Une ligne s'inscrit toujours dans un espace qu'elle traverse et qu'elle contribue éventuellement à ordonner. Ainsi en est-il de la vie chrétienne qui ne se développe pas hors-monde mais dans le monde, qu'elle réorganise de fond en comble.

¹³⁷ O. Cullmann, *Christ et le temps* [1947], p. 13.

Or, nous l'avons dit, le propre de cette refonte n'est pas de rompre tout lien existant mais de remplacer des connexions défectueuses par des connexions neuves. Il est pourtant vrai que la vie chrétienne prête à confusion. Sa singularité n'est-elle pas pour la mettre à part de tout le reste, en particulier du monde ? Est-ce sans raison que certains la font rimer avec la notion péjorative de confinement ? Heidegger s'inquiète de ce que « l'être-isolé ou séparé [*Abgesondertsein*] de la vie chrétienne sonne négatif » (GA60, 120). Ce préjugé doit être dépassé, car le trait caractéristique du présent des proto-chrétiens est justement que le monde est pleinement intégré dans l'histoire du salut. Il est déjà entraîné par elle, et ce même s'il commence à peine à changer. En effet, l'examen du $\omega\varsigma\ \mu\acute{\eta}$ montre que si toute chose passe avec la figure de ce monde, toute chose est encore là, maintenant, « car il est dans la nature de l'époque présente que toute chose existe encore, et que, dans ce cadre, le croyant vive en ayant conscience d'être sur le chemin qui va de la résurrection à la parousie du Christ »¹³⁸. En somme, la spécificité de la vie chrétienne n'en fait pas un écheveau de phénomènes incompréhensibles. Comprenons plutôt que cette vie est portée par une négativité originaire qui lui confère du relief vis-à-vis de la vie moyenne qui, pour sa part, se développe exclusivement dans le monde et sans jamais le questionner. Aussi peut-on interpréter l'« être-isolé » comme le fait d'entrer dans un certain état de sacralité à l'intérieur du monde et de l'histoire universelle en se rattachant à la ligne épurée de l'histoire du salut. Il convient de ne jamais s'écarter de cette ligne dans la mesure où, « comprise authentiquement, la cohésion du vécu ne peut être conçue qu'à partir de l'origine de la cohésion proto-chrétienne de la vie » (GA60, 120). Il en va de l'articulation de la vie dans le temps et comme temps : « Si le temps est conçu comme une ligne dont chaque partie possède sa signification propre dans l'économie divine, il est, d'une part, impossible de renoncer purement et simplement au monde dans l'époque présente ; mais, d'autre part, l'option pour le monde se trouve limitée par le point d'aboutissement de la ligne, où le croyant sait que la figure du monde passera » totalement¹³⁹. En résumé, ce que Heidegger nomme « être-isolé » traduit positivement l'acquisition d'un nouveau *sentiment de la vie* correspondant à un point précis de la ligne se situant entre le *déjà* et le *pas encore*, c'est-à-dire dans le *présent* même.

2) La métaphore de la ligne montre également que si la vie chrétienne, « lovée » dans une temporalité scandée par une succession d'événements éprouvants, est tout sauf un long fleuve tranquille, un *fonds spirituel*, intouchable et irrévocable, demeure malgré tout, qui fournit la trame de cette vie et de son déploiement. Heidegger souligne ainsi qu'« il y a également dans la vie chrétienne une connexion de vie intacte [*ungebrochen*] au niveau de la spiritualité [*Geistigkeit*] » (GA60, 120). La mention de ce dernier terme indique qu'on se rapproche de la notion de $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$. Qu'est-ce donc qui, au sein de la vie chrétienne, peut demeurer absolument intouché et continuer d'administrer la force d'attendre et de servir envers et contre tout, sinon le $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$, le souffle de Dieu traversant le croyant et le soutenant à chaque instant ? Les passages du *corpus paulinum* témoignant du *fonds spirituel* dont parle Heidegger

¹³⁸ *Ibid.*, p. 152.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 153 (ceci n'efface pas la critique précitée).

ne manquent pas¹⁴⁰. Ep 4, 30 est parmi les plus emblématiques d'entre eux : « N'attristez pas le Saint Esprit, dont Dieu vous a marqués comme d'un sceau pour le jour de la délivrance ». Ce propos illustre bien l'idée d'une connexion instituée et préservée (quoiqu'à cultiver par soi-même et avec autrui), qui tient, maintient ou soutient la vie jusqu'à la parousie. Dans la foulée, notre penseur précise que cette inviolable cohésion de vie « n'a strictement *rien* à voir avec l'harmonie d'une vie » (GA60, 120). Le fonds spirituel est en soi préservé de tout, mais il ne ressortit pourtant en rien à un gage de sécurité pour le croyant. Paul le dit clairement en Ga 4, 29 : être dans l'Esprit n'empêche en rien d'être persécuté dans la chair. Voyez le Christ. L'*Harmonie* de la vie est un concept grec et qui plus est éthique. En cela même, il est incompatible avec la conception chrétienne de l'existence, résolument eschatologique. Le croyant n'est jamais à l'abri de la « détresse et de l'affliction » qui s'accroissent sans cesse au fur et à mesure que l'histoire du salut crée des « brèches » au « plus profond » de l'histoire de sa vie propre (GA60, 120). C'est aussi là que réside la caractéristique incomparable de la vie chrétienne. Face à la surenchère que représentent la multiplication et l'intensification des tribulations, le croyant garde la possibilité de puiser dans le fonds spirituel que l'Esprit Saint a mis à sa disposition : « L'Esprit vient aussi en aide à notre faiblesse » (Rm 8, 26).

Pour résumer, les grands développements consacrés à 1 Co 7, 29–32 montrent que, si « le passage en question peut sembler aisé à interpréter en apparence », il apparaît très vite que la « tâche devient toujours plus compliquée dès lors qu'on se place dans la perspective d'un comprendre authentique » (GA60, 120). Ce jugement se présente pour une part comme une critique de la plupart des approches exégétiques qui, étrangement, n'ont jamais considéré 1 Co 7, 29–32 comme une péripécie méritant un long traitement. Les commentaires les plus célèbres, ceux de Meyer, Heinrici, J. Weiss ou Bousset, lui consacrent rarement plus d'une ou deux pages. De même, on ne compte presque aucune étude spéciale consacrée à ces versets¹⁴¹. L'approche *religionsgeschichtlich* de l'exégèse dominante l'a naturellement conduite à des comparaisons philologiques qui l'ont elles-mêmes orientée vers une compréhension de 1 Co 7, 29–32 dans l'horizon de l'éthique. La question est trop vite devenue celle du type de *Sittlichkeit* instituée par Paul, sans jamais qu'on soupçonne que celle-ci était de loin précédée par une relation au monde dont les motifs sont intrinsèquement eschatologiques.

C'est dans le souci de se démarquer d'une telle interprétation que Heidegger clôt ce § 31 en suggérant un lien inédit entre 1 Co 7, 29–32 et 1 Co 4, 11–13 : « À cette heure encore, nous avons faim, nous avons soif, nous sommes nus, maltraités,

¹⁴⁰ Cf. Rm 8, 4.5.9 ; 8, 10 ; 1 Co 7, 40 ; 12, 13 ; 1 Th 5, 19, etc.

¹⁴¹ Voir les remarques assez superficielles dans A. Juncker, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Halle a. d. S., Niemeyer, 1904, 1919 ; W. Lütgert, *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei*, Gütersloh, Bertelsmann, 1908 ; H. Jordan, *Das Frauenideal des Neuen Testaments und der ältesten Christenheit*, Leipzig, Deichert, 1909 ; A. F. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, Töpelmann, 1911 ; R. Bultmann, « Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 13, 1912, pp. 97–111 et pp. 177–191.

vagabonds, et nous peinons en travaillant de nos mains. On nous insulte, nous bénissons ; on nous persécute, nous endurons ; on nous calomnie, nous consolons. Nous sommes jusqu'à présent, pour ainsi dire, les ordures du monde, le déchet de l'univers » (GA60, 121). La mention de ces versets n'est accompagnée que d'une brève remarque : « Sous l'aspect du monde ambiant, la vie chrétienne doit recevoir un caractère d'évidence » (GA60, 121). 1 Co 4, 11–13 dissipe nombre d'interrogations soulevées par 1 Co 7, 29–32 quant à la façon de s'inscrire ou de ne pas s'inscrire dans le monde en tant que chrétien. Ces versets donnent justement de dépasser l'alternative stérile : opter pour le monde *ou* renoncer à lui. Les indications temporelles encadrant le passage sont cruciales : « ἄχρι τῆς ἄρτι ὥρας » (jusqu'à la présente heure) et « ἕως ἄρτι » (jusqu'à présent). Ce sont elles qui donnent le ton. Pour les croyants, la situation n'est *manifestement* pas différente maintenant de ce qu'elle était à l'heure où ils sont devenus chrétiens. Ils ont souffert de la non-reconnaissance de l'Évangile par et dans le monde et continuent d'en souffrir. Ce constat n'appelle néanmoins aucun retrait du monde, car celui-ci est pour l'instant le seul et unique lieu où ils peuvent faire la démonstration de *comment ils vivent en chrétiens*. J. Weiss est donc mal inspiré de voir en 1 Co 4, 11–12a des traces d'ironie et d'amertume de la part de Paul¹⁴². Pour l'Apôtre, tout ceci est normal. Comment imaginer que les chrétiens vivent les dernières heures dans la facilité ? Le rapprochement possible avec Mt 5, 44–45a et Lc 6, 27–28 laisse à penser que Paul adopte une attitude christique. Il ne cherche pas les ennuis ou l'« humiliation volontaire »¹⁴³ mais prend ce qui est donné. Pourquoi se révolterait-il extérieurement contre l'ordre d'un monde qui est déjà en train de passer ? Pas d'héroïsme mal placé, donc, mais une rébellion intérieure se traduisant par une volonté de se conformer à l'être-chrétien dans un monde qui en renie le caractère salvateur. L'essentiel devient ainsi de vivre ce qui est donné *avec la foi*. En bref, pour l'Apôtre, *la situation va de soi*, au sens figuré comme au sens propre de l'expression.

§ 32. L'ASSIMILATION DE LA FACTICITÉ CHRÉTIENNE À LA GRÂCE ET SON OPÉRATIVITÉ

1. *Comme si non : séquelles*

^[121] En écho à la fin du § 31, Heidegger introduit cette proposition en apparence étonnante : « L'expérience chrétienne de la vie n'est pas modifiée par l'être-devenu lui-même » (GA60, 121). Comment ne le serait-elle pas ? Comprendons que l'être-devenu, parce qu'il traduit un état consécutif à une métamorphose préalable, n'a pas de pouvoir transformateur à strictement parler. L'être-devenu épouse l'être actuel (GA60, 94). À cet égard, il est une structure exprimant l'expérience chrétienne de la

¹⁴² J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 112.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 113.

vie, et non ce qui pourrait en altérer la nature. Dire « je suis devenu chrétien » ne fait pas de moi, à l'instant T où je prononce cette phrase, un chrétien différent de celui que j'étais lorsque j'ai entendu et accepté l'appel. Heidegger eût pu préciser : l'expérience chrétienne *du monde* n'est pas modifiée par l'être-devenu.

Tel est en vérité le sens de la proposition initiale. Relisons 1 Co 4, 11 : « À cette heure encore nous souffrons de la faim, de la soif, de la nudité ; on nous maltraite et nous menons une vie errante » (GA60, 121). Qu'est-ce que cela signifie, sinon que du moment où ils sont devenus chrétiens jusqu'à l'instant où Paul s'exprime en leur nom, les croyants n'ont cessé de souffrir et s'apprêtent à souffrir encore dans le temps qui les sépare de la parousie¹⁴⁴. Mais si rien n'a changé à l'extérieur, tout s'est donc retourné à l'intérieur.

Heidegger reformule alors, tout en la précisant, l'idée centrale du paragraphe précédent : « Le sens relationnel de l'expérience chrétienne de la vie est différent du sens relationnel propre au monde ambiant » (GA60, 121). Puis il ajoute sans attendre : « Si, dans l'expérience chrétienne de la vie, le sens relationnel propre au monde ambiant était autonome, certains passages chez Paul seraient incompréhensibles » (GA60, 121). 1 Co 4, 12b en est un bon exemple : « On nous insulte, nous bénissons ; on nous persécute, nous endurons ». Quel individu peut ne pas réagir lorsqu'il est insulté et ne pas se défendre lorsqu'il est attaqué ? Si les chrétiens peuvent bénir alors même qu'ils sont insultés et endurer tandis qu'ils sont persécutés, c'est que le sens selon lequel ils se rapportent au monde n'est plus celui que le monde propose naturellement, ou celui qui s'établit naturellement entre le soi et le monde, mais le sens issu de leur être devant Dieu. Le second n'annule en rien le premier cependant qu'il le neutralise, le rend inopérant. Il n'en demeure pas moins que ces deux sens relationnels subsistent et que même le croyant le plus fervent n'est pas à l'abri de redonner la priorité au premier sur le second. C'est pour minimiser cette possibilité que Paul écrit. Et il sait comment s'y prendre. En effet, l'Apôtre ne se contente pas de décrire la situation dans ses moindres détails. Il donne des clés herméneutiques à ses interlocuteurs, afin qu'ils privilégient celui des deux sens précités conforme au kérygme. Nous avons déjà noté que les exhortations pauliniennes ne se contentent pas de jouer sur les sentiments des croyants mais s'efforcent de stimuler leur intelligence de la situation. 1 Co 4, 11–13 en est l'illustration parfaite.

Le propos peut sembler ironique, et sans doute peut-on dire qu'il l'est formellement, c'est-à-dire stylistiquement. Toutefois, cette ironie masque un enseignement de premier ordre : il y a dans la relation authentique de soi à soi devant Dieu un moyen de redéfinir une relation authentique du soi au monde. Se vivre authentiquement *coram Deo* confère un autre sens au vivre *in mundo*. Si donc le chrétien continue de se rapporter au monde comme il l'a toujours fait – qui a faim cherche à manger, qui a soif cherche à boire, qui est nu cherche à se vêtir, etc. –, il a désormais la capacité de transfigurer ce rapport, c'est-à-dire de le déposséder de son sens naturel pour lui attribuer un sens religieux.

Ces explications ne tardent pas à s'éclaircir lorsque Heidegger déclare que le « renversement en faveur de l'expérience chrétienne de la vie concerne

¹⁴⁴ Heidegger est ici sur la même ligne que J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 111.

l'*accomplissement*» (GA60, 121). Nous retrouvons ici la problématique de l'entrelacs du *Bezug* et du *Vollzug* et, par conséquent, du *Bezugssinn* et du *Vollzugssinn*. S'accomplir est nécessairement une certaine façon de se relier à soi et se relier à soi est forcément une certaine façon de s'accomplir. Il n'en demeure pas moins que le *Vollzug* est l'élément prédominant de la situation. Il est l'instigateur du renversement dans la mesure où lui seul peut prédiquer une *Existenz* concrète, tandis qu'une relation n'a de réalité que *pour* une existence (GA58, 261). Cela se vérifie sans peine au sein de la vie religieuse : le soi doit s'accomplir concrètement devant Dieu pour retisser un lien au monde conforme au sens de cet accomplissement. Mais à quel prix ? Heidegger préconise en effet de considérer comment, dans la configuration décrite et réfléchie par Paul, l'expérience de la vie facticielle est « compliquée » ou « aggravée » au sens précis où la vie chrétienne « s'accomplit ἐν θλίψεσιν » (GA60, 121). Si le philosophe ne donne aucune référence textuelle, il n'est pas compliqué de retrouver ses sources. Les termes exacts se présentent dans l'hymne qui s'amorce en 2 Co 6, 3-4 : « Nous ne voulons d'aucune façon scandaliser personne, pour que notre ministère soit sans reproche. Au contraire, nous nous recommandons nous-mêmes en tout comme ministres de Dieu : par une grande persévérance, dans les détresses, dans les contraintes, dans les angoisses ». Il est clair que l'accentuation de cet ἐν θλίψεσιν vise à faire ressortir les conditions spécifiques d'accomplissement de la vie chrétienne, qui la distinguent nettement de la vie en général. Paul précise ne vouloir scandaliser personne. Il ne recherche pas une rupture superficielle avec le monde, mais l'inscription de l'accomplissement éprouvant de la vie chrétienne en celui-ci, qui lui procure quelque chose comme une valeur ajoutée. L'aggravation de la vie, des conditions d'accomplissement de la vie, est signe d'authenticité. Le soulagement eût été le signe que le sens relationnel de la vie chrétienne n'était pas issu de l'accomplissement et du sens d'accomplissement du soi devant Dieu.

Se trouve ainsi justifiée la nécessité de « rattacher les phénomènes d'accomplissement au sens de la facticité » (GA60, 121). C'est à nouveau l'argument selon lequel il serait absurde de souffrir et de soutenir qu'on s'accomplit en souffrant, si ce phénomène, omniprésent dans le discours paulinien, ne se greffait pas sur une facticité spéciale dont le sens est d'entrer intérieurement en résistance dans le monde contre le monde pour se préparer du mieux possible à l'apogée du Royaume. Formaliser cet argument revient à suggérer que Paul élève l'« accomplissement au rang de thème » (GA60, 121). Qu'est-ce à dire ? Qu'accomplir et s'accomplir dans la foi ne sont plus des actions circonstancielles mais relèvent désormais d'un *impératif existentiel* que rien ne saurait remettre en cause. Il ne se trouve plus une excuse à faire valoir étant donné que cela même qui semblait faire obstacle à cet accomplissement – la souffrance, la difficulté – en devient le facilitateur.

Les procédés au moyen desquels Paul fait de l'accomplissement un thème de sa proclamation sont multiples. Puisqu'il vient d'en être question, Heidegger reparle ici du « ὡς μή », en redisant que l'emploi du « μή » est délibéré et en précisant cette fois que c'est à dessein que Paul le préfère au « οὐ » (GA60, 121). Le grec en général et le grec néotestamentaire en particulier possèdent deux termes pour indiquer un

« non » : μή et οὐ. D'après les exégètes, l'emploi de l'une ou l'autre particule dépend du contexte syntactique, soit des *relations* entre les termes d'une situation qu'on souhaite privilégier.

Une étude stylométrique montre que le *corpus paulinum* est proportionnellement la partie du NT où l'usage de la négation est le plus répandu¹⁴⁵. Toutefois, une telle étude ne dit encore rien de crucial en ceci qu'elle révèle également que οὐ est employé bien plus souvent que μή (487 contre 352), alors même que, si l'on en croit Heidegger, μή porte un caractère d'accomplissement davantage prononcé que οὐ (GA60, 121). La question reste donc entière : pourquoi μή plutôt que οὐ ? Il n'est pas impossible que nous trouvions un début de réponse dans la grammaire néotestamentaire. S'appuyant sur les travaux pionniers de Gottfried Hermann¹⁴⁶, la référence en la matière qu'est Georg Benedikt Winer fait remarquer qu'en règle générale, οὐ indique une négation du concret et de l'actuel, tandis que μή indique une négation du notionnel et de l'idéal¹⁴⁷. C'est, dans la perspective heideggérienne, un argument de poids en faveur de la seconde particule. La négation du notionnel et de l'idéal serait une façon d'affirmer le concret et l'actuel.

Retenons que μή est presque toujours utilisé afin de nier ce qui est de l'ordre d'une « représentation », donc ce qui n'est pas vraiment ou du moins ce qui ne fait que dériver de quelque chose de premier dont l'existence est hors de doute¹⁴⁸. Et Winer de préciser que, dans le *corpus paulinum* plus nettement qu'ailleurs, μή est la particule marquant une « négation authentique » car elle nie *conditionnellement* et *subjectivement*, tandis que la particule οὐ nie pour sa part *absolument* et *objectivement*¹⁴⁹. Malgré le fait qu'elle appuie sur l'analyse philosophique, l'analyse philologique se révèle insuffisante. Preuve en est : la cinquantaine de pages que Winer consacre à la question de la négation dans le NT ne cite pas une seule fois le μή qui intéresse vraiment Heidegger – *Dieses* μή (GA60, 121) –, en l'occurrence le μή du ὡς μή de 1 Co 7, 29–31. D'après notre philosophe, on ne peut manquer de remarquer que « ce μή indique la tendance à privilégier ce qui est conforme à l'accomplissement », car « μή possède une relation qui reconduit à l'accomplissement lui-même » (GA60, 121). Rappelons ici la traduction de ces versets proposée par G. Agamben : ceux qui ont des femmes *comme n'en ayant pas*, ceux qui pleurent *comme non pleurants*, ceux qui ont de la joie *comme n'en ayant pas*, ceux qui achètent *comme non possédants*, ceux qui *usent du monde non abusants*. Nous l'avons noté : le participe présent dit particulièrement bien le caractère d'effectuation ainsi que son actualité. Ajoutons ici qu'il démontre que le « ὡς μή n'a pas seulement un contenu négatif » mais s'avère pour Paul le « seul usage possible des situations

¹⁴⁵A. Kenny, *A Stylometric Study of the New Testament*, Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 38–39.

¹⁴⁶G. Hermann, *Annotationes ad Vigeri De idiotismis praecipuis linguae graecae*, Leipzig, Fritsch, 1802. Cf. également les travaux de Buttmann, Matthiae, Richter et Franke.

¹⁴⁷G. B. Winer, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese*, Leipzig, Vogel, 1867, p. 441.

¹⁴⁸G. B. Winer, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms* [1867], p. 448.

¹⁴⁹*Ibid.*, p. 441, p. 444, p. 448.

mondaines»¹⁵⁰. Cela signifie que le comportement induit par le vivre *ὡς μή* n'exclut pas l'engagement dans le monde et plus précisément contre lui mais, au contraire, l'exige en tant que « moment » de l'accomplissement authentique possible de l'être-devenu-chrétien pendant le temps restant.

2. La grâce filante

^[121] L'accentuation du caractère d'accomplissement de la vie chrétienne permet donc de *comprendre* nombre de passages du NT qui, sans cela, resteraient franchement abscons. Cette idée ne dévoile pourtant pas les présupposés d'une telle accentuation. Sans remettre en cause l'existence et la récurrence d'*ambigua Scripturarum*, Heidegger estime que c'est souvent le lecteur qui ne fait pas l'effort de se mettre dans les meilleures conditions d'interprétation (GA63, 12)¹⁵¹. Dans cette optique, comprendre ne signifie ni être faible devant le texte, ni se laisser manipuler par ses artifices. Ce sont là deux écueils résultant d'une psychologisation excessive de la proclamation néotestamentaire. Or, « à travers l'articulation des phénomènes se fait jour la nécessité de mettre à l'écart tout schéma psychologique » (GA60, 121). Il faut cesser de projeter sur le texte des choses qui ne viennent que de nous. Non car nous n'aurions rien à en attendre, mais car ce que nous en attendons ne doit pas biaiser notre lecture mais évoluer en fonction de ce que le texte même nous propose. La seule approche viable devient alors la suivante : « se laisser donner les phénomènes eux-mêmes dans leur originalité. Avec le “faire venir à la donation” [*zur Gegebenheit bringen*], rien n'est encore accompli. On ne peut réussir que par la destruction phénoménologique » (GA60, 121). Le « faire venir à la donation » est un mot magique de la phénoménologie dans sa formulation canonique, qui pense par là mettre au jour l'« essence » en la conformant à un certain mode de « connaissance » (HLA, 301, 315–316). Cette stratégie pose doublement problème. D'une part, elle croit devoir passer par-dessus la facticité pour découvrir l'essence. D'autre part et ce faisant, elle attribue aux phénomènes un sens qui n'est pas conforme à leur accomplissement puisqu'elle en préjuge au moyen de critères scientifiques préétablis. Cette approche a donc tout d'un coup de force épistémologique en ce qu'elle demeure au niveau théorétique de donation des phénomènes. Le niveau pré-théorétique, où s'enracine l'accomplissement, est tout simplement ignoré.

D'un certain point de vue, la méthode husserlienne a quelque chose d'agressif en ce qu'elle impose ses conditions aux phénomènes au lieu de se laisser instruire par eux. Aussi le « laisser venir » heideggérien se révèle-t-il nettement plus respectueux que le « faire venir » husserlien (GA60, 121). Notons ici une certaine proximité entre la critique heideggérienne et celle formulée par Jaspers dans son *Allgemeine Psychopathologie*. Ce dernier assimile le « faire venir à la donation » à un « comprendre *statique* » – caractéristique de la phénoménologie et de la psychologie de

¹⁵⁰ G. Agamben, *Le temps qui reste* [2000], p. 50.

¹⁵¹ En blâmant le lecteur davantage que le texte, Heidegger rejoint Augustin (*De doc. christ.*, III, 1, 1).

l'expression (*Ausdruckspsychologie*) – dont l'unique but serait de mettre au jour des qualités et des états psychiques¹⁵². Lui fait face un « comprendre *génétique* » dont l'outil privilégié est l'*Einfühlen* et dont la tâche, sans conteste plus noble, serait de cerner des « relations » et des « provenances réciproques »¹⁵³. Si Jaspers fera bientôt l'objet d'une nouvelle attaque, la typologie qu'on vient de rappeler reste un bon point de départ pour la « destruction phénoménologique » du « faire venir à la donation » husserlien (GA60, 121).

Heidegger est ici au plus près de la *destructio* luthérienne en ses deux aspects fondamentaux que sont un acte de Dieu qu'on doit laisser venir en soi d'une part, et une tâche qu'on est susceptible de prendre sur soi pour participer de cet acte d'autre part. C'est ce dernier aspect qui est traité en premier en lieu. La phénoménologie, pour autant qu'elle se fasse théologique, est à même d'incarner cette voie de résistance à la ruine de l'existence par et dans le monde. Pour Luther, l'obstacle est le péché. Il n'en va pas différemment dans le cas de la phénoménologie, dont le plus redoutable adversaire n'est autre qu'elle-même dans ses dérives pécheresses : prétentions démesurées, surestimation de ses pouvoirs, méprise de tout ce qui ne brille pas. L'antidote consiste alors à implanter au cœur même de la phénoménologie un foyer d'authenticité dont les deux pôles dialectiques seront l'humilité et la critique radicale. Heidegger s'oppose ainsi à Husserl et aux autres philosophes de son temps comme Luther s'opposait à Guillaume d'Occam et ses disciples en référence à Rm 3, 13 : « Ces professeurs ne mordent pas, donc ils ne mâchent pas et ne broient pas ; autrement dit, ils ne critiquent pas, ne détruisent pas, ne fracturent pas » (LWA 56, 243). Le contre-exemple, c'est évidemment Paul, qui sert de modèle à Heidegger comme ce fut le cas pour Luther. Il serait peut-être exagéré de faire de l'Apôtre un proto-phénoménologue, mais il ne peut être que stimulant d'en faire l'emblème de la phénoménologie, en particulier de la phénoménologie théologique. Comment ne pas s'étonner qu'à ce moment précis de son exposé, Heidegger choisisse de citer 1 Co 4, 16¹⁵⁴ : « Je vous exhorte donc : devenez mes imitateurs <παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταὶ μου γίγεσθε> » ? Le philosophe traduit ce verset comme suit : *Werdet meine Nachfahren* (GA60, 121). Ce qui ne veut pas seulement dire : « devenez mes imitateurs [*Nachahmer*] » (Heinrici, J. Weiss), non plus : « devenez mes successeurs [*Nachfolger*] » (Luther), mais : « générez mes descendants ». Avec un peu d'imagination, on peut y voir le signe que l'attitude de Paul devrait demeurer une source d'inspiration en ce début xx^e siècle.

Approchons-nous encore de 1 Co 4, 16. Généralement, l'exégèse reconnaît deux interprétations possibles. La première : Paul se référerait directement à la description de sa propre situation livrée dans les versets antérieurs (vv. 11–13) examinés plus haut, c'est-à-dire qu'il exhorterait les Corinthiens à se rabaisser comme lui et avec lui, c'est-à-dire à conformer leur existence à l'Évangile de la croix¹⁵⁵. La seconde, à

¹⁵² K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie: ein Leitfadens für Studierende, Ärzte und Psychologen* [1913], Berlin, Springer, 91973, p. 34.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁵⁴ 1 Co 4, 16 et non 1 Co 4, 11, comme le notent les éditeurs.

¹⁵⁵ Cf. J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 117 (renvoi à Rm 12, 16).

partir du v. 17 : Paul appellerait à l'obéissance, exigeant autoritairement une conformité à sa conduite de vie¹⁵⁶. Ces deux interprétations ne s'excluent nullement, au contraire. Heidegger nous semble d'ailleurs les prendre ensemble, sans toutefois se priver d'en proposer une synthèse philosophique bien personnelle. D'après notre penseur, Paul est l'exemple d'un homme qui « se refuse à tous les moyens et les significances mondaines et lutte pourtant à travers ceux-ci » (GA60, 121). Cette hardiesse ou cette témérité justifie qu'on s'inscrive dans ses pas. Mais c'est également son ingéniosité qui doit nous pousser à l'imiter. Paul déploie des trésors de compréhension en vue d'atteindre un type de vivre conforme à l'accomplissement qu'exige l'existence chrétienne. Ce n'est pourtant pas chose aisée dans un environnement hostile où, de surcroît, tout ce qui est du monde est en train de périmer. Le savoir de la foi lui donne d'être attentif à cette tendance que notre philosophe appelle le « flétrissement de la signification » mondaine, c'est-à-dire la façon dont la signification passe sur le « mode de la non-originarité » (GA59, 37). Cette tendance s'explique principalement par le non-renouvellement de l'accomplissement, lequel entraîne l'usure des relations puis le désintéressement du soi vis-à-vis de la teneur (GA59, 37). Ce qui flétrit ne disparaît pas totalement mais flotte dans une sorte de « disponibilité » (*Verfügbarkeit*) qui menace de sombrer dans une grossière « utilisabilité » (*Verwendbarkeit*) (GA59, 37).

Tout en prenant acte de ce flétrissement, Paul cherche les moyens de le stopper et de temporiser en attendant la parousie. Concrètement, il s'efforce de substituer un « contexte d'accomplissement » entièrement neuf – et pourtant provisoire – à celui qui tombe actuellement en ruine (GA60, 121). Ce qu'on appellerait aujourd'hui un changement d'interface ne va cependant pas sans de lourdes difficultés. La réussite de la substitution intégrale d'un contexte à un autre est suspendue à une profonde évolution de la condition expérientielle de celui qui espère survivre à cette transition. Le soi au centre de ce processus de mutation ne peut ménager sa peine et doit être conscient qu'il ne sortira pas indemne de cette opération. Cette dernière demande en effet d'effectuer un geste qui, en vertu de la logique prédominante de la vie naturelle, semble insensé. Ce geste consiste à « renoncer » une fois pour toutes à la « guise mondaine du se-défendre » ou « du se-protéger » (*die weltliche Weise des Sich-Wehrens*) et, dans le même temps, à accepter la répercussion *mondaine* de ce délestage, à savoir « l'augmentation de la détresse de la vie » (GA60, 121). Abandonner tout moyen et toute velléité de défense est un sacrifice considérable. C'est pourtant l'unique façon de rester au cœur du nouveau contexte qui prépare l'instauration complète du Royaume et de laisser la signification se recolorer en son sein.

Pour l'ensemble des raisons évoquées, le transfert d'un contexte à l'autre est aussi compliqué que périlleux. Bien qu'il soit « presque sans espoir », force est de constater qu'il relève du *possible* (GA60, 121). La preuve en est : il semble s'amorcer chez certains. Ceux-ci en récoltent déjà les fruits à l'intérieur alors même que la tempête fait rage à l'extérieur. Comment l'expliquer ? La réponse ne peut être que nuancée. D'un côté, le croyant qui s'auto-examine ne peut nier être l'objet d'une

¹⁵⁶ *Ibid.*

tension déchirante à travers laquelle il accède néanmoins au sentiment de la vie comme telle. De l'autre, il est contraint d'admettre qu'il n'a pas d'idée claire et distincte de ce qui lui arrive. Est-il proprement incapable de mettre un mot sur ce phénomène ? Heidegger dit plutôt ceci : « Le chrétien a conscience que cette facticité n'est pas conquise à partir de sa force propre mais qu'elle provient de Dieu » (GA60, 121). Ce n'est pas là une manière d'affirmer l'atonie ou l'inertie totale du croyant, mais d'indiquer que ce que lui advient le dépasse de si loin qu'il comprend d'emblée au moins une chose : il n'en est pas la cause cependant qu'il en ressent les plus vifs effets. Ce n'est pas seulement parce qu'il se sait incapable d'être à l'origine de la nouvelle facticité qu'il habite que le croyant se voit forcé d'en attribuer la paternité à Dieu. C'est aussi que le surcroît de sens qui accompagne l'événement qui lui advient est clairement signé de Dieu. La facticité nouvelle porte la trace de Dieu. Un Dieu qui ne vient pas tant à l'idée qu'il s'insinue dans le cœur, infuse dans le sentiment et ruissèle dans l'intuition.

Ces éléments descriptifs pointent vers un seul et unique phénomène : le « phénomène de l'action de grâce » (GA60, 121). Afin d'éviter toute confusion, peut-être devrions-nous traduire *Gnadenwirkung* par « action de la grâce » ou par « opérativité de la grâce ». Bien moins gracieuse, cette dernière solution a pourtant le mérite d'écarter d'emblée l'idée que Heidegger reprenne un *terminus technicus* de la pensée dogmatique ou sacramentelle. Son objectif est ailleurs. Il est de circonscrire une réalité expérientielle qui, par définition, échappe à toute fixation. L'action de la grâce comme source de la facticité chrétienne n'a rien à voir avec une quelconque doctrine de la grâce (*Gnadenlehre*). À titre d'exemple, disons que Heidegger se situe aux antipodes de cette scolastique qui inscrivait la notion de la grâce à l'intérieur d'une doctrine de la vertu. Sa préoccupation première est de présenter la grâce comme source donatrice originaire de la paire salvatrice foi-amour. Précisons toutefois que s'il se désolidarise de toute interprétation technologique et systématique de la grâce, le philosophe ne rejette pas la tradition en bloc pour autant. Aussi prend-il la peine de préciser que ce « phénomène est décisif pour Augustin et Luther » (GA60, 121–122). La réflexion n'est pas nouvelle. Les notes de 1916–1919 évoquaient déjà la grâce et ses effets-vécus dans l'existence et dans l'œuvre de ces deux figures majeures de l'histoire de la religiosité chrétienne (GA60, 307, 309, 310). Mais la donne s'est modifiée. Les rapports de la grâce et de la liberté et de la nature et de la grâce ne sont plus au premier plan. Heidegger cherche désormais à remonter au phénomène non-intellectualisé de la $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$, comme il avait déjà programmé de le faire pour la $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ (GA60, 323). Or, pour cela, il convient de séparer, chez Augustin comme chez Luther, ce qui relève de l'expérience de la grâce en propre de ce qui relève de son articulation philosophique et théologique. Une séquence destructive s'impose donc.

1) Le cas d'Augustin est emblématique. Son discours concernant la grâce est toujours à double face. S'il est juste de penser la *gratia* comme une force souveraine qui offre à l'homme foi et amour, est-on pour autant assuré qu'elle libère obligatoirement de la *mala concupiscentia* et qu'elle fonde le bon vouloir (*Ad Simplic.*, I, qu. 2) ? Harnack fait remarquer que la doctrine augustinienne de la grâce épouse les vues de Paul en ce qu'elle suspend le salut à Dieu seul, mais qu'elle s'en éloigne en

ceci qu'elle n'a pas vraiment le centre christologique qui est le sien chez l'Apôtre et qu'elle accorde davantage de place à l'action éthique qu'au pardon des péchés¹⁵⁷. Heidegger tirera les conséquences de ce constat au semestre suivant : le platonisme chrétien d'Augustin le prive d'une authentique théologie de la grâce (GA60, 160). La recherche du *bonum* et de la *vita beata* fausse le sens propre de la vie religieuse chrétienne, en particulier son double rapport au soi et au temps. Il ne faut jamais négliger la question de la provenance : tout *bonum* provient d'un *donum* (GA60, 240). Mais la difficulté n'a pas seulement trait à la place exorbitante que l'axiologie se voit accordée. La doctrine augustinienne de la grâce développe également une tendance métaphysique qui pousse à faire de l'action de la grâce une action abstraite (*abstrakte Wirkung*), affaiblissant le lien du croyant à l'histoire que lui-même est¹⁵⁸. Si donc Augustin voit et ressent l'importance de la grâce, il ne parvient pas toujours à l'exprimer adéquatement. La relation entre *gratia* et *spiritus* est noyée sous la théorie dans la mesure où l'action de la grâce doit finir par s'intégrer dans une doctrine de la grâce.

2) Qu'en est-il chez Luther ? A priori, rien n'indique une modification significative : sur la question de la grâce, celui-ci est d'abord un disciple d'Augustin. Cependant, l'évolution de sa pensée religieuse va bientôt laisser place à des changements substantiels. Tout commence avec une radicalisation du thème médiéval de l'*infusio gratiae*, à travers laquelle Luther montre que le véritable don de Dieu n'est pas la conversion morale mais le pardon des péchés (LWA 1, 167, 189 *sq.*, 540 *sq.*). La grâce du pardon ne pouvant être liée qu'à l'action de celui qui a souffert le premier et sacrifié sa vie pour obtenir ce don, une christologisation de la question de la grâce s'opère, rapprochant Luther de Paul. Ainsi, le phénomène redevient *concret* et *personnel*. Aura de l'homme se tenant *coram Deo*, la grâce s'entend désormais essentiellement comme une notion *relationnelle* : Christ est la grâce de Dieu en personne et croire en lui laisse espérer une existence nouvelle. Luther donne en effet la priorité à l'*expérience* de la grâce sur le *concept* de grâce. Mais la *Gnade* ne s'en trouve pas moins propulsée au centre d'une « doctrine », en l'occurrence celle de la *justificatio* (GA60, 310). Ne concluons donc pas trop vite que le Réformateur aurait le dernier mot à son propos.

L'exemple d'Augustin et celui de Luther illustrent indissolublement la reconnaissance de la puissance de la grâce et la difficulté de conserver le sens qui est le sien dans son jaillissement expérientiel. En dépit d'une indéniable intention de la célébrer, l'un et l'autre n'ont pu s'empêcher de l'enfermer dans un carcan théorique, affaiblissant de fait son rayonnement – sa *Wirkung*. Il s'ensuit qu'une partie seulement de leurs méditations témoigne d'une pénétration épisodique à l'intérieur de ce sanctuaire herméneutique où la grâce n'est plus comprise comme l'élément d'une « symbolique objective » mais « reconduite au sens d'accomplissement de la vie intérieure » (GA60, 290). C'est le cas aux endroits où ils parlent de *gratia fidei* et analysent comment celle-ci donne accès au « sens originel de l'existence » chrétienne (GA58, 167, 259). Ce l'est aussi là où ils s'efforcent de relier la notion de

¹⁵⁷ A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III [31897], p. 80.

¹⁵⁸ O. Kirn, « Gnade », in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*³, p. 720.

grâce à celles de Parole et d'Évangile (*evangelica gratia*) comme « vecteur » ou « véhicule » de ce don extraordinaire¹⁵⁹. Ce dernier point nous met sur la voie de la source scripturaire commune des conceptions augustinienne et luthérienne de la grâce. Cette source est paulinienne. Nous l'apercevons en 1 Co 4, 7 : « Qui te distingue en effet ? Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi t'enorgueillir comme si tu ne l'avais pas reçu ? ». Cette parole nourrit la tradition chrétienne d'Augustin à Schleiermacher.

De manière générale, les théologiens sont plus prompts que les exégètes à identifier en 1 Co 4, 7 ce qui est reçu comme le don divin de la grâce. S'appuyant sur les versets précédents au sein desquels Paul et Apollos sont donnés en exemple d'un juste comportement, des interprètes tels que Semler, A. L. C. Heydenreich ou Bousset ont souvent fait valoir que le donateur devait être un *Lehrer*, à savoir un chrétien modèle, peut-être Paul lui-même, et non Dieu, et que le don serait un enseignement et non la grâce elle-même. Impossible selon Heinrici et J. Weiss : cela irait à l'encontre de l'humilité et de la piété que promeut l'Apôtre dans ce contexte¹⁶⁰.

Sans doute parce que 1 Co 4, 7, de l'avis de plusieurs, demeure obscur, Heidegger préfère adosser sa lecture du phénomène de la grâce à un autre passage qui éclaire le premier en même temps qu'il en précise les enjeux. Il se tourne ainsi vers 2 Co 4, 7 *sq.* : « Mais ce trésor, nous le portons dans des vases d'argile, pour que cette incomparable puissance soit de Dieu et non de nous. Pressés de toute part, nous ne sommes pas écrasés ; dans ces impasses nous arrivons toujours à passer ; pourchassés, mais non rejoints ; terrassés, mais non achevés », etc. (GA60, 122). Notons d'abord que les fragments de ce passage restitués par le philosophe en allemand correspondent presque en tous points à la traduction proposée par Bousset¹⁶¹. Pour l'historien des religions, l'image des « vases d'argile » signifie la « chair propre », autrement dit quelque chose de vulnérable et d'apparemment insignifiant¹⁶². Mais en même temps cela même qui accueille ce « trésor » compris comme une « force débordante d'énergie spirituelle personnelle transformatrice du monde » (*überschwängliche Kraft geistiger persönlicher weltumwandelnder Energie*)¹⁶³. Cette démesure entre le contenant et le contenu est précisément la marque de l'œuvre de Dieu, car nul autre que lui n'a pu vouloir placer une force si puissante dans un si fragile support. D'après Bousset, Paul fait ici preuve d'humilité en plaçant Dieu au centre tandis que le « je » est repoussé à la périphérie¹⁶⁴. Heidegger crédite cette hypothèse d'un décentrement du sujet chrétien en vue de laisser place à ce qui le

¹⁵⁹ Cf. par ex. Augustin, *Ad Simpl.*, I, 1, 9–11 ; 2, 1–2 ; 2, 12–13 ; M. Luther, LWA 2, p. 509 et LWA 7, p. 654.

¹⁶⁰ C. F. G. Heinrici, *Der erste Brief an die Korinther* [1896], pp. 151–152 ; J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], pp. 105–106.

¹⁶¹ Heidegger (GA60, p. 122) : « Wir haben den Schatz in thönernen gefassen » ; W. Bousset, « Der zweite Brief an die Korinther » [1907], p. 158 : « Wir haben aber diesen Schatz in tönernen Gefässen ».

¹⁶² W. Bousset, « Der zweite Brief an die Korinther » [1907], p. 158. Voir Ac 9, 15.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

fonde en tant que sujet chrétien. La preuve : il souligne l'expression τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν, *de Dieu et non de nous* (GA60, 122). Le croyant n'est pas l'origine de ce qu'il reçoit et de ce qu'il porte. Il n'est pas plus en mesure de le maîtriser. Il en est le dépositaire, par la grâce de Dieu. Ce dernier fait une offrande incroyable en acceptant de confier ce qu'il y a de plus précieux à des êtres faibles et insignifiants. Toutefois, trois questions restent en suspens.

1) Peut-on définir avec certitude la nature du trésor dont il est question en 2 Co 4, 7 ? En toute logique, il doit s'agir de la lumière évoquée au v. 6, qui fait resplendir la connaissance de la gloire divine qui rayonne sur le visage du Christ. Heidegger va plus loin : il identifie le *Schatz* à rien de moins que la « facticité chrétienne » (GA60, 122). Si l'on maintient le lien de 2 Co 4, 7 à 1 Co 4, 7, n'est-on pas censé assimiler la facticité chrétienne à la grâce ? Pour être précis, disons que la facticité chrétienne s'assimile à la grâce cependant que la grâce, elle, ne se réduit pas à la facticité chrétienne. Au lieu de s'enfermer dans le débat entre monergie et synergie, avançons : premièrement à partir d'une remarque formulée par Troeltsch, que la grâce dans sa dimension facticielle est en fait la manifestation d'un *Ineinander* entre le fini et l'infini¹⁶⁵ ; et deuxièmement à partir d'un commentaire proposé par Bultmann, que le trésor de 2 Co 4, 7 n'est rien d'autre que la *ζωή* de Dieu en tant qu'elle se révèle dans la vie historique de l'homme¹⁶⁶.

2) Si l'individu n'est ni l'origine ni le maître du trésor qu'il reçoit et qu'il porte en lui, est-on encore autorisé à parler d'*appropriation* ? Cela semble fortement compromis à en croire Heidegger : « Ce qui n'est qu'à notre disposition nous chrétiens ne suffit pas à la tâche qui est de parvenir à la facticité chrétienne » (GA60, 122). La seule réponse satisfaisante consiste à dire que si c'est bien Dieu et Dieu seul qui fait accéder à la facticité chrétienne, il demeure toujours possible de s'avoir et de se comprendre soi-même – et non cette facticité – dans l'horizon de ou sous cette facticité.

3) Mais se profile alors une dernière question. Celle-ci consiste à se demander *comment* savoir que nous entretenons une relation authentique à cette facticité chrétienne dont nous sommes investis alors même que nous n'avons aucune prise sur elle ? Heidegger lui oppose une fin de non recevoir : il est proprement *impossible* d'être assuré d'avoir une relation authentique à la facticité chrétienne donnée par Dieu. *Mais il est de fait pareillement impossible d'être assuré de ne pas avoir une relation authentique à la facticité chrétienne donnée par Dieu.* La difficulté concerne la topique de l'assurance qui, en tant que synonyme de sécurité, est vigoureusement exclue du tableau de la situation herméneutique. Ainsi donc, le croyant vit toujours dans un entre-deux, une incertitude fondamentale s'exprimant dans une lutte sans relâche dont les quatre antithèses de 2 Co 4, 8–9 se font l'écho : « Pressés (mis en détresse) de toute part, nous ne sommes pas écrasés ; dans des impasses, mais nous arrivons à passer ; pourchassés mais non rejoints ; terrassés mais non achevés ». Le propre de la situation est qu'elle est sans issue, mais qu'elle n'est pas

¹⁶⁵ E. Troeltsch, « Gnadennittel », in *RGG* [1910], col. 1474.

¹⁶⁶ R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, p. 115.

sans fin. Heidegger le souligne en mettant en avant le *θλιβόμενοι* du v. 8a et l'*ἀλλ' οὐκ* du v. 8b (GA60, 122). Les graves difficultés rencontrées dans ce monde ne sont pas éternelles. En témoigne le fait qu'elles n'ont pas anéanti l'Apôtre et les siens. Aussi peut-on dire que la transition est en marche : tout ce qui est grave et dangereux du point de vue du monde commence à ne plus l'être du point de vue de Dieu (2 Co 12, 10). La faiblesse devient une force, mais seulement dans la mesure où cette force est entendue comme celle de Dieu (Bultmann: *δύναμις Gottes*¹⁶⁷) agissant en l'homme. Il y a donc de bonnes raisons – ni objectives, ni subjectives – d'attendre en endurant.

3. L'équivocité de l'appui

[122] Les effets-vécus de la grâce témoignent de son existence. Les croyants savent qu'ils en ont bénéficié, qu'ils en bénéficient et qu'ils en bénéficieront dans les circonstances les plus difficiles, cependant que cela ne leur donne aucune garantie d'être sauvés. Heidegger éclaire encore le rôle déterminant de la *χάρις* en avançant que « sans la facticité chrétienne, les significances de la vie décideraient et modifieraient le contexte relationnel » (GA60, 122). Cette proposition veut tout simplement dire que les conditions normales de la vie, s'il n'y avait qu'elles, ne suffiraient pas à « soutenir » le vécu religieux. L'individu peut bien découvrir l'étincelle de divin en lui et faire sporadiquement l'expérience d'une transcendance dans l'immanence. Il est cependant incapable de créer, de développer et d'entretenir seul cette « aura » qui lui permet d'exister continuellement dans ce monde en chrétien jusqu'à la fin. En d'autres termes, la grâce est comparable à une source inépuisable d'énergie propre grâce à laquelle l'individu peut se maintenir à chaque instant dans une relation sainte ou sacrée à la *Lebenswelt* telle que la Révélation la lui a découverte. Pensons à 1 Co 15, 10; 2 Co 1, 12; 2 Co 12, 19. Ces versets accentuent la scission entre une vie dans la grâce et une vie en dehors d'elle. Au point qu'il y a encore lieu de se demander si l'assimilation de l'être-dans-la-grâce à l'être-propre du croyant est vraiment légitime. L'impression d'une dépersonnalisation, voire d'une déresponsabilisation, est parfois forte. Paul objecterait qu'on n'est jamais plus soi-même que dans la grâce de Dieu, précisément car la *χάρις* possède le pouvoir de révéler le soi à soi tout en l'empêchant de se prendre pour le mobile de ce qui lui advient. Nous verrons bientôt qu'un problème similaire se profile dès lors qu'entre en jeu la notion de *πνεῦμα*, dont le sens se tient dans la proximité de celui de *χάρις*¹⁶⁸. Ce rapprochement renforce l'idée d'un *déferlement* inarrêtable de cette *ὑπερβολή τῆς δυνάμεως* dont parle 2 Co 4, 7. C'est encore à ce verset que pense Heidegger en avançant cette proposition excentrique : « l'accomplissement *excède* la force de l'homme. Notre propre force ne suffit pas à le penser. La vie facticielle

¹⁶⁷R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* [1976], p. 116.

¹⁶⁸R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* [1965], p. 290. Rm 5, 2; Ga 1, 6; 4, 6; 5, 4; Ph 1, 7, etc.

ne peut pas fournir d'elle-même les motifs permettant d'atteindre le *γενέσθαι*» (GA60, 122). La grâce est consacrée *principe de la conversion et du devenir* dans le cadre d'une opposition – ou tout du moins d'une distinction – entre force (*Kraft*) humaine et puissance (*Macht*) divine. Ainsi donc, ce qui s'accomplit au sein du croyant *dépasse* tout ce qu'il peut concevoir. Mais ce qu'il ne peut concevoir, il lui est tout de même donné de le vivre et de s'en éblouir.

Ce mouvement surpuissant n'est pourtant pas sans risque. Ses effets sont potentiellement dévastateurs. On s'étonnera à bon droit que la notion de grâce soit associée à celle de danger. Mais force est d'admettre que la réception de la *χάρις* exige une certaine résistance, car il n'est pas impossible de ployer sous l'excès de bénédiction. En d'autres termes : à tout appel une réponse appropriée ; sinon, les dérives enthousiastes et autres délires mystiques guettent. C'est pourquoi Paul ne cesse de vanter l'humilité et ne se lasse pas de répéter que la grâce ne dispense pas des épreuves mais qu'elle arme afin d'y faire face. Soit. Mais alors, comment ne pas être asphyxié par l'excès de puissance que constitue la donation de la grâce ? Pour Heidegger, la vie va chercher à répondre à l'excès par l'excès approprié. Ce n'est pas un geste de défense, mais la manifestation d'une volonté d'être à la hauteur du don consenti. Il va s'agir de trouver à l'intérieur du phénomène de la grâce – donc à l'intérieur de soi en tant que le soi est transpercé de part en part par ce phénomène – un point d'ancrage à même de faire office de gouvernail dans la tempête.

Concrètement, la « vie tente de “capter un appui [*Halt zu gewinnen*]” à travers l'exacerbation d'une signifiante » (GA60, 122). Quelle signifiante ? La signifiante en général. Répondre au phénomène de la grâce exige en premier lieu d'affecter, de déterminer, de spécifier la signifiante de telle manière que s'y reflète la marque de son incomparable puissance. Ce sont ensuite la répétition et l'élargissement de cette opération qui permettront la constitution d'un réseau de signifiants neufs, conformes à l'accomplissement de la grâce au sein du croyant. Ce dernier sera ainsi dépassé mais non détaché, inondé mais non noyé, envahi mais non paralysé. Il se tiendra ainsi du mieux qu'il peut devant Dieu.

Afin d'éclaircir son propos, Heidegger revient sur le terme *Halt* et déclare : « Ce concept d'“appui” a un sens dans une structure très particulière de l'expérience de la vie facticielle. Mais on ne peut pas l'appliquer à l'expérience chrétienne de la vie » (GA60, 122). S'agit-il d'un retour en arrière ? Le philosophe est-il en train de se dédire ? En fait, il ne s'agit là que d'une simple note terminologique. Le concept de *Halt* ne convient pas à l'expérience chrétienne de la vie en tant que telle, car il se trouve qu'il n'a de sens que pour une considération *philosophique* de celle-ci. *Du point de vue du chrétien*, l'exacerbation de la signifiante pointée plus haut ne donne pas particulièrement l'impression de s'épargner de la peine et de se sentir mieux. Le chrétien procède par impérieuse nécessité. Cela dit, ne négligeons pas que la remarque au sujet du concept de *Halt* prépare l'attaque immédiate contre l'usage qu'en fait Jaspers dans sa *Psychologie der Weltanschauungen* de 1919. Commençons par écouter Heidegger : « Le chrétien ne trouve pas en Dieu son “appui” (cf. Jaspers). Dire cela est un blasphème ! Dieu n'est jamais un “appui” » (GA60, 122).

P. Stagi formule ici l'hypothèse selon laquelle, avant de viser Jaspers, la critique du concept de *Halt* s'adresse à la pensée augustinienne ainsi qu'à la tradition chré-

tienne qui en procède¹⁶⁹. Chez l'Évêque d'Hippone et ses disciples plus ou moins lointains, la grâce divine est souvent pensée comme un repère intemporel permettant de maintenir un certain cap tandis que l'affliction de la vie s'accroît, voire d'écarter carrément la détresse en ménageant un accès à la *vita beata*. Or, Dieu ne saurait être compris comme une quelconque prise de résistance à l'affliction dans la mesure où c'est sa grâce elle-même qui commande que les croyants soient éprouvés de la sorte. C'est ce que montre le christianisme primitif *contre* Augustin. Dès lors se profile une question que P. Stagi laisse étrangement en suspens : la critique heideggerienne anticipe-t-elle ici sur celle qui sera développée dans le cours du semestre suivant (SS 1921) *Augustinus und der Neuplatonismus* ?

Il y a tout lieu de le penser étant donné que le professeur y soutiendra notamment que la « souciance de soi la plus décisive et la plus pure » est celle qui laisse entrevoir la « chute la plus abyssale » pour laquelle il ne peut plus être question de trouver un quelconque « appui » (*Halt*) ; sous-entendant que la recherche augustinienne du *summum bonum*, même placée devant Dieu, remplit à tort ce vide paradoxalement créé par la grâce (GA60, 240). Néanmoins, un doute subsiste lorsque Heidegger met en opposition ceux qui manifestent de l'insouciance vis-à-vis de la tentation et ceux qui en font réellement l'expérience et ne peuvent que chercher « à fixer la fin, à capter un appui [*Halt zu gewinnen*] » (GA60, 250). C'est en réalité l'équivocité du terme *Halt* qui pose problème. Comme toute vie, la vie chrétienne doit chercher un guide, mais celui-ci ne saurait être appelé « appui » si l'on entend par là un moyen de faciliter et de sécuriser l'existence contre le monde, ses afflictions et ses tentations – ce qui correspond à la traduction de *Halt* par « réconfort ». En revanche, si l'on entend par appui cet acte à travers lequel la vie chrétienne s'astreint à se reconstituer un réseau de signifiances afin de se soutenir et de tenir dans le désordre qui règne et sur lequel elle n'a justement aucune prise, alors il est légitime de parler de *Halt* – soit ce qui fait que la vie s'auto-supporte ou s'auto-soutient tout en subissant de plein fouet ce qui lui advient.

Préciser la critique du concept de *Halt* demande d'en venir finalement à Jaspers, car c'est bien lui qui, à l'heure où s'exprime Heidegger, fait de ce terme un concept cardinal de sa philosophie. Est visé le chapitre III de la *Psychologie der Weltanschauungen* de 1919, « Das Lebens des Geistes », et, à l'intérieur de celui-ci, le point C, « Der Halt im Unendlichen »¹⁷⁰. Il y est question de la vie de l'esprit considérée comme le tout de l'existence humaine.

Si ce tout n'est jamais accessible qu'à travers ses parties, donc à travers des phénomènes circonscrits, on trouve à sa racine même une somme de forces qui elles sont infinies. Ces forces ne peuvent jamais être objectivées, mais il est possible d'en prendre conscience en re-parcourant les formes historiques entre lesquelles se divisent les forces de l'esprit et dans lesquelles celles-ci s'incarnent. Voici donc l'esprit réparti en différentes sphères. Chacune a ses spécificités et son fonctionnement propre, en sorte que toutes se retrouvent en concurrence. L'existence se découvre prise dans une série d'antinomies au sein desquelles elle se débat, sans

¹⁶⁹ P. Stagi, *Der faktische Gott*, pp. 233–234.

¹⁷⁰ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* [1919], p. 327 sq.

être cependant privée de sa liberté. Non seulement a-t-elle toujours le choix, mais il est même exigé d'elle qu'elle se décide. Pour décrire les conditions dans lesquelles l'existant est amené à faire un choix, Jaspers repart de la conception de la vie non comme unité homogène et inaltérable, mais comme processus discontinu, irrégulier, constamment interrompu par une foule de ruptures, de malaises, de tressaillements et de revirements¹⁷¹. En cela, il semble fondé d'affirmer que le développement de l'esprit connaît des « tournants » (*Wendepunkte*) qu'on dira irrationnels, à travers lesquels la vie entre en crise et se met à douter de son devenir. L'existence est ainsi jetée dans une sorte de « désarroi » (*Verzweiflung*), qui est la condition absolue de la décision¹⁷². L'« ébranlement » (*Erschütterung*) de l'existence n'est toutefois pas synonyme d'un total désespacement. Dans ce contexte, un recours est toujours possible. Jaspers le détermine comme un recours à la « foi » (*Glaube*), qui est le modèle par excellence de l'« appui » (*Halt*) dont dispose l'existence pour se décider et qui est directement liée à la source, c'est-à-dire l'infini¹⁷³.

La foi doit permettre à la vie de sortir de la détresse dans laquelle elle est plongée et de la tranquilliser. C'est en ce sens, insiste Jaspers, qu'elle veut « donner un appui à l'existant »¹⁷⁴. Arrêtons-nous un instant pour constater que, si Jaspers ne parle pas de la foi en Dieu mais plutôt d'une foi philosophique ou existentielle, son propos demeure problématique en ce que cette dernière est implicitement considérée comme au fondement de la première. La critique heideggérienne conserve donc toute sa pertinence. On pourrait objecter que Jaspers ne dit jamais de Dieu lui-même qu'il est un appui, mais seulement de la foi. Le penseur de Heidelberg précise tout de même plus loin que c'est bien de Dieu que le croyant reçoit les conditions du « pouvoir-croire »¹⁷⁵. Il en résulte qu'il mérite donc bien lui aussi le titre de *Halt*.

Notons par ailleurs que le rôle attribué par Jaspers à la foi, en l'occurrence celui de maîtriser le flux de la vie, ne s'éclaire pas seulement par la volonté de préparer les conditions de possibilité du choix ou de la décision. Il masque également des velléités plus épistémologiques. « Choix » (*Wahl*) et « décision » (*Entscheidung*) sont eux-mêmes au fondement de la constitution d'une « vision du monde » (*Weltanschauung*). La foi était déjà dénaturée ; elle devient maintenant l'instrument de la formation d'une banale vision du monde. C'en est trop pour Heidegger. Dieu n'est pas un appui en général, et il l'est encore moins d'une *Weltanschauung* qui va à l'encontre de tout ce qu'annonce la proclamation. Notre philosophe en veut pour preuve qu'« avoir un appui » est quelque chose qui ne s'accomplit jamais « qu'en regard d'une signifiante, d'une attitude et d'une considération du monde déterminées, dans la mesure où, dans le fait de se procurer un appui et de capter un appui, Dieu est le corrélat d'une signifiante » (GA60, 122). Or, dans le cas de l'expérience proto-chrétienne de la vie facticelle, la proclamation a balayé tout repère et toute certitude. Dire que l'existant prend Dieu comme corrélat des significances existantes

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 336–337.

¹⁷² *Ibid.*, p. 337.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 337 et p. 338.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 408.

devient donc chose impossible, précisément car Dieu «relève» toute signifiante préexistante sans la supprimer purement et simplement pour autant.

En bref, il est très présomptueux d'affirmer qu'on pourrait librement se servir de Dieu, en l'occurrence le prendre comme appui en lui attribuant la signifiante qui nous convient et, de là, bâtir une vision du monde en accord avec cette alliance dont l'individu serait à la fois l'instigateur et le censeur¹⁷⁶. C'est au contraire de son propre chef et sans qu'on ait une quelconque prise sur ce qu'il y accomplit et comment il l'accomplit que Dieu s'impose dans le nouveau réseau parallèle et supérieur de signifiants que reconstruit le croyant à partir de l'accueil de la proclamation. Aussi Dieu n'est-il pas le corrélat d'une signifiante, mais le fondement absolu de toute signifiante instituée à partir de la Révélation.

Si donc assimiler Dieu à un appui est un blasphème, parler de «*Weltanschauung* chrétienne» est tout bonnement un «contresens» (GA60, 122). Certes, on ne trouve dans la *Psychologie* de Jaspers aucune mention d'une conception ou d'une vision chrétienne du monde. Mais, d'une part, tout le dispositif mis en place dans l'ouvrage, s'appuyant notamment sur la notion de foi, permet d'aboutir à la formulation d'une telle expression; et, d'autre part, on sait qu'un figure importante, au croisement de différentes tendances philosophiques, en la personne de Troeltsch, a très tôt parlé d'une vision chrétienne du monde (TGS II, 227–327). La cible de la critique heideggerienne n'est donc pas un mirage.

Troeltsch et Jaspers représentent en outre autant de tentatives d'historiciser – avec plus ou moins de génie et donc avec plus ou moins de succès – la notion de *Weltanschauung* en vue d'un mariage arrangé avec le christianisme. Or, au départ, la dimension historique du christianisme n'est pas cette tradition figée dans une vision du monde qui se contente de reproduire une série de valeurs mondaines soi-disant intemporelles, mais une manière concrète de vivre le temps dans l'horizon de sa propre fin et dans une certaine détresse excluant toute spéculation. Ainsi, la critique des tentatives de constitution d'une *Weltanschauung* chrétienne témoigne que «celui qui n'a pas "accepté" ou "accueilli" (δέχεσθαι) est en fait dans l'incapacité de s'accrocher à la facticité ou de s'approprier le "savoir"» propre à cette facticité (GA60, 122). Cela revient inversement à dire que celui qui accomplit un authentique δέχεσθαι se met en situation d'explorer et de trouver à l'intérieur de la détresse dont il fait la douloureuse expérience le savoir conforme à l'être qu'il est devenu et de tirer par là tout le bénéfice de la grâce. On est ici très loin de toute entreprise épistémologique. En effet, il ne s'agit plus de trouver des significations univoques et de les imposer à la vie du dehors, mais de cerner des signifiants charismatiques offertes à l'existant dès l'acceptation de la proclamation depuis le dedans de la vie.

Un nouveau détour par l'Écriture doit permettre de s'en convaincre. Heidegger se réfère d'abord à 1 Co 3, 21–23: «Ainsi, que personne ne fonde son orgueil sur des hommes, car tout est à vous: Paul, Apollos, ou Céphas, le monde, la vie ou la mort, le présent ou l'avenir, tout est à vous, mais vous êtes à Christ, et Christ est à Dieu». Pour les chrétiens, l'acceptation de la proclamation entraîne essentiellement ceci que *tout devient grand ouvert devant eux en tant que tout désormais conduit à*

¹⁷⁶ Cf. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* [1919, 1971], p. 314.

Dieu. On pourrait dire avec Luther que l'être-devenu chrétien rend possible la seigneurie du croyant vis-à-vis de toutes ces choses dont il était jusque là néfastement dépendant¹⁷⁷. Le rapport habituel à la vie ainsi qu'au monde a entamé sa mue. Ce qui semblait impossible devient possible pour peu qu'on entende et reçoive la parole scandaleuse et néanmoins libératrice de la croix.

Bousset note que les vv. 21–22 laissent d'abord la porte ouverte à un parallèle avec la philosophie grecque, première à revendiquer l'idée selon laquelle la sagesse rend libre¹⁷⁸. Toutefois, Paul se distingue nettement de cette doctrine sapientiale-hellénistique en enracinant la conscience chrétienne dans une humilité spécifiquement religieuse¹⁷⁹. D'un côté, le croyant reste toujours aux prises avec les difficultés de la réalité. De l'autre, il appartient à Christ qui appartient lui-même à Dieu. Non dispensé des épreuves de la vie, il n'est pas plus à l'origine de son propre pouvoir et de son propre savoir. Néanmoins, cette adversité et cette dépendance en font paradoxalement un être plus libre qu'auparavant, lorsqu'il était esclave du monde. La liberté vis-à-vis du monde passe par l'appartenance et l'obéissance à Dieu. La conséquence philosophique de cette proposition scripturaire est le refus de toute idolâtrie et de toute fixation de la vie chrétienne dans une vision du monde soi-disant *englobante* et *valable* universellement. Pour le dire autrement, la vie chrétienne ne peut être subordonnée à une *Weltanschauung* en vue de la constitution d'une *Weltanschauung* « chrétienne » puisque toute *Weltanschauung* est subordonnée à la *proclamation* chrétienne¹⁸⁰. Cela se confirme à l'examen du second passage cité par Heidegger, à savoir Ph 2, 12–13 : « Ainsi, mes bien-aimés, vous qui avez toujours été obéissants, soyez-le non seulement en ma présence, mais bien plus que maintenant, en mon absence, avec crainte et tremblement mettez en œuvre votre salut, car c'est Dieu qui fait en vous et le vouloir et le faire selon son dessein bienveillant ». C'est comme si Paul reprenait là où il en était resté en 1 Co 3, 21–23. Après avoir encouragé les croyants à persister dans leur foi contre l'extérieur et à se renforcer par l'humilité à l'intérieur, l'Apôtre les invite à ressentir la grâce divine par *eux-mêmes*¹⁸¹. Que Paul soit présent ou absent, la situation reste fondamentalement la même, indice qu'elle ne repose pas ultimement sur lui mais sur le kérygme dont il s'est fait le porte-parole. Les croyants doivent apprendre eux-mêmes à se soucier d'eux-mêmes dans les conditions difficiles qui sont les leurs. Crainte et tremblement sont les modes d'être au travers desquels la grâce est susceptible de se déployer.

La grâce, tel est bien ce qui confère au monde une signifiante inédite dès lors que la proclamation est acceptée. Résultat : vu sous le prisme de l'expérience chrétienne

¹⁷⁷ W. Bousset, « Der erste Brief an die Korinther » [1907], p. 76.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 76. J. Weiss (*Der erste Brief an die Korinther* [1910], p. 89) reconnaît en plus une source juive, se référant notamment à Dn et 4 Esd.

¹⁷⁹ J. Weiss, *Der erste Brief an die Korinther* [1910], p. 91 ; W. Bousset, « Der erste Brief an die Korinther » [1907], p. 76.

¹⁸⁰ P. Stagi, *Der faktische Gott*, p. 238.

¹⁸¹ B. Weiss (*Die Philipper-Brief ausgelegt und die Geschichte seiner Auslegung kritisch dargestellt*, Berlin, Hertz, 1859, pp. 164–165) centre lui-même son analyse de Ph 2, 12–13 sur le phénomène de la grâce.

de la vie, le « monde n'est plus simplement là accidentellement » (GA60, 122). Entendons par là que le monde se voit attribué une signifiante particulière *en tant que motivé en Dieu et mû par sa grâce*. Le changement est proprement extraordinaire. Jusqu'ici, le monde était là sans que sa présence soit réellement interrogée. Du moins cette interrogation restait-elle prisonnière d'une dangereuse tendance à user du monde sans s'inquiéter des acquis préalables avec lesquels on se prête à l'usage en général. Désormais, il devient possible de comprendre le monde tel qu'il est comme tel qu'il passe.

Ce qui mène Heidegger à dire que, dès lors, le « monde n'est plus ἀδιάφορον » (GA60, 122)¹⁸². Traduction : il perd son caractère d'indifférence et de neutralité en ce qu'il se voit investi d'une structure signifiante concrète. Celle-ci proscrie le sens vague et englobant qui caractérise les conceptions du monde et privilégie la refonte de « connexions relationnelles » au profit d'un accomplissant authentique au sein duquel *perce* la « signifiante du monde » et notamment celle du « monde propre » (GA60, 122).

§ 33. LA PERCÉE DU CHRISTIANISME PRIMITIF VIS-À-VIS DE L'HERMÉTISME

1. *Savoir chrétien vs. « savoir en général »*

¹²³¹ En cette ultime séquence du cours, Heidegger se propose d'approfondir l'analyse du savoir propre à la foi chrétienne amorcée dans les chapitres consacrés à 1 et 2 Th et réamorcée dans le paragraphe précédent. Son premier argument est le suivant : « Le *χρᾶσθαι κόσμους, le μὴ συγχρηματίζειν* requiert un mode spécifique du se-décider : *δοκιμάζειν, εἰδέναι* » (GA60, 123). Remarquons d'abord que *χρᾶσθαι κόσμους* et *μὴ συγχρηματίζειν* ne sont pas des expressions pauliniennes, non plus bibliques. D'où proviennent-elles ? C'est une énigme. Soit Heidegger les forge lui-même en fonction du contexte – c'est une possibilité à ne pas négliger ; soit il les emprunte à des écrits apocryphes ou intertestamentaires ou bien à la littérature patristique¹⁸³ – auquel cas on se demande comment des expressions hors-textes pourraient bien éclairer son propos mieux que les expressions pauliniennes elles-mêmes. Quoi qu'il en soit, ces expressions doivent faire l'objet d'une tentative de traduction. Relevons tout d'abord qu'elles sont toutes deux construites sur la racine *χρη*, dont le sens originel est : « il faut ». Mais cela ne donne pas encore de pénétrer dans le champ de l'interprétation. Pour ce faire, il convient d'avancer dans la chaîne

¹⁸² Rappelons que le terme « ἀδιάφορον » n'est pas néo-testamentaire. Il appartient au vocabulaire de la philosophie hellénistique (même si on le trouve déjà chez Aristote, par ex. *De an.* 409a), où il nourrit le débat entre stoïciens et épicuriens au sujet de l'éthique.

¹⁸³ Éventuellement par le truchement des travaux de Reitzenstein, dont il sera question plus loin, sur la littérature apocryphe, les *Zauberpapyri*, etc. Mais nous ne sommes pas en mesure de le confirmer.

morphologique. Le terme *χρᾶσθαι* est une forme dérivée de *χρῆσθαι* qui, dans une expression comme *χρῆσθαι τοῖς πράγμασι*, signifie : « être dans les affaires ». C'est bien dans ce sens qu'il faut d'entendre le terme *χρᾶσθαι*, qui connote un « avoir besoin de », un « se servir de » ou, mieux, un « emprunter »¹⁸⁴. Par *χρᾶσθαι κόσμους*, nous comprenons donc : *avoir affaire au monde, être en commerce avec le monde*.

Pour ce qui est de *μὴ συγχρηματίζειν*, prenons d'abord soin de noter la négation (*μὴ*). Syntagme relativement rare, *συγχρηματίζειν* a le sens de « traiter un cas avec quelqu'un » ou d'« établir un contrat ou un plan avec quelqu'un ». Par *μὴ συγχρηματίζειν*, nous comprenons donc : *ne pas trafiquer, ne pas spéculer*. Les deux expressions peuvent alors être lues l'une avec l'autre ou l'une en fonction de l'autre : *il convient de s'engager dans le monde, de se relier à lui, mais certainement pas sur le mode du calcul et de l'instrumentalisation ; il faut être en commerce avec le monde, mais non sur le mode de l'affairisme*. Mais comment exactement ? Heidegger répond qu'un « mode spécifique du se-décider » est exigé, et que celui-ci s'effectue au fil des deux notions, pauliniennes celles-ci – bien qu'elles se trouvent également dans les Évangiles – que sont le « *δοκιμάζειν* » et l'« *εἰδέναι* » (GA60, 123). Il en a déjà été question au § 29, où Heidegger reliait alors *δοκιμάζειν* et *εἰδέναι* au *δέχεσθαι* (GA60, 113). L'objectif était de montrer comment l'être conscient et le discerner se fondaient tous les deux dans l'accueil de la proclamation et, ce faisant, assuraient le déploiement d'une vie religieuse dans l'authenticité en permettant un savoir de celle-ci conforme à son accomplissement. C'est le même cas de figure qui se présente ici. Dans la mesure où elle s'effectue toujours en Dieu et devant lui, la relation du chrétien au monde de la vie s'institue sur la base d'une conduite existentielle radicale qu'informe le savoir de la cohésion d'accomplissement. Or, on le sait, ce *Wissen* – savoir de la *gratia fidei*, c'est-à-dire de la facticité chrétienne – n'est pas n'importe quel savoir. Il est ce savoir co-donné dans l'accueil et l'acceptation de la proclamation. C'est un savoir salvateur qui n'a rien à voir avec une quelconque sagesse et qui, de surcroît, se manifeste dans les conditions inverses de celles que présuppose, chez les Grecs par exemple, l'accès à la *gnosis* ou à la *sophia*. En effet, tandis que le premier type ne peut se manifester que dans l'adversité, le second demande quant à lui une pleine et entière sérénité.

Notre penseur ne fait pas mystère des difficultés qu'il y a pour les « modernes » à prendre toute la mesure de ce savoir proprement chrétien (GA60, 123). Il précise ainsi « qu'aussi longtemps qu'on vient de la psychologie et de l'épistémologie contemporaines et qu'on se laisse dicter [par elles] les phénomènes de la conscience » à prendre en compte, « on ne peut qu'aboutir à une conception erronée du "savoir" » (GA60, 123). D'après les cours de 1919–1920, psychologie et épistémologie sont des noms de code pour désigner tour à tour Dilthey, Windelband, Rickert, Jaspers et leurs homologues en théologie. Ce qu'on lit est donc une critique de la science, plus exactement de la scientification de la vie au nom de laquelle Heidegger réclamait déjà une science plus originelle, voire une certaine forme de « préscience » susceptible d'élaborer une interprétation de la vie sans lui faire violence.

¹⁸⁴ Dans ce sens, et non dans celui de « rendre un oracle » (cf. la littérature profane grecque, par ex. Plutarque).

Cela dit, en cette fin de WS 1920/1921, notre penseur approfondit sa critique. Désormais, il incrimine la notion même de *Wissen-schaft* comprise comme entreprise de savoir capturant inévitablement ce dont elle s'enquiert et l'enfouissant dans une crypte où il ne reçoit plus la lumière dont il a besoin pour être ou devenir ce qu'il est. Ce dont elle s'enquiert, et ce qu'il faut donc préalablement «laisser venir» à la visibilité, c'est un soi. Or, pour ce faire, il convient de commencer par renverser la formule de Natorp: «Il n'y a de "soi" que pour un savoir» (GA59, 121)¹⁸⁵. La réponse de Heidegger est en substance: *il n'y a de savoir que pour un soi*. En résumé, la psychologie et l'épistémologie proposent des modèles du savoir préfabriqués par leurs soins, et c'est pour cela que nous devons les fuir. Elles vont directement à la pensée sans passer par la vie. Du moins réduisent-elles sans ménagement ce qu'elles trouvent dans la vie pour mieux installer la pensée. Leur mise à l'écart dans la tâche de savoir ce qu'*est* le savoir et comment je l'*ai* a donc vocation à nous éloigner d'un *Wissen* théorético-spéculatif avant de nous rapprocher d'un *Wissen* de type pratique.

Après tout, n'est-il pas légitime de concevoir le savoir de la foi selon une orientation toute luthérienne comme un «savoir pratique»¹⁸⁶? Assurément oui. Notre penseur ne peut toutefois s'empêcher d'exprimer à cet endroit un certain scepticisme: «Caractériser le savoir comme "savoir pratique" ne nous rapproche certainement pas de sa structure de sens» (GA60, 123). Qu'est-ce que cela veut dire? Si le savoir en question n'est pas théorique, comment peut-il être autre que pratique? Gageons que Heidegger s'efforce en fait de discriminer le pratique authentique du pratique inauthentique. De nombreuses explications avec la philosophie, la théologie et l'exégèse conduites jusque là tendent à montrer qu'il y a en effet *praxis* et *praxis*. Le pratique que suspecte Heidegger est celui qui, à l'instar de ce qu'on observe chez Kant et ses épigones, *provient* du théorique, en constitue le prolongement et en porte ainsi inévitablement la marque comme les enjeux. Ce pratique-là est un faux pratique, c'est-à-dire un théorique déguisé. Ce théorico-pratique n'a rien à voir avec le factico-pratique (GA58, 123, 149) qui connote le savoir de la foi. Le factico-pratique (*faktisch-praktisch*) désigne une sphère de la vie se caractérisant par une mobilité accrue que l'analyse statique-transcendantale n'est pas en mesure de discerner. La question se pose même de savoir si, de manière générale, quelque phénoménologie ou quelque philosophie que ce soit est à même de s'y ménager un accès.

La question est d'autant plus délicate dans la perspective de la vie *religieuse* motivée par la *grâce*, dont l'action en l'homme dépasse ce qu'il est raisonnablement en mesure de saisir par lui-même. La grâce, domaine originaire (*Ursprungsgebiet*) de la vie religieuse, n'est pas donnée identiquement aux autres phénomènes. Si nous l'éprouvons dans l'accomplissement pratique – factico-pratique – même de la vie, il est difficile d'affirmer en «savoir» quelque chose au sens strict du terme (GA58, 203). Reconnaissons que ce que la phénoménologie met en exergue se présente

¹⁸⁵ P. Natorp, «Bruno Bauchs *Immanuel Kant*» [1918], p. 454.

¹⁸⁶ Cf. J. Fischer, *Glaube als Erkenntnis. Studien zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens*, München, Kaiser, 1989.

toujours et forcément comme une coupe dans la vie : une certaine dimension de quelque chose est cernée et accentuée, à l'exclusion d'autres dimensions (GA58, 219). Or, force est d'admettre, non seulement que ce quelque chose a d'autres esquisses qui restent dans l'ombre, mais également qu'en tout état de cause, on ne peut considérer que ce quelque chose est toujours «su», qu'il est toujours le «corrélat d'un savoir» (GA58, 219). Si un tel constat ne vaut pas pour la grâce, alors il ne vaut point.

Cette discussion permet de prendre la mesure de tout ce qui sépare le savoir de la foi du savoir en général (*Wissen überhaupt*) (GA60, 123). D'après Heidegger, il n'est pas légitime de «présupposer connu le "savoir en général"» et d'estimer que le savoir de la foi est modelé de quelque façon sur celui-ci (GA60, 123). Le savoir en général est une notion récurrente dans l'idéalisme allemand, souvent glosée par celle de savoir absolu. Elle se retrouve, sous une forme plus scientifique, dans les philosophies postkantienne de la fin du XIX^e et du début du XX^e. Elle veut tout dire et rien dire à la fois, et c'est bien là son principal problème. Héritière lointaine de la pensée platonicienne, il n'est pas étonnant que Heidegger la considère comme l'une des marques du platonisme de la philosophie de son temps. Plus tard, il écrira, dans un cours justement consacré à Platon (1931–1932), que la question de «savoir ce qu'est le "savoir en général" est une question absolument *vide*» (GA34, 151). *Vide* de sens, car elle pose le savoir avant de s'être enquis du sens et du phénomène d'où provient le savoir qui leur est conforme. Cette question n'est qu'une question épistémologique, qui évite plus ou moins sciemment le passage par les choses mêmes. Elle fait du savoir une sorte d'essence qui plane librement dans un ciel d'idées. Ce que Heidegger réfute catégoriquement : le vrai savoir est «toujours là-avec» (*immer dabei*), co-donné avec ce dont il est savoir (GA60, 123). Traduction : le savoir d'une chose est toujours auprès de cette chose. Cela se vérifie au sein de la vie religieuse, où l'on ne trouvera jamais le savoir de la foi qu'auprès de la foi. En ce sens, la «réponse à la question de savoir à quelle connexion fondamentale renvoie le "savoir" est la suivante : à celle du *δουλεύειν* et de l'*ἀναμένειν*» (GA60, 123).

En faisant du croisement du servir et de l'attendre la porte d'accès au savoir de la facticité chrétienne, notre penseur ne fait ni plus ni moins que consacrer l'union indéfectible du savoir et de l'accomplissement de la vie. Nul savoir ne peut émerger en dehors d'une cohésion d'accomplissement. Ce que je sais provient toujours de ce que j'accomplis concrètement dans un contexte spécifique. Précisons à ce titre que, si accomplissement et savoir sont indissociables, le mouvement doit toujours aller du premier vers le second et non l'inverse¹⁸⁷. Il n'est pas concevable d'accéder au savoir relatif à l'entrelacs du servir et de l'attendre à moins de servir et d'attendre concrètement. Dans le cas inverse, on présuppose forcément une certaine idée du savoir qui est ensuite plaquée sur le *δουλεύειν* et l'*ἀναμένειν*.

Reste que dans le meilleur des cas en effet, l'écart qui existe entre l'un et l'autre est réduit au minimum, voire disparaît ; en sorte que les connexions d'accomplissement deviennent elles-mêmes savoir et, inversement, le savoir se présente comme une connexion d'accomplissement à part entière (GA60, 123). En avançant cette idée,

¹⁸⁷ *Contra* P. Stagi, *Der faktische Gott* [2007], p. 240.

Heidegger vise à mettre au jour un modèle inédit de savoir relevant la distinction théorétique classique entre le savoir et la vie (comme objet du savoir), et donc, en définitive, la distinction traditionnelle entre le savoir et la foi (comme modalité originelle de la vie). Et le christianisme primitif joue une nouvelle fois le rôle de paradigme, comme en témoigne le fait que notre penseur cite un nouvel extrait des Écritures, à savoir 1 Co 2, 10–15, à l'appui de son examen du savoir de la foi (GA60, 123). Pourquoi faire mention de cette péricope à ce endroit précis ? Nous avons la réponse dans le premier verset retranscrit en grec : « ἡμῖν (γὰρ) ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος. Τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ » (GA60, 123). Heidegger opère un virage vers la notion d'*Esprit*, dans laquelle il voit la clé du savoir de la foi. Comme on le sait, le πνεῦμα est principe de vie et d'animation. Or, le savoir visé ne peut-être qu'un *savoir vivant* dans la mesure où il se manifeste dans l'accomplissement de la vie. Cette dimension vivante partagée permet ainsi d'envisager que *l'Esprit soit le véhicule du savoir*. Les versets concernés ne disent pas autre chose. Ils résument à la perfection ce qui a été développé jusqu'à maintenant en même temps qu'ils annoncent la suite.

2. Du savoir à l'Esprit

[123] La *crux phaenomenologica* du problème du savoir dans le christianisme primitif réside dans la notion de πνεῦμα. Dire cela n'est toutefois pas suffisant, car on sait à quel point cette notion se présente au premier coup d'œil comme un vrai fourre-tout conceptuel. Conscient de cela, Heidegger commence par expliquer que pris « dans son essence propre, le “savoir” requiert le πνεῦμα ἔχειν », c'est-à-dire *l'avoir l'Esprit* (GA60, 123). La source de cette remarque n'est pas indiquée, mais il est aisé de la dépister. Elle renvoie à 1 Co 7, 40 : « δοκῶ δὲ καὶ γὰρ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν », « je pense moi aussi *avoir l'Esprit* de Dieu ». La formule intervient à la fin du célèbre passage consacré aux relations du mari et de la femme (1 Co 7, 27–40), suivant lui-même la péricope relative à l'appel (1 Co 7, 20–24). D'après J. Weiss, le πνεῦμα ἔχειν connote une « profonde connaissance des choses religieuses et coutumières, issue directement de l'Esprit de Dieu »¹⁸⁸. Par où δοκῶ ne signifie pas « je pense » ou « je crois bien », mais « *je suis conscient d'avoir l'Esprit de Dieu* – à l'inverse d'un “pneumaticien” [...] considérant la vie [...] comme un ἀδιάφορον complet »¹⁸⁹. Ce n'est pas un hasard si Heidegger entame sa discussion du πνεῦμα en faisant allusion à 1 Co 7, 40. Ce n'en est pas un non plus si nous restituons la fine exégèse de J. Weiss. Ce dernier compte au nombre de ceux qui estiment que Paul se défend ici contre les sectes qui lui contestent la possession de l'Esprit ou font également valoir

¹⁸⁸ J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 210.

¹⁸⁹ *Ibid.* (Heinrici sur δοκῶ : *mihi videor*).

sa possession contre lui. Cet avis rejoint ceux de Calvin, Neander, H. A. W. Meyer et Schmiedel et s'oppose à celui de Heinrici¹⁹⁰.

Donnée importante, car elle éclaire le contexte de la péripécie 1 Co 2, 10–15 dont part notre philosophe : la dispute avec les gnostiques de Corinthe. Corollairement, elle justifie le premier temps de la destruction amorcée ici : « Dans l'exégèse moderne, on s'est livré à des recherches sur les significations du mot πνεῦμα dans la littérature contemporaine de Paul et, plus loin, dans la littérature antique antérieure, en remontant jusqu'à Platon » (GA60, 123). Heidegger ne va pas tarder à critiquer cette manipulation généalogique. Avant d'analyser comment, considérons les bases historiques de son constat.

Qui représente ici l'« exégèse moderne » ? C'est de toute évidence la RGS. Précisons que les philologues de Bonn sont davantage concernés que les historiens de Göttingen. Pensons à Usener, Rohde, Dieterich, Reitzenstein, Wendland et Norden. S'il en est un qui a tenté d'éclairer le πνεῦμα paulinien en fonction, non seulement de la littérature religieuse et philosophique de l'époque, mais également de la philosophie antique et notamment platonicienne, il est forcément parmi eux. De tous les exégètes-philologues s'étant penchés sur la notion de πνεῦμα, aucun n'a surestimé le rôle de la conception platonicienne dans la formation de la conception paulinienne. Platon est évoqué comme une source parmi d'autres, qu'on retrouve en particulier dans la médiation de la littérature hellénistique-mystique qui, elle, joue sans conteste un rôle de premier plan dans la constitution du πνεῦμα paulinien. Davantage que Rohde (*Psyche*, 1890–1894), Norden (*Agnostos Theos*, 1913) ou Leisegang (*Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom Pneuma und der mystisch-intuitiven Erkenntnis*, 1919), c'est Reitzenstein, l'ancien professeur de Heidegger à Freiburg, qui témoigne le mieux de cette tendance de la recherche dans *Die hellenistischen Mysterienreligionen*.

Se demandant comment Paul, en certains endroits, en est venu à désigner le sensible-matériel à travers le terme ψυχικόν, alors même qu'en d'autres, il tient les termes ψυχή et πνεῦμα pour identiques comme c'est couramment le cas dans le grec de son époque, Reitzenstein répond qu'il faut nécessairement en passer par Platon¹⁹¹. La philosophie de ce dernier est à l'origine d'une certaine conception de la « déification de l'âme » (*Vergottung der Seele*), mais privilégie presque systématiquement le terme ψυχή. Or, Reitzenstein relève que les plus vieilles religions à mystères, dont certaines contemporaines de Platon, évitent soigneusement le terme ψυχή, auquel elles préfèrent celui de πνεῦμα. La raison en est, non bien sûr que le processus platonicien serait encore trop matérialiste, mais plutôt qu'il demeure trop théorique pour qualifier la transformation notoirement spirituelle qu'elles entendent décrire. Ce serait là le point de départ de Paul, mais aussi la raison pour laquelle on aurait besoin de Platon afin de mettre l'analyse comparative sur les rails sans toute-

¹⁹⁰ Calvin et Meyer : Paul répond à ceux qui contestent son apostolat ; Neander : il s'agit de disciples de Pierre présents à Corinthe ; Schmiedel : Paul s'attaque à ceux qui disent avoir l'Esprit alors qu'ils ne l'ont pas. C. F. G. Heinrici (*Der erste Brief an die Korinther* [1896], pp. 248–249) pense qu'il s'agit d'une extrapolation.

¹⁹¹ R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [1910], p. 44.

fois qu'il soit exigé de reconnaître une influence significative de la philosophie platonicienne sur la conception paulinienne du *πνεῦμα*. Cela expliquerait d'ailleurs que Reitzenstein ne cite jamais une occurrence proprement platonicienne du terme.

Si le rôle de Platon est mineur, cela signifie-t-il que Heidegger s'inquiète à tort ? Absolument pas, car c'est dans l'opposition à Platon¹⁹² qu'émerge une doctrine philosophico-gnostique du *πνεῦμα* que Reitzenstein tient pour l'inspiration principale de la conception paulinienne de l'Esprit¹⁹³. Avant d'examiner le caractère multiforme et multiséculaire de cette doctrine, continuons de suivre les indications données par Heidegger. Platon représente la « littérature antique » (*antiken Literatur*) (GA60, 123). Qui donc représente la « littérature contemporaine » (*zeitgenössischen Literatur*) de Paul, dans laquelle l'exégèse moderne s'en est allée découvrir les acceptions de *πνεῦμα* (GA60, 123) ? À suivre les développements de Reitzenstein, il ne peut s'agir que de Philon¹⁹⁴. Quoique familier de l'usage gnostique de *πνεῦμα*, Philon l'évite soigneusement. En « platonicien », il lui préfère un usage plus philosophique le rapprochant de *ψυχή*. En conséquence de quoi, Reitzenstein ne s'y attarde pas, et Heidegger non plus.

Le philosophe suit le philologue pas à pas. Entre Platon et Philon, c'est-à-dire entre la littérature antique et la littérature contemporaine de Paul, on trouve cette fameuse littérature hermétique dont on dit depuis longtemps qu'elle faisait partie intégrante du *Sitz im Leben* proto-chrétien. Aussi Heidegger en vient-il à préciser la question en évoquant les « analogies » que les uns et les autres ont cru déceler entre certains passages du « *Corpus Hermeticum* de Hermès Trismégiste » et certains passages de Paul faisant intervenir la notion de *πνεῦμα* (GA60, 123). Certains fragments de ce corpus « coïncideraient avec Paul du point de vue sémantique-stylistique et temporel » (GA60, 123).

D'après Reitzenstein, une étude comparative approfondie des termes *πνεῦμα* et *πνευματικός* dans la littérature hermétique et dans le *corpus paulinum* permettrait de le montrer. C'est celle-ci qu'évoque précisément Heidegger en écrivant la chose suivante : « Au sujet du passage précité (1 Co 2, 10 *sq.*), on dit que Paul se caractériserait comme un "pneumaticien". L'homme deviendrait lui-même Dieu » (GA60, 123). Reitzenstein se donne pour tâche d'éclaircir un « mystère » : pourquoi Paul ne se réfère-t-il jamais ou si peu à la vie et aux actes de Jésus, en particulier tels qu'ils sont consignés dans les trois Évangiles, dont la matière lui était manifestement connue¹⁹⁵ ? C'est qu'il sent et dit « recevoir directement du Seigneur un savoir [*Wissen*] auquel il s'abandonne »¹⁹⁶. Or, c'est dans cet abandon même que Reitzenstein croit déceler un lien avec ce qu'il se passe dans l'hermétisme. Il se propose alors

¹⁹² Du moins à un certain Platon : ne négligeons pas l'orphisme et le pythagorisme qui l'ont influencé pendant un temps. Ils sont à l'origine de la doctrine du *πνεῦμα* des religions à mystères et de la littérature gnostique.

¹⁹³ Cette doctrine reste cependant partiellement dépendante d'un certain platonisme ou néo-platonisme constitué notamment à partir du *Timée*.

¹⁹⁴ R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [1910], pp. 144–146.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 50.

¹⁹⁶ *Ibid.*

d'explorer cette piste dans un excursus dont le titre fait directement écho au propos heideggérien : « Paulus als Pneumatiker »¹⁹⁷.

Sans surprise, il considère que le « passage décisif » en la matière est 1 Co 2, 14–15, qu'il n'est pas inutile de citer à nouveau : « L'homme psychique n'accepte pas ce qui vient de l'Esprit de Dieu. C'est une folie pour lui, il ne peut le savoir, car c'est spirituellement qu'on en juge. L'homme spirituel, au contraire, juge de tout, et n'est lui-même jugé par personne ». Reitzenstein entend remettre ces versets dans leur contexte, ce qui revient principalement à s'appuyer sur la formule *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*, « moi à Christ » ou « moi du Christ », qu'on trouve en 1 Co 1, 12. Cette formule ouvre la voie à l'« assimilation de l'homme à Dieu »¹⁹⁸ que Heidegger évoque expressément (GA60, 123).

Les choses se précisent : le savoir que l'homme reçoit directement du Seigneur, savoir auquel il s'abandonne, se comprend en fonction d'une « identification » (*Gleichsetzung*) de l'homme et de Dieu qui n'est pas sans rappeler celle dont parlent les religions hellénistiques à mystères. Reitzenstein appuie cette idée sur la description de la proclamation que livre Paul en 1 Co 1, 17 puis en 1 Co 2, 1–5. L'Apôtre définit la proclamation de façon négative puis positive. Elle ne requiert pas d'en passer par la « sagesse du discours » (1, 17) et elle n'a rien à voir avec les « discours persuasifs de la sagesse » (2, 4). Elle se caractérise « par une démonstration d'Esprit et de puissance » (2, 4). Reitzenstein en conclut personnellement que, si Paul rejette la sagesse hellénistique de type rhétorique et plus largement théorique, c'est peut-être bien qu'il envisage par ailleurs de faire sienne la sagesse hellénistique de type hermétique et plus largement religieuse¹⁹⁹.

N'est en possession de la σοφία θεοῦ (2, 7) que celui qui, à l'instar de Paul, reçoit διὰ τοῦ πνεύματος (2, 10), où le « πνεῦμα concerné permet de sonder tout, y compris les profondeurs de Dieu »²⁰⁰, et donc de s'égaliser à Dieu. Selon Reitzenstein, le πνεῦμα de 1 Co 2, 10–11 *présuppose* le sens qu'il recouvre dans les papyrus magiques : il désigne à la fois la partie spirituelle de l'homme et l'Esprit du Dieu dont elle émane²⁰¹. Ainsi, Paul voudrait simplement dire : « qui a le πνεῦμα connaît pleinement le μυστήριον de la divinité et de sa σοφία »²⁰² – ce qui serait bien sûr son cas. C'est là qu'il puiserait son savoir des « dons de la grâce » (1 Co 2, 12), savoir qui serait donc essentiellement gnostique. Pourquoi ? Car selon l'usage de πνευματικοῖ en 1 Co 2, 13 et 3, 1, le savoir spirituel ne serait accessible qu'aux êtres spirituels, ce qui tend à montrer la nature *hermétique* de ce savoir, réservé aux initiés²⁰³.

En témoigne encore Es 40, 13 que Paul cite de mémoire en 1 Co 2, 16 : « *Qui a pénétré la pensée (νοῦς) du Seigneur pour l'instruire ?* ». Le philologue prétend que

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 160 *sq.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 160–161.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 161.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 162.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*, p. 163. Cf. aussi sur 2 Co 10, 12.

Paul n'aurait jamais pu citer une telle phrase s'il ne tenait pas pour équivalents les termes νοῦς et πνεῦμα : « Toute interprétation de νοῦς par “sens” [*Sinn*] ou “raison” [*Verstand*] prive selon moi la citation de sa signification [...] νοῦς doit être un fluide divin, que seul l'homme béni se voit alloué et qui fait de lui un πνευματικός²⁰⁴. Or, cette interprétation s'appuie, non sur la terminologie des classiques, mais sur celle de la mystique hellénistique, assure Reitzenstein²⁰⁵. L'argument est le suivant : c'est bien dans la mystique hellénistique que le Dieu est honoré en tant que Νοῦς. Un Νοῦς qui fait don du νοῦς aux élus, lequel don entraîne sur le champ une connaissance absolue du Tout (πάντα γνωρίζειν) et confère l'immortalité; en sorte que celui qui reçoit ce don se nomme à présent ἔννους et devient le « divin maître » (*göttliche Lehrer*) de son frère²⁰⁶. D'après Reitzenstein, ce système est exactement celui qui a cours dans le Poimandres (102.103). Le νοῦς n'y est rien d'autre que ce que la mystique païenne appellera bientôt πνεῦμα²⁰⁷. D'après ce qu'on vient de voir, il est clair que Reitzenstein a voulu montrer comment, en 1 Co 2, 10–3, 5, Paul se caractériserait comme un pneumaticien et, surtout, comment il le ferait en se fondant sur différents éléments de la religiosité gréco-orientale ancienne subsistant dans son monde ambiant et tout particulièrement au sein de la langue à travers laquelle il s'exprime.

Après cela, il reste à découvrir ce que sous-entend Heidegger lorsque, en appui à son compte rendu concernant le devenir-pneumaticien – et donc devenir-Dieu – de l'Apôtre tel que Reitzenstein se le représente, il restitue l'opinion suivant laquelle la situation décrite en 1 Co 2, 10 *sq.* indiquerait que « ἀνὴρ πνευματικός serait le divin, ἀνὴρ ψυχικός serait l'humain en lui » (GA60, 123). Reitzenstein n'emploie pas, à notre connaissance du moins, les expressions « ἀνὴρ πνευματικός » et « ἀνὴρ ψυχικός », lesquelles ne sont pas davantage pauliniennes. Cela n'interdit cependant pas que le philologue ne valide ces expressions, nous allons le voir, ni qu'elles n'aient aucun sens pour Paul, puisque assurément, elles renvoient à la dichotomie établie en 1 Co 2, 14–15 et 3, 1 (voir aussi Ga 6, 1). Le socle de la démonstration de Reitzenstein est précisément le πνευματικός de 1 Co 3, 1.

Dans ce verset, Paul interpelle ses « frères ». Pour cette raison, il ne peut réutiliser le terme ψυκικοι dont il s'est servi en 2, 14 pour désigner ses adversaires. Ses frères sont baptisés, se tiennent déjà « en Christ » et prennent déjà part au πνεῦμα. En les appelant « enfants » (νήπιοι), Reitzenstein pense que Paul se remémore les termes d'un mystère phrygien, où il est question d'un enfant du Νοῦς possédant le πνεῦμα, mais sous une forme encore embryonnaire²⁰⁸. La thèse sous-jacente est la suivante : pour parler à et de ses frères, l'Apôtre opte pour « σάρκιοι » car, contrairement au terme ψυκικοι, il ne n'oppose pas absolument à celui de πνεῦμα²⁰⁹. Cet exemple atteste que Reitzenstein conçoit effectivement une séparation radicale entre

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 165.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 167 (voir aussi p. 157).

²⁰⁹ *Ibid.*

πνευματικός et ψυκικός, séparation que l'Apôtre ne ferait que récupérer de sources anciennes. Des sources essentiellement gnostiques, s'appuyant sur la tripartition σάρκικός/ψυκικός/πνευματικός, que Paul modifierait à peine – avant qu'elle ne retrouve son articulation antique avec l'hellénisation philosophique du christianisme des premiers siècles²¹⁰. Quoi qu'il en soit, si être σάρκικός n'est pas être encore totalement πνευματικός, mais déjà mieux que d'être ψυκικός, alors il faudrait conclure comme Reitzenstein : a) que le ψυκικός est l'être purement humain ; b) que le σάρκικός est l'être humain sans plus être tout fait humain en ce qu'il est en voie d'actualiser son πνεῦμα ; c) que le πνευματικός est l'être pleinement divin²¹¹. En d'autres mots, le πνευματικός serait totalement « autonome » car « en connexion immédiate avec son maître »²¹².

Cela étant dit, nous pouvons revenir plus sûrement vers Heidegger. La thèse selon laquelle ἀνὴρ πνευματικός sei das Göttliche, ἀνὴρ ψυκικός das Menschliche (GA60, 123) est avancée au moins deux fois par Reitzenstein.

1) La première de façon détournée, au milieu de l'une des conférences : « Dans l'opinion hellénistique et pré-paulinienne, πνεῦμα et ψυχή forment une opposition directe : là où se trouve la ψυχή, le πνεῦμα ne peut pas être ; là où se trouve le πνεῦμα, la ψυχή ne peut plus être. C'est de cette opinion pré-paulinienne que provient le couple conceptuel “pneumatique” et “psychique” »²¹³.

2) La seconde à la fin de l'exégèse hautement religionsgeschichtlich de 1 Co 1–3, où le philologue résume son idée en une proposition lapidaire : « Le ψυκικός est tout bonnement homme ; le πνευματικός n'est absolument plus un homme »²¹⁴.

Cette dernière formulation est sans conteste la plus frappante. C'est manifestement elle qui conduit Heidegger à écrire que « ce passage [sc. 1 Co 2, 10 sq.] a servi d'argument pour avancer une connexion entre les écrits pauliniens et les religions à mystères » (GA60, 123). 1 Co 2, 10 sq. est en effet le tout premier passage étudié à fond par Reitzenstein dans l'exkursus « Paulus als Pneumatiker »²¹⁵. Dans le cours de son exposé prononcée oralement en 1909, il devait se contenter de présenter les sources anciennes, tout en promettant de « justifier » sa thèse en temps voulu par une analyse des « paroles de l'Apôtre »²¹⁶. Pour la publication de ses conférences en 1910, il tenait parole et prenait la question à bras-le-corps. Commencer par 1 Co 2, 10 sq. était presque une évidence. Ce qui en fait à ses yeux une péricope décisive tient dans la concentration d'occurrences du πνεῦμα et de termes dérivés. Mais comment passe-t-on du constat de cette concentration à l'affirmation d'un lien patent et surtout opératoire entre Paul et les religions à mystères ? Pour Reitzenstein, quiconque se penche sur la « langue originelle » (Ursprache) de Paul ne peut manquer

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 152–154

²¹¹ *Ibid.*, p. 167. Reitzenstein parle de « voller Mensch ».

²¹² *Ibid.*, p. 181.

²¹³ *Ibid.*, p. 46.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 168.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 160 sq.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 50.

d'observer qu'elle met à profit des représentations issues des religions à mystères et, de manière plus déterminante encore, qu'elle le fait le plus souvent *consciemment*.

De l'avis de beaucoup, le mérite de Reitzenstein est d'avoir mis au jour et analysé des pans entiers de la *littérature religieuse de l'hellénisme*. Cela a permis de montrer que Paul ne récupère pas quelques images ici et là mais a pu s'adosser à un corpus textuel multiforme afin de mettre en place sa pneumatologie²¹⁷. Sans ce corpus, l'Apôtre n'aurait jamais pu interpréter l'événement du chemin de Damas comme il l'a fait. Sans l'idée de métamorphose propre à la religiosité hellénistique, il n'aurait pas réussi à faire de l'épisode de sa conversion l'enseigne de sa pneumatologie²¹⁸. C'est peu dire que la réception des travaux de Reitzenstein fut enthousiaste. Mais fut-elle pour autant unanime ? Assurément non. Nous avons déjà évoquée la critique virulente de Schweitzer. Revenons-y un court instant afin d'anticiper au mieux la portée du coup de tonnerre qui s'annonce avec Heidegger. Schweitzer ironise sur Reitzenstein, « le plus pneumatique des historiens des religions »²¹⁹. Cette formule masque une certaine admiration – *Die hellenistischen Mysterienreligionen* fait une « très forte impression » – qui se transforme très vite en inquiétude – « le théologien qui laisse agir cette impression en lui est jeté en dehors des rails de la réflexion propre au commentaire biblique. Comme si un flot de nouvelles idées coulait dans le lit de l'exégèse critique et non-critique et se mettait à déplacer les rochers accumulés »²²⁰. Cela dit, Schweitzer appelle justement les lecteurs à dépasser cette première impression. Il s'attache à déconstruire l'idée phare de Reitzenstein d'après laquelle Paul aurait mis en place un « système de tonalités » (*Tonsystem*) lui permettant de puiser automatiquement dans le vocabulaire et les représentations gréco-orientales les thèmes de sa pensée, thèmes qu'il pouvait dès lors se contenter de moduler²²¹. Schweitzer prête tout particulièrement attention à ce que le philologue dit du *πνεῦμα*. Il déplore l'idée de Reitzenstein d'après laquelle toutes les mentions du *πνεῦμα* chez Paul peuvent s'expliquer par les usages hellénistiques du terme, tout en laissant ouverte la question de l'influence des notions hébraïques de *ruach* et de *nephesh* ainsi que les occurrences de *πνεῦμα* dans les LXX²²².

À redécouvrir les critiques formulées par Schweitzer à l'encontre des analyses de Reitzenstein, on s'aperçoit que les remarques heideggériennes se tiennent dans leur proximité. S'interrogeant sur la thèse d'une connexion véridique entre les écrits

²¹⁷ *Ibid.*, p. 209.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 210. Reitzenstein n'est assurément ni le premier ni le seul à mettre en avant une forte influence de la piété hellénistique sur la pneumatologie de Paul. Le terrain avait été préparé par les travaux d'importants historiens-philologues tels qu'Usener, Dieterich, Rohde, Cumont et Norden. Il avait aussi bénéficié des études d'exégètes-théologiens tels que Pfleiderer, Holtzmann, E. Teichmann, Bousset et Dibelius.

²¹⁹ A. Schweitzer, *Die Geschichte der paulinischen Forschung* [1911], p. 170.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Ibid.*, p. 171.

²²² *Ibid.*, p. 171 n. 1. Schweitzer fait référence à R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [1910], p. 140.

pauliniens et les religions hellénistiques à mystères, Heidegger répond que celle-ci est « fausse » ou « trompeuse » (*verfehlt*) et poursuit : « Du point de vue historico-objectif, il n'y a rien à objecter, mais l'interprétation historico-accomplissante dit des choses très différentes à propos de πνεῦμα, ἀνακρίνειν, ἐραυνᾶ, τὰ βάθη τοῦ θεοῦ (1 Cor 2, 10) » (GA60, 123–124). Au départ, le diagnostic est le même que celui de Schweitzer. La recherche est victime d'une fâcheuse tendance à se laisser éblouir par les belles comparaisons de Reitzenstein dans la mesure où, en apparence, celles-ci tombent toujours justes. Il faut toutefois se méfier de ces « beaux parallèles avec la littérature hermétique »²²³. Afin de neutraliser l'illusion créée par ces derniers, Schweitzer privilégie deux grands axes qui par ailleurs se recoupent. Le premier axe est la *christologie*. La mystique hellénistique et la mystique paulinienne ne sont pas deux entités comparables pour cette simple raison que la première est exclusivement *Gottesmystik* tandis que la seconde est pareillement *Christusmystik*²²⁴. Les spécialistes de la christologie proto-chrétienne ne seront d'ailleurs pas convaincus par les arguments reitzensteiniens en faveur de leur réunion à partir du thème du second Adam²²⁵. Le second axe est l'*eschatologie*, qui replace le discours paulinien en général et celui sur le πνεῦμα en particulier dans l'orbite de la religion juive. La spécificité du règne messianique, par exemple, n'est pas du tout prise en compte par Reitzenstein, sinon par le truchement de mythes auxquels Paul semble avoir été indifférent, alors qu'elle aurait dû l'être à travers la thématique de la *Christusmystik* justement²²⁶.

Ces deux axes sont *mutatis mutandis* ceux qu'empruntent Heidegger lui aussi. Ce dernier accorde finalement à Schweitzer que la question de savoir le degré de présence de religiosité hellénistique chez Paul est secondaire. Il sera toujours forcément moindre que celui de religion juive et, surtout, il ne fait pas le poids face à la refonte totale de la religiosité procédant de sa proclamation. Cela étant, il faut préciser que Heidegger ne suit pas Schweitzer jusqu'au bout de sa logique, et ce pour deux raisons. La première est que cette logique demeure jusqu'à un certain point objective et objectivant : elle ne parvient pas à se libérer totalement de l'optique *religionsgeschichtlich*. Ce faisant, elle ne fait que déplacer les problèmes. La seconde est que Schweitzer se contente de déconstruire les analyses de Reitzenstein sans lui répondre point par point.

En d'autres termes, son étude reste silencieuse quant à ce que l'eschatologie conséquente peut dire de πνεῦμα, ἀνακρίνειν, ἐραυνᾶ, τὰ βάθη τοῦ θεοῦ, etc. Certes, Schweitzer comblera partiellement ce manque près de vingt ans après la parution de *Der Geschichte der paulinischen Forschung* – soit dix ans après le cours

²²³ *Ibid.*, p. 174.

²²⁴ *Ibid.* C'est la thèse de H. Gunkel (*Die Wirkungen des heiligen Geistes* [1888], p. 100) : la première expérience pneumatique de Paul est expérience du Christ. Thèse reprise par Deissmann dans *Die nt. Formel „In Christo Jesu“* [1892], p. 88 et p. 90, puis par W. Bousset dans *Kyrios Christos* [1913], pp. 142–48, cependant plus clémente avec Reitzenstein.

²²⁵ R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [1910], pp. 192–195 en particulier ; A. Schweitzer, *Die Geschichte der paulinischen Forschung* [1911], pp. 170–172.

²²⁶ A. Schweitzer, *Die Geschichte der paulinischen Forschung* [1911], pp. 174–176.

heideggérien –, en 1930, dans *Die Mystik des Apostels Paulus*. Toujours est-il qu'en 1920, il est pour l'essentiel ce fin critique de la théologie du XIX^e que Heidegger admire sans ignorer l'âpre débat concernant ses faiblesses exégétiques²²⁷. Ironie de l'histoire : notre philosophe aura anticipé l'évolution de son travail en esquissant l'exploration du sens spécifique du *πνεῦμα* paulinien exactement une décade avant que Schweitzer s'applique lui-même à circonscrire le « caractère propre de la mystique paulinienne »²²⁸. Mais la question qui nous intéresse vraiment est la suivante : Heidegger a-t-il réussi là où Reitzenstein a échoué, là où Schweitzer ne s'est pas encore aventuré, et là où tant d'exégètes ont montré les plus grandes difficultés à s'extraire du carcan de l'historico-objectif ? La phénoménologie herméneutique peut-elle vraiment dire quelque chose de fondamental quant à l'Esprit des Écritures ? C'est une question qui devra rester sans réponse car, si l'interprétation historico-accomplissante du *corpus paulinum* a fait ses preuves avec 1 et 2 Th, force est de constater que Heidegger n'aura pas trouvé le temps ou n'aura pas pris la peine de l'appliquer systématiquement à la question du *πνεῦμα* à partir notamment de 1 Co 2, 10 sq. Le philosophe aura tout de même laissé quelques éléments de réflexion à ce sujet. Ceux-ci tiennent en un alinéa, l'avant-dernier du cours, qui est en même temps l'ultime corps à corps avec le texte paulinien ainsi qu'avec son exégèse historico-critique.

3. De l'Esprit à la chair

[124] La première remarque de Heidegger est toute générale, ou plutôt, toute formelle. Elle affirme que le « *πνεῦμα* est chez Paul le fondement de l'accomplissement, duquel provient le savoir lui-même » (GA60, 124). En apparence, cette affirmation rejoint celle de l'exégèse selon laquelle, dans le *corpus paulinum* plus que partout ailleurs, le *πνεῦμα* se caractérise par l'*individualité* et la *vitalité*, soit les deux maîtres-mots de l'accomplissement. Mais sans doute faut-il dépasser les apparences dès lors qu'intervient la question de la *nature* du savoir qui affleure dans l'expérience du *πνεῦμα*. Reitzenstein, par exemple, ne remet pas en cause le fait que cette expérience soit à l'origine d'un certain savoir. Cependant, il voit en ce dernier une connaissance ésotérique et mystérieuse, et donc *abstraite* et *impersonnelle*. Heidegger objecte. C'est tout le contraire : le savoir se faisant jour dans l'expérience du *πνεῦμα* *ne peut être que concret et personnel*. Dans le cas inverse, Paul n'aurait pu l'invoquer aussi souvent : ce qu'il dit n'est jamais que ce dont il fait l'expérience et qui a un sens tangible dans sa propre vie. Paradoxalement, cette idée interdit de *définir* le

²²⁷ La polémique éclate en 1901 suite à la publication de *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Urchristentums*. Parmi les avis les plus durs : un « roman eschatologique pour un Christ névropathe » (Holtzmann), un travail plein d'« ignorance » (Wellhausen).

²²⁸ A. Schweitzer, *La mystique de l'Apôtre Paul* [1930], pp. 5–27. Cerner la spécificité de la religiosité paulinienne en regard de ce qui l'entoure est déjà, on le sait, la tâche que se fixe Deissmann dans son *Paulus* de 1911, en sorte que Heidegger n'est pas sans modèle.

πνεῦμα en tant que *concept*, fut-ce pour étudier le caractère protéiforme et multivoque qu'il recouvre dans le christianisme primitif, y compris paulinien. Ce n'est pas inversement en faire une notion monosémique, mais plutôt garder sa mobilité de sens intacte et l'explorer en partant des *vécus* qui lui confèrent une certaine épaisseur, c'est-à-dire des *vécus* qui lui donnent de s'incarner dans le monde.

C'est déjà la tâche entreprise par certains exégètes, au premier rang desquels Pflleiderer, Gloël et Gunkel²²⁹. Ce dernier juge qu'on ne peut faire l'économie de la considération des intuitions et des expériences de l'Apôtre si l'on entend vraiment découvrir quels sens il attribuait au πνεῦμα et quels « effets » celui-ci avait sur cet homme qui ne raisonnait pas de manière « théorético-dialectique » mais vivait de « façon practico-religieuse »²³⁰. Soit. Mais dans ce cas, pourquoi avancer par ailleurs que ce qu'il y a de plus propre dans l'expérience paulinienne du πνεῦμα n'acquiert du relief qu'en se comparant aux conceptions populaires du πνεῦμα dans la communauté originelle ? Cela ne mène-t-il pas nécessairement à perdre de vue ce qui se déroule au plus profond de l'Apôtre ? Gunkel voudrait nous faire croire que c'est en s'éloignant un maximum de Paul que nous finirons par comprendre son expérience intime de l'Esprit – argument qui ne convainc guère.

Quant à Heidegger, l'impression peut se faire jour qu'il oppose à la lecture historicisante de Gunkel une lecture supranaturaliste tant il se focalise sur l'expérience personnelle de l'Esprit qui est celle de Paul. Il n'en est pourtant rien. Son argumentation vise à démontrer une seule chose, à savoir qu'une interprétation opératoire de l'expérience paulinienne de l'Esprit doit partir non du fait de l'hétéro-détermination, mais de celui de l'auto-détermination. Que Paul n'ait pas inventé le terme πνεῦμα et qu'il l'ait lu aussi bien dans les Lxx que dans la littérature hermétique tombe sous le sens. Pourtant, cette donnée ne saurait faire oublier que Paul n'est pas d'abord un lecteur de ce qui l'a précédé mais un interprète de soi-même, un *fondateur* découvrant dans sa relation personnelle et vivante à Dieu les moyens de l'institution de nouvelles significances. Soit. Mais cela ne revient-il pas à dire, à l'instar de Gunkel et Reitzenstein²³¹, que Paul fut lui-même un pneumaticien ? Or, n'est-ce pas ce que Heidegger a justement contesté plus haut ? Répondons qu'il y deux manières distinctes de faire ce constat. La première, qui est celle des deux auteurs justes cités, consiste à dire que Paul fut un pneumaticien *comme d'autres avant lui et en même temps que lui*, ainsi que certains prophètes juifs ou certains mystes. La seconde, qui est celle de Heidegger, consiste à dire que Paul fut un pneumaticien *d'un type absolument nouveau* et que sa conception du πνεῦμα est originelle de part en part, quand bien même elle côtoie d'autres conceptions, dont on ne peut nier qu'elles lui étaient

²²⁹ O. Pflleiderer, *Der Paulinismus* [1873], p. iv sq. ; J. Gloël, *Der heilige Geist in der Heilserkündigung des Paulus: ein biblisch-theologische Untersuchung*, Halle a. d. S., Niemeyer, 1888, pp. 369–370 ; H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes* [1909], p. vii et p. 57 sq.

²³⁰ H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes* [1909], p. 57 ; se référant à H. Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre, nach den vier Hauptbriefen*, Kiel, Toech, 1872, p. 110.

²³¹ *Ibid.*, pp. 58–59 ; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [1910], pp. 160–204.

connues. Partir de Paul pour aller (éventuellement) vers le milieu et partir du milieu pour aller vers Paul : ce sont là deux approches diamétralement opposées, qui n'aborderont pas les occurrences du $\piνεῦμα$ dans le corpus de la même façon.

Heidegger en fait immédiatement la preuve en déclarant : « Chez Paul, $\piνεῦμα$ se tient en connexion avec $\ἀνακρίνειν$ et $\ἐραυνᾶν$ » (GA60, 124). Le philosophe cite deux termes qu'on trouve respectivement dans le verset ouvrant et le verset fermant 1 Co 2, 10–15. Comment caractériser cette double connexion ? Prenons d'abord celle du $\piνεῦμα$ à l' $\ἐραυνᾶν$ (v. 10b). Elle vise à préciser le $διὰ τοῦ πνεύματος$ (v. 10a). Comment sonde l'Esprit ? Dans l' $\ἐραυνᾶν$, on entend résonner, non le lancement d'une recherche scientifique ou philosophique (Platon), non plus la pénétration du dessein des dieux (Pindare), mais un *scruter* qui n'est autre qu'un « voir » libérateur préparant la possibilité de comprendre qui je suis et ce que je peux – être (GA60, 267).

Cette interprétation est inspirée d'Augustin, qui voit parfaitement que $τὰ βᾶθη τοῦ θεοῦ$ ne renvoie certainement pas au concept hellénistique d'« émanation »²³², mais signifie *mysteria interiora*²³³. Soit quelque chose que le croyant porte en lui-même en vertu du $\piνεῦμα$, qui lui offre l'opportunité de l'éclaircir. Aussi Heidegger n'aurait-il pas renié la manière dont J. Weiss interprète l' $\ἐραυνᾶν$ ²³⁴. D'après l'exégète, il convient avant tout de rejeter la traduction par « rechercher » (*erforschen*) en ce qu'elle affadit et affaiblit l'image donnée par Paul. D'abord parce qu'elle est utilisée ailleurs dans le NT pour décrire la scrutation des Écritures (Jn 5, 39 ; 7, 52 ; 1 P 1, 10 *sq.*). Elle laisse ainsi penser que l'Apôtre est influencé de manière décisive par d'autres formes de religiosité que la sienne propre, ce qui n'est pas le cas. Ensuite parce qu'elle éveille la représentation sensible d'une fouille empirique impliquant qu'on puisse découvrir et ultimement se saisir d'un objet précis, en l'occurrence l'essence de Dieu. En proposant de traduire par « percer à jour » (*ergründen*), J. Weiss ne tend pas idéaliser le terme $\ἐραυνᾶν$ mais à le rendre à son enracinement concret tout en conservant l'esprit de mouvement et d'ouverture qui le caractérise. C'est que l'Esprit qui investit le croyant ouvre les portes de *son* essence la plus intime. Il s'ensuit que Heidegger est d'accord avec J. Weiss sur un autre point : le processus en question n'est pas surnaturel mais *introspectif*. Pour bien montrer qu'il n'en va pas d'un psychologisme vulgaire, il faudra faire le lien avec le v. 11, où le $\piνεῦμα$ devient « conscience de soi » (*Selbstbewusstsein*) – en Dieu $διὰ τοῦ πνεύματος$ –, en un sens proche de ce que la modernité – en particulier la phénoménologie herméneutique – entend par là²³⁵.

Penchons-nous maintenant sur la connexion $\piνεῦμα$ - $\ἀνακρίνειν$ qu'on trouve aux vv. 14–15 : « L'homme laissé à sa seule nature n'accepte pas ce qui vient de l'Esprit de Dieu. C'est une folie pour lui, il ne peut le connaître, car c'est spirituellement qu'on en juge < $\piνευματικῶς ἀνακρίνεται$ >. L'homme spirituel, au contraire, juge < $\ἀνακρίνει$ > de tout et n'est lui-même jugé < $\ἀνακρίνεται$ > par

²³² R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [1910], p. 162 (Platon, *Théétète*, 183e).

²³³ C. F. G. Heinrici, *Der erste Brief an die Korinther* [1896], p. 100.

²³⁴ J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], pp. 60–61.

²³⁵ *Ibid.*, p. 61 ; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* [1965], p. 208.

personne». En premier lieu, notons qu'il convient ici encore de prendre le contrepied de Reitzenstein. Celui-ci estime que la parole paulinienne laisse entrevoir un « jeu rhétorique » à travers lequel l'ἀνακρίνειν des vv. 14–15 prendrait le sens de « vérifier » (*prüfen*)²³⁶. Serait capable de vérifier ce que donne l'Esprit celui qui s'est vu conférer une « essence miraculeuse » ; essence qui, non seulement ouvre à la connaissance absolue, mais en donne l'exclusivité.

L'heureux élu deviendrait ainsi une sorte de surhomme et rejoindrait l'élite capable de προφητεύειν ou *vaticinari*²³⁷. Ce serait un être comme on en rencontre au centre du culte des mystères : certes connecté au πνεῦμα mais, en définitive, déconnecté de la communauté car au-dessus d'elle. Affirmer une telle chose revient à méconnaître les caractéristiques de l'être-aux-mondes paulinien. Paul a bien pu emprunter le terme ἀνακρίνειν à son milieu (1 Co 4, 3), mais uniquement dans la mesure où il a voulu le libérer de l'usage qu'en faisaient ses adversaires gnostiques²³⁸. Ce terme devait désormais signifier *reconnaître, éprouver* et, finalement, *comprendre* ce qu'enseigne l'Esprit en vertu même de ce qui vient de l'Esprit, c'est-à-dire le *savoir de son propre salut et de son sens*. Dans ce cas, le πνεῦμα distingue aussi l'ἀνακρίνειν de Paul de l'ἀνακρίνειν des philosophes, notamment des stoïciens, qui comptent au rang de ses adversaires²³⁹. L'Esprit éclaire d'une manière différente de la raison qui caractérise l'homme laissé à sa seule nature. Peut-on néanmoins aller jusqu'à dire avec J. Weiss que le savoir reçu qui s'exerce à travers l'ἀνακρίνειν est « au-delà de toute expérience »²⁴⁰ ? L'Apôtre n'est-il pas en train de dire que ce savoir est précisément le fruit de l'expérience radicale de l'Esprit ? Accordons en revanche que ce savoir suit des règles qui ne sont pas du monde, cependant qu'elles permettent de reconnaître, d'éprouver et de comprendre ce monde et comment les chrétiens sont censés s'y accomplir²⁴¹. En d'autres termes, admettons que ce savoir permet de se prononcer « à la manière de l'Esprit » ou de son point de vue qui, ce n'est plus à prouver, se caractérise par une lucidité et une authenticité absolues. Précisons enfin qu'il revient à J. Weiss d'avoir rapproché l'ἀνακρίνειν du v. 15 de l'ἐραυνᾶν du v. 10b : le πνευματικός n'est en mesure d'exercer son ἀνακρίνειν qu'en tant qu'il a l'Esprit pénétrant²⁴². Le comprendre se présente ainsi comme le prolongement du voir. Aux yeux de Paul, ils sont inextricablement liés, en sorte qu'il devient possible de parler d'un co-accomplissement.

Conscient que les deux connexions pointées ne sont pas évidentes pour le commun des lecteurs, Heidegger s'emploie à clarifier son propos en prenant un peu du recul. Il choisit alors de lire « 2 Co 4, 16, [sur] l'homme "extérieur" et l'homme "intérieur" » (GA60, 124) : « C'est pourquoi nous ne perdons pas courage et même

²³⁶ R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [1910], p. 164.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 67.

²³⁹ Cf. C. F. G. Heinrici, *Der erste Brief an die Korinther* [1896], p. 109 ; J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 67.

²⁴⁰ J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 66.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.*

si, en nous, l'homme extérieur va vers sa ruine, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour». A priori, ce verset ne parle pas de l'Esprit. Mais il suffit de remonter un peu plus haut: «Ayant ce même esprit de la foi <πνεῦμα τῆς πίστεως> dont il est écrit: *J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé*, nous croyons, nous aussi, et c'est pourquoi nous parlons » (2 Co 4, 13). Il ne fait pratiquement aucun doute que Heidegger s'appuie sur ce verset antérieur en pensant à Luther: le vrai *homo internus* est forcément *homo pneumaticus*: car là où il n'y a pas de foi, il n'y a pas d'homme intérieur (LWA 28, 180). Paul est armé pour affronter les épreuves de la vie, précisément car il a l'esprit de la foi (v. 13) et l'espérance de la résurrection (v. 14).

L'homme extérieur se détruisant n'est autre que le ψυκικός dont parle 1 Co 2, 14. Parallèlement, l'homme intérieur se développant toujours plus est bien sûr le πνευματικός de 1 Co 2, 15. Prenons cependant garde au fait que, si Heidegger cite 2 Co 4, 16, c'est qu'il entend également renforcer l'idée suivant laquelle l'opposition utilisée par Paul recouvre un sens parfaitement inédit. Or, notre philosophe n'est pas sans ignorer que l'opposition entre homme intérieur et homme extérieur se retrouve en deux traditions dont il a déjà été question dans la discussion de Reitzenstein. D'une part dans la tradition *philosophique*, en l'occurrence chez Platon, les stoïciens et les néo-platoniciens (Plotin); d'autre part dans la tradition *gnostique*. Ici et là, l'homme intérieur est l'homme authentiquement spirituel, qui voit à travers l'essence des choses et vit de manière auto-disciplinée, indépendamment de ce qui advient au dehors. Inversement, l'homme extérieur est l'homme prisonnier du monde sensible, qui se découvre dominé par la passion et par l'angoisse.

Malgré les apparences, l'Apôtre ne s'inscrit pas dans cette logique. L'homme intérieur paulinien n'est pas un *homo spiritualis* se dressant contre sa sensibilité, tout comme l'homme extérieur n'est pas l'*homo sensualis* dont l'Esprit devrait l'écarter. Ici, l'extériorité n'est pas la σάρξ en lutte contre le πνεῦμα (Ga 5, 17), mais la θνητή σάρξ (2 Co 4, 11)²⁴³. La θνητή σάρξ incarne le passé, c'est-à-dire l'état naturel de dépendance au monde *avant* la proclamation. Par où l'homme intérieur n'est pas celui qui, dans la gnose, cherche à fuir le monde vers une réalité séparée par et dans l'extase, mais celui qui s'y retrouve et s'y oriente effectivement par la foi et l'espérance d'être prochainement réuni à Christ. L'homme intérieur, c'est celui qui s'approprie toujours plus sa ζωή. Son πνεῦμα est πνεῦμα τῆς πίστεως (2 Co 4, 13): il lui donne de mieux respirer la vie, et non d'enrôler celle-ci dans un processus magique l'amenant à sortir d'elle-même, plus exactement à s'élever au-dessus d'elle-même.

Au fil de cette interprétation de 2 Co 4, 16, nous retrouvons le thème *eschatologique* et surtout la *Stimmung* qui le caractérise. L'homme intérieur qui se renouvelle sans cesse n'est pas tranquille mais *inquiet*. Son développement incessant n'a pas le sens cosmique d'une évolution naturelle, mais celui, *formel*, d'une « vitalité historique » stimulée par l'ouverture de la foi à l'incertitude de ce qui vient²⁴⁴. Aussi l'appel à 2 Co 4, 16 n'est-il pas sans préparer la discussion qui vient à propos du

²⁴³ R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* [1976], p. 127.

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 128–129.

couple «*πνεῦμα-σάρξ*» tel qu'il se présente notamment en «*Rm 8, 4 sq.*» (GA60, 124) :

«afin que la justice exigée par la loi soit accomplie en nous, qui ne marchons pas sous l'empire de la chair, mais de l'Esprit. En effet, sous l'empire de la chair, on tend à ce qui est charnel, mais sous l'empire de l'Esprit, on tend à ce qui est spirituel : la chair tend à la mort, mais l'Esprit tend à la vie et à la paix. Car le mouvement de la chair est révolte contre Dieu ; elle ne se soumet pas à la loi de Dieu ; elle ne le peut même pas. Sous l'empire de la chair, on ne peut plaire à Dieu. Or, vous, vous n'êtes pas sous l'empire de la chair, mais de l'Esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous. Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas. Si Christ est en vous, votre corps, il est vrai, est voué à la mort à cause du péché, mais l'Esprit est votre vie à cause de la justice. Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité Jésus Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous» (*Rm 8, 4–11* ; cf. encore *12–17*).

Ce passage est de la plus grande importance pour la compréhension du *πνεῦμα* en tant que fondement de l'accomplissement de la vie chrétienne et du savoir de la foi qui en découle. Il est aussi l'un des plus mal compris. La raison en est précisément l'opposition *πνεῦμα-σάρξ*, trop souvent réduite à l'expression d'un dualisme à partir duquel on élabore volontiers les spéculations les plus fantaisistes. Or, Jülicher a bien montré qu'en ce lieu précis comme ailleurs, Paul ne tient pas une «leçon de métaphysique» mais appelle à la «décision», car à ses yeux, seules comptent les «fins dernières»²⁴⁵. Étant donné la proclamation, les chrétiens ont le pouvoir de savoir qu'ils ne marchent plus sous l'empire de la chair mais sous celui de l'Esprit. Toutefois, il leur faut encore prendre conscience de ce pouvoir et l'exercer. Que nous en appelions ici à Jülicher n'est pas un hasard. En d'autres termes, il pourrait bien jouer un rôle dans l'explication esquissée par notre philosophe.

Une annexe du cours du SS 1923 consacré à Paul (*Zu Paulus*) se propose de traiter de manière très succincte le thème «*Fleisch – Geist*» (GA63, 111). Heidegger s'y réfère à l'article «*Fleisch und Geist*» de la *RGG*²⁴⁶. Cet article est construit en deux parties. La première porte sur le déploiement du thème dans l'AT et le judaïsme – elle est rédigée par Bertholet. La seconde est consacrée à son articulation dans le NT – elle est signée de Jülicher²⁴⁷. Il n'est pas inutile de considérer la façon dont Heidegger se rapporte à cet article en 1923, car il est plus que probable qu'il en avait déjà connaissance en 1920²⁴⁸ – et s'en inspire dans la discussion qui nous occupe.

²⁴⁵A. Jülicher, «*Der Brief an die Römer*» [1907], p. 50.

²⁴⁶Cf. «*Fleisch und Geist, I. Im AT und Judentum, II. Im NT*», in *RGG*¹, col. 909–914. Le volume qui contient cet article paraît en 1910.

²⁴⁷Sans surprise, on y retrouve des vues très proches de celles développées dans l'exégèse de *Rm* pour le projet conduit par J. Weiss en 1906–1907, *Die Schriften des Neuen Testament*.

²⁴⁸Nous savons qu'il utilise la *RGG* au moins depuis 1919, année lors de laquelle il consulte les articles «*Glaube*» et «*Eschatologie*» rédigés, entre autres, par Gunkel et Troeltsch (GA60, pp. 329–330).

Jülicher note en premier lieu que l'examen du couple «Fleisch und Geist» est capital pour la «compréhension de la théologie de Paul comme pour celle de sa personnalité»²⁴⁹. L'Apôtre se distingue par là de ses contemporains, chez lesquels le couple est devenu courant au point qu'il en a presque perdu sa signification expérientielle. Sa perspective n'est pas celle du renversement de la relation entre *Fleisch* et *Geist*, mais celle d'une reconfiguration de cette relation tenant compte de l'éclatante progression de l'Esprit qui advient à travers l'Événement-Christ – l'Esprit comme *Christus-Geist*; progression exigeant une réinterprétation assez profonde du rôle de la chair²⁵⁰. Jülicher avance que cette reconfiguration s'articule donc autour de la scission entre un *avant* et un *après* le don de l'Esprit. Ce qu'illustrerait Rm 8, 4 *sq.* La chair n'est pas cette partie de l'homme à négliger entièrement et royalement, voire même à oublier. Elle devient le terme d'une dialectique dynamique. Ainsi, lorsque Paul déclare en 1 Co 15, 50 que «la chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu», il veut dire en réalité qu'ils n'y parviendront pas *sans l'aide de l'Esprit*²⁵¹. L'opposition entre *Fleisch* et *Geist* subsiste, mais un lien entre eux est reconnu. Cela dit, le second terme doit impérativement prendre le pouvoir sur le premier si l'on espère obtenir le salut. Sans cette ascendance, le croyant court à sa perte, car la chair seule ne peut mener l'Esprit. Paul prend l'opposition entre *Fleisch* et *Geist* au sérieux. Elle n'est pas le simple fait du langage descriptif ou la simple donnée d'un système philosophique. Elle se présente au contraire comme une alternative expérientielle pleine de subtilités, en cela semblable à d'autres oppositions néotestamentaires transfigurées par l'Apôtre.

Tout est fait pour mettre en avant son caractère *décisif*. Au point que, suivant Heidegger, elle aimante les grandes alternatives qui sous-tendent la facticité chrétienne: «mort – vie; péché – justice; servitude – filiation» (GA60, 124). Ces «expériences fondamentales» et décisives dans l'optique de la mobilité de l'être-chrétien se laissent toutes ramener à l'opposition entre *Fleisch* et *Geist* (GA63, 111). Être *Erlöst*, racheté, délivré, sauvé, ou ne pas l'être: tout dépend de la reconnaissance de soi-même en tant que fils de Dieu conduit par l'Esprit (GA63, 111 sur Rm 8, 14). Heidegger accorde à Jülicher la radicalisation paulinienne du couple *Fleisch-Geist* et sa suspension à l'Événement-Christ comme point de rupture entre deux conceptions de la relation entre *Fleisch* et *Geist*. Que Jülicher considère le Christ comme le «tournant» (*Wende*) déterminant de cette relation (GA63, 11) se vérifie dans son exégèse de Rm 8 comme dans la *RGG*²⁵². Ici et là, la chair est décrite comme étant originellement le don du diable à l'homme afin qu'il ne se réunisse jamais à Dieu. Un don bientôt annulé par le contre-don de l'Esprit s'incarnant en Christ, grâce auquel *tout redevient possible*. Paul détaille un processus menant de l'homme charnel à l'homme spirituel, où le passage de l'un à l'autre est rendu possible par l'imitation du Christ, le «grand modèle» de tous les chré-

²⁴⁹A. Jülicher, «Fleisch und Geist, II. Im NT», in *RGG*¹ [1910], col. 910–911.

²⁵⁰*Ibid.*, col. 911.

²⁵¹*Ibid.*

²⁵²A. Jülicher, «Der Brief an die Römer» [1907], pp. 48–49 ; A. Jülicher, «Fleisch und Geist, II. Im NT», in *RGG*¹ [1910], col. 913.

tiens²⁵³. Cela étant, Heidegger note à raison que « l'histoire du salut » qui motive et traverse cette évolution n'est pas clairement exposée par Jülicher (GA63, 111). Ne faudrait-il pas accentuer le fait que le basculement de la chair à l'Esprit se présente comme le signe d'une certaine « histoire se dirigeant vers sa fin » (GA63, 111) ? Si Jülicher précise en passant que le jour de la parousie du Christ marquera l'achèvement du processus d'arrachement à la chair²⁵⁴, il n'insiste pas sur la nature de la *Stimmung* propre à l'attente de ce jour relativement au couple *Fleisch-Geist*. Tel qu'il se présente objectivement dans les Épîtres pauliniennes, ce couple doit être reconduit à un vécu subjectif : la chair et l'Esprit, comment « être en eux » (GA63, 111) dans le temps séparant le maintenant de la parousie ? Bien qu'il soit envisageable d'admettre que le *Wie* se présente objectivement à nous dans un *Was*, il est pourtant de notre devoir de revenir de ce *Was* au *Wie* qui le conditionne (GA63, 111). Jülicher accomplit-il ce retour ? À première vue, nous devons répondre par la négative. Emporté par l'approche *religionsgeschichtlich*, il s'égaré manifestement dans la multiplicité des *Was*, en sorte qu'il ne parvient pas à découvrir le fin-mot – le *Wie* – de l'état intermédiaire dans lequel les proto-chrétiens sont placés²⁵⁵. Il rejette alors l'indécision sur Paul lui-même.

Sa conception de la relation entre *Fleisch* et *Geist* serait très largement syncrétique. Elle proviendrait de sa fréquentation de la pensée orientale, de la philosophie grecque et du judaïsme tardif²⁵⁶ – ce qui expliquerait la proximité entre les propos de l'Apôtre et ceux de Philon sur ce point²⁵⁷. Cependant, Jülicher cherche par ailleurs à isoler une spécificité de la conception paulinienne du couple *Fleisch-Geist*. Spécificité qu'il repère dans sa piété ou sa religiosité concrète, qui s'impose comme le modèle de la possession de l'Esprit. Spécificité qui tient aussi et conséquemment dans la distinction radicale – l'« abîme » ou le « gouffre » (*Abgrund*) – entre homme délivré et homme non délivré, que Heidegger tient pour rien de moins que l'« explication de la facticité » (GA63, 111)²⁵⁸. Explication de la facticité au sens où, sans Dieu, l'homme ne peut que pécher ; tandis que, dans l'Esprit avec Dieu, cette possibilité de pécher est très nettement atténuée²⁵⁹. On comprend dès lors que la facticité chrétienne n'est qu'affaire d'*alternatives tranchantes*, c'est-à-dire d'alternatives qui ne peuvent être tranchées qu'en se décidant à mettre tout son être sous la conduite de l'Esprit. Tout son être, la chair comprise. C'est là que la distinction effectuée par Jülicher entre « dans la chair » (*im Fleisch*) et « selon la chair » (*nach dem Fleisch*) devient précieuse²⁶⁰. On peut très bien être *dans* la chair et sous la conduite de l'Esprit. Mais on ne peut être sous la conduite de l'Esprit et *selon* la chair. Cette distinction fondamentale nous semble organiser l'analyse heideggéri-

²⁵³ A. Jülicher, « Fleisch und Geist, II. Im NT », in *RGG*¹ [1910], col. 913.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.* Heidegger rend le propos de Jülicher presque mot-pour-mot.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*

enne dans la fin de l'*EPR*. Le philosophe voit que Paul distingue nettement *πνεῦμα* et *σάρξ* sans toutefois les opposer comme deux principes, l'un matériel et l'autre spirituel, au sens de la tradition philosophique platonicienne et néo-platonicienne et du gnosticisme. L'Apôtre envisage *πνεῦμα* et *σάρξ* comme deux archi-tendances possibles d'une seule et même vie; tendances elles-mêmes à l'origine de deux directions de sens qui finiront par se révéler rigoureusement incompatibles.

Si les travaux de Jülicher ont pu constituer une source importante du propos heideggérien, il est une autre étude qui semble avoir compté dans l'interprétation phénoménologico-herméneutique de la *σάρξ* et du *πνεῦμα*. Nous faisons allusion au *Kyrios Christos* de Bousset. Heidegger écrit: «*Σάρξ* est une *φρόνημα* ([Rm] 8, 6), une disposition [*Gesinnung*]; c'est-à-dire une tendance de la vie» (GA60, 124). Remarquons d'abord que le terme *φρόνημα* n'est pas réservé à la *σάρξ*. En Rm 8, 6, Paul met côte à côte *φρόνημα τῆς σάρξ* et *φρόνημα τοῦ πνεύματος*. *Σάρξ* et *πνεῦμα* partagent le caractère de *φρόνημα*, et c'est à ce titre qu'ils peuvent tous deux être qualifiés de tendances de la vie. Relevons ensuite que Bousset est à notre connaissance le seul à traduire *φρόνημα* par *Gesinnung*, terme lui permettant justement de distinguer la conception paulinienne de la *σάρξ* et du *πνεῦμα* des conceptions populaires²⁶¹. Bousset vise la même chose que Jülicher: montrer que Paul se réapproprie entièrement les notions de *σάρξ* et de *πνεῦμα* qu'il trouve dans les religions et les systèmes de pensée qui l'entourent. Et pour ce faire, le terme de *Gesinnung* est à ses yeux particulièrement indiqué. Car il dit comment Paul attache un sens neuf à des termes dont les multiples significations en venaient à se confondre, et comment il rattache ce sens à un vécu concret²⁶². L'homme possède en lui ces deux *Gesinnungen*. Il a donc la possibilité propre de se diriger soit vers la mort – l'inauthenticité –, soit vers la vie – l'authenticité. Bousset montre avec beaucoup d'intelligence comment le *πνεῦμα* n'est plus, suivant la conception «enthousiaste» d'alors, cette force de Dieu qui va et vient dans l'individu, mais un Esprit habitant littéralement en lui et le soutenant constamment dans l'accomplissement de sa vie religieuse²⁶³. Cependant, il est encore trop avare d'explications en ce qui concerne la *σάρξ*. Certes, l'essence de la chair est déterminée par son «opposition absolue» à l'Esprit²⁶⁴. D'après Rm 8, 7, cette essence est en effet *ἔχθρα εἰς θεόν*, «éloignement de Dieu» (*Abkehr von Gott*), «hostilité envers Dieu» (*Feindschaft gegen Gott*). Encore faut-il interpréter cet énoncé correctement. Affirmer de manière toute kantienne qu'il vise à mettre au jour la «racine du mal radical dans la nature humaine»²⁶⁵, c'est aller trop vite en besogne. En tant que *φρόνημα*, la *σάρξ* ne se déploie pas d'emblée sur le terrain «éthique»²⁶⁶ mais sur le plan *ontologique*.

²⁶¹ W. Bousset, *Kyrios Christos* [1913], p. 129 et p. 131. Bousset (comme Heidegger ?) s'inspire peut-être de la traduction de Luther: «Aber fleischlich *gesinnt* sein ist der Tod, und geistlich *gesinnt* ist Leben und Friede».

²⁶² *Ibid.*, p. 129.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 131.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 131.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 131.

Heidegger s'emploie à le démontrer en convoquant deux versets que les exégètes *religionsgeschichtlich* négligent trop souvent (GA60, 124). Et pour cause: ils brouillent sensiblement les distinctions un peu trop catégoriques établies auparavant. Le premier est Ga 2, 20: «je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi. Car ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi». Le second Ph 1, 22: «Mais si vivre ici-bas doit me permettre un travail fécond, je ne sais que choisir» – verset à replacer impérativement dans son contexte: «[...] Christ est annoncé [...] je sais que cela aboutira à mon salut grâce à votre prière et à l'assistance de l'Esprit de Jésus Christ; suivant ma vive attente et mon espérance [...] Christ sera exalté dans mon corps, soit par ma vie soit par ma mort. Car pour moi, vivre, c'est Christ, et mourir m'est un gain».

La formule de 1923 «Christ le tournant» (*Christus die Wende*) (GA63, 111) acquiert ici tout son sens. Vivre en Christ entraîne une reconfiguration sans reste du rapport à la chair. D'après la distinction formulée par Jülicher, on dira d'abord que si l'on vit toujours *dans* la chair, on ne vit plus *selon* la chair. On précisera ensuite que le rapport à la chair est désormais médiatisé de part en part par la foi, dont le repère inamovible est cet «*ῥίϋ τοῦ θεοῦ*» (Ga 2, 20) qui fait des croyants des «*ῥίϋ θεοῦ*» conduits par l'Esprit (Rm 8, 14). Or, comme on le sait, ce fils de Dieu qui égale l'Esprit *a souffert dans sa chair* pour délivrer le monde. Plus précisément: il s'est «livré lui-même pour moi» (Ga 2, 20), insiste Paul, en sorte que je peux et je dois à mon tour souffrir dans ma chair pour être auprès de lui.

L'Apôtre recherche l'exaltation de Christ dans son corps et provoque lui-même l'épreuve (Ph 1, 22). Ainsi, la chair n'est plus cette composante sensible embarrassante à fuir absolument. Pour autant qu'elle soit enveloppée dans l'Esprit, elle se révèle être l'instance de l'expérience authentique de l'être-en-Christ. Son sens est transfiguré par la conversion. Deissmann l'a admirablement montré dans son *Paulus*, tout en replaçant la problématique de la chair dans le contexte plus large de la «nouvelle créature» (2 Co 5, 17; Ga 6, 15)²⁶⁷. La vie de Paul se divise en deux périodes. *Avant* sa conversion, il y a l'*homo vetus* (Rm 6, 6) procédant selon la chair (Rm 7, 5; 8, 8), dans le péché (1 Co 15, 17), d'après la loi (Ga 5, 4; Rm 3, 19; 2, 12) et sous l'emprise du monde (Ep 2, 12). *Après* sa conversion, il y a l'*homo novus* (Col 3, 10) se tenant en Christ. La *σάρξ* n'y exerce plus sa violence contre l'homme car la «chair est crucifiée avec ses passions et ses désirs» (Ga 5, 24). Puisque que les devenus-chrétiens vivent «par l'Esprit», la chair ne répond plus désormais qu'à «l'impulsion de l'Esprit» (Ga 5, 25). Cette interprétation est pourtant problématique sur un point. Poussée à ses limites, ne conduit-elle pas à effacer toute distinction entre *σάρξ* et *πνεῦμα*? Étant donné que ce ne fut jamais l'intention de Paul, il y a tout intérêt à se méfier des lectures excessives qui spiritualisent abusivement la chair²⁶⁸. Pour l'Apôtre, la chair n'est jamais l'Esprit mais, sur le modèle de ce qui est advenu au Christ, le lieu possible d'un souffrir authentique au cours duquel les

²⁶⁷ A. Deissmann, *Paulus* [1911], pp. 104–105.

²⁶⁸ Il faut ainsi éviter la confusion avec la notion de «corps spirituel» en 1 Co 15, 44. Deissmann (*Paulus* [1911], p. 128) tombe dans le piège en parlant de *pneumatische Leiblichkeit* relativement à 1 Co 15, 35 sq.

croissants sont secourus par l'Esprit²⁶⁹. La souffrance n'étant pas forcément, et tout souffrir n'étant pas nécessairement authentique, il en résulte que la *σάρξ* demeure le lieu d'une ambivalence impliquée dans sa caractérisation en tant que *Gesinnung* ou *Tendenz*. Avoir sa *matérialité au sens fort* est possible, mais nullement automatique.

En dehors de l'Esprit, la *σάρξ* est et reste, suivant le mot de Heidegger, la « cohésion d'accomplissement de la facticité propre à la vie dans le monde ambiant » (GA60, 124). Autrement dit, elle désigne un mode du rapport au monde de la vie des plus normaux ou des plus communs. Vivre sur le mode simple de la chair est donc toujours bien accomplir quelque chose, mais quelque chose d'inauthentique, qui ne prépare en rien à l'épreuve finale de la parousie. Vivre dans la chair est naturel²⁷⁰. C'est pourtant le sens même de la Révélation que d'appeler à dépasser ce stade de la naturalité grâce à l'Esprit, ou par et dans l'Esprit. Mais dépasser vers où, ou vers quoi ? Non vers le supranaturel²⁷¹, mais vers l'appropriation de l'expérience du *πνεῦμα* et du *savoir* qui en constitue le prolongement. En somme, Heidegger s'applique à cerner la *matérialité* propre au *πνεῦμα*, susceptible de faire corps avec celle de la *σάρξ* que nous venons d'évoquer. Attention : il s'agit ici encore d'une *matérialité au sens fort*, et non d'une *matérialité au sens faible*, c'est-à-dire d'une *matérialité « moyenne »*. Cette dernière se retrouve dans nombre d'exégèses qui ont défendu la thèse d'une « matérialité de l'Esprit » (*Stofflichkeit des Geistes*)²⁷². Initialement, cette thèse procède d'une intention louable : montrer que le concept paulinien d'Esprit est tout sauf abstrait. Elle a pourtant l'immense inconvénient de reconduire à des représentations vétérotestamentaires trop entachées de sensible. Contre cette tendance, Gunkel a tenté d'établir que s'il y a bien matérialité de l'Esprit chez Paul, il ne peut être question que d'un « matériel céleste » (*himmlischen Stoff*)²⁷³. Interprétation subtile s'il en est, mais qui mène néanmoins tout droit à l'écueil inverse consistant à objectiver l'Esprit sous la forme d'une force céleste ou d'une Idée platonico-hégélienne réintroduisant le système philosophique de la participation. Heidegger condamne fermement ce glissement (GA63, 111).

Un premier moyen-terme est représenté par Deissmann. A priori proche de Gunkel, il s'en démarque en proposant judicieusement de concevoir la matérialité de l'Esprit sur le modèle de la « matérialité du Christ pneumatique » (*Stofflichkeit des pneumatischen Christus*)²⁷⁴. Cette solution a le mérite de conserver à la chair un rôle sensé en rappelant que la chair du Christ participe pleinement de son acte de salut. Cependant, Deissmann ne tire pas toutes les conséquences de sa propre interprétation en ce qu'il se voit contraint d'envisager le dédoublement de la chair. La

²⁶⁹ Cf. A. Deissmann, *Paulus* [1911], p. 107.

²⁷⁰ Heidegger avec Bousset (*Kyrios Christos* [1913], pp. 130–131).

²⁷¹ Heidegger contre Bousset (*Kyrios Christos* [1913], pp. 129–130) et contre Gunkel (*Die Wirkungen des heiligen Geistes* [1909], p. 43).

²⁷² C. Holsten, H. Lüdemann, Pfeleiderer et Wendt notamment.

²⁷³ H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen des heiligen Geistes* [1909], pp. 99–101.

²⁷⁴ A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“* [1892], p. 90.

chair comme forme de l'existence personnelle du Christ se voit affublée d'une chair céleste afin d'assurer le transit de l'efficience suprasensible de l'Esprit²⁷⁵.

Un second moyen-terme est représenté par Heidegger. Il consiste à tenir compte du détour de Deissmann par la figure du Christ pneumatique, mais à neutraliser par ailleurs toute possibilité de délocalisation de l'Esprit en dehors de la sphère de vécu, qu'il s'agisse du vécu du Christ, de celui de Paul ou de tout autre croyant. Si l'Esprit vient d'ailleurs, il n'a qu'une seule destination et qu'une seule fonction : l'expérience vécue (*Erlebnis*) et sa sublimation. En bref, il n'a de *sens* qu'en tant qu'il devient l'objet d'une expérience originelle qui refuse de se laisser enfermer dans les catégories artificielles du « terrestre » (*irdisch*) et du « supraterrrestre » (*überirdisch*). La matérialité de cette expérience est d'un autre genre. Elle est matérialité supérieure ou matérialité au sens fort, car elle repose uniquement sur ce qui s'accomplit en elle et ce qu'elle accomplit elle-même, et non sur un substrat externe, qu'il soit terrestre ou céleste. Pour illustrer cette idée et garantir à la matérialité de l'Esprit une assise radicalement expérientielle, Heidegger se rattache à ce qu'il a déjà développé auparavant en assimilant le « πνεῦμα » au « δουλεύειν » et à l'« ἀναμένειν » (GA60, 124). Dire que l'expérience de l'Esprit se condense dans le vécu du servir ainsi que dans celui de l'attendre est une affirmation que d'aucuns jugeront provocante. En effet, ne va-t-elle pas contre les grandes interprétations intemporelles qui font de l'expérience du πνεῦμα une libération inconditionnelle ainsi qu'une accession immédiate au divin ? Heidegger maintient pour sa part que cette affirmation est pourtant celle que Paul a portée, assumée et éprouvée au travers de son existence. L'Apôtre appréhende effectivement l'expérience du πνεῦμα comme une libération. Mais il faut entendre par là une libération intérieure qui enveloppe le devoir de lutter à l'extérieur tant que le Seigneur n'en a pas décidé autrement. Jusqu'à cette heure, une partie de son plan demeure mystérieuse. L'incertitude pesant sur l'histoire du salut affecte ainsi directement l'histoire que le croyant lui-même est.

4. « Être l'Esprit » vs. « avoir l'Esprit »

[124] Cette recherche de concrétion conduit notre philosophe à mettre en relief une nouvelle opposition entre « être l'Esprit » et « avoir l'Esprit » (GA60, 124). Son propos est le suivant : « Il n'y a chez Paul aucun πνεῦμα εἶναι (comme dans le *Corpus Hermeticum*), mais un πνεῦμα ἔχειν, ἐν πνευμάτι περιπατεῖν ou ἐπιτελεῖσθαι » (GA60, 124). D'où vient cette opposition ? Est-elle scripturaire ? Est-elle l'œuvre de notre philosophe ? À vrai dire, un peu des deux. Si elle fait sans aucun doute intervenir des éléments en provenance d'écrits religieux divers, à la fois chrétiens et non-chrétiens, la mise en opposition comme telle et sa problématisation relèvent d'une description et d'une compréhension formelle-indicatives des situations où les termes concernés apparaissent.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 91.

Partons de Rm 8, 9: «[...] si quelqu'un n'a pas l'Esprit <εἰ δὲ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει>, il ne lui appartient pas». Pour Heidegger, il n'est pas anodin que l'Apôtre utilise ici πνεῦμα ἔχειν et non πνεῦμα εἶναι. Il doit vouloir dire que, même touché par la grâce, le croyant ne s'égalé jamais totalement à l'Esprit et ne devient jamais tout à fait identique à lui. Placer l'Esprit dans une connexion d'avoir permet donc de conserver la différence irréductible entre l'homme et l'Esprit, qui seule justifie la grandeur et le caractère extraordinaire ou charismatique de ce dernier. Si le croyant pouvait être lui-même l'Esprit, en aurait-il encore besoin? Et plus encore: serait-il nécessaire de croire? En maintenant une distance inamovible entre le croyant et l'Esprit, Heidegger estime que Paul se donne les moyens de penser leur conjonction et, surtout, ses effets-vécus dans la vie religieuse.

Cela dit, tout le monde ne l'entend pas de la même oreille. Ne manquons pas de remarquer que notre penseur réfute clairement les rapprochements effectués par Reitzenstein dans son excursus «Paulus als Pneumatiker»; sans quoi, il est impossible de mesurer la profondeur et l'enjeu de l'opposition qu'il formule. L'ambition de Reitzenstein est honorable, du moins son raisonnement est-il correct. Il part de la formule «ἐγὼ δὲ Χριστοῦ» en 1 Co 1, 12. Pour lui, cette formule est mise sur le même pied que les trois précédentes («Moi je suis de Paul», «Moi à Apollos», «Moi à Céphas») afin de produire un effet rhétorique bien précis: le lecteur doit s'étonner de l'espèce d'égalité entre Paul, Apollos, Céphas et le *Christ*, c'est-à-dire Dieu lui-même²⁷⁶. Reitzenstein met à coup sûr le doigt sur une vraie énigme. Il en fait toutefois une lecture trop généreuse. D'abord en affirmant que l'Apôtre nie l'identification extérieure pour mieux affirmer une identité intérieure. Ensuite et conséquemment en alléguant que l'«expression Χριστοῦ εἶναι signifie pour Paul une connexion mystique avec le Christ» et qu'elle «est parfaitement équivalente aux expressions ἐν Χριστῷ εἶναι ou Χριστὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, qui correspondent elles-mêmes à l'expression τὸ πνεῦμα ἔχειν qu'on trouve en Rm 8, 9»²⁷⁷. En d'autres termes, il faudrait admettre que: être Christ = être en Christ = avoir le Christ en soi = avoir l'Esprit. Ce n'est que la formule développée de l'équation rejetée par notre philosophe. Être-en-Christ, ce n'est pas être le Christ (*Christus sein*), mais être-devenu-chrétien (*Christ geworden sein*). Il faudrait donc reformuler l'équation comme suit: être Christ = être en Christ = avoir le Christ en soi = avoir l'Esprit. En supprimant le premier terme, on sape le fondement de la démonstration philologique – ce qui est bien l'objectif de Heidegger. Reitzenstein finit donc par s'éloigner dangereusement du sujet. Les textes le prouvent.

En Ph 1, 23, l'Apôtre n'écrit pas «Χριστοῦ εἶναι», mais «σὺν Χριστῷ εἶναι». Il en va de même pour le πνεῦμα. Exemple en Rm 8, 9: l'Apôtre n'écrit pas «ἐστὲ πνεῦμα», mais «ἐστὲ ἐν πνεύματι»²⁷⁸. Si Paul assimile effectivement Christ à l'Esprit et inversement, il ne présente jamais l'existence chrétienne dans l'optique d'un πνεῦμα εἶναι. Être l'Esprit reviendrait à supprimer la différence ou l'écart

²⁷⁶ R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [1910], pp. 160–161.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 161.

²⁷⁸ S'il en est un conscient de la différence décisive qu'entraîne cet «ἐν», c'est bien Deissmann. Cf. *Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“* [1892], *in toto*, étude privilégiée par Heidegger.

pointé plus haut, ce qui provoquerait l'oubli du caractère de don du πνεῦμα et la disposition expérientielle spécifique qu'il appelle. Naîtrait à termes une insensibilité aux effets de l'Esprit, car on s'imaginerait être devenu soi-même dispensateur de ceux-ci. Rien n'est plus éloigné de l'intention paulinienne.

Mais Reitzenstein n'entend pas cela et se permet même d'enfoncer le clou. Dans l'exkursus précité, il revient sur le terme πνευματικός et donne l'explication suivante : « le mot πνευματικός utilisé techniquement correspondait d'abord au concept [du] πνεῦμα ἔχειν » – jusqu'ici tout va bien, mais Reitzenstein continue : « mis en face de ψυχικός, il correspond au concept [du] πνεῦμα εἶναι »²⁷⁹. Quelle base scripturaire pourrait légitimer un tel glissement ? À l'instar de Heidegger, nous n'en avons identifié aucune. Mais, nous l'avons déjà suggéré, la destruction de Reitzenstein ne s'autorise pas seulement d'abus philologiques mais également d'une certaine nécessité herméneutique. En plus du fait qu'il n'est pas un endroit où l'on puisse vérifier que Paul saute du πνεῦμα ἔχειν au πνεῦμα εἶναι, il est totalement arbitraire de prétendre qu'il donnerait la priorité à l'un sur l'autre.

La seule et unique justification du coup de force de Reitzenstein réside dans sa volonté effrénée d'établir un lien historico-sémantique déterminant entre Paul et les religions hellénistiques à mystères. Heidegger le présuppose lorsqu'il rappelle que l'expression πνεῦμα εἶναι est une particularité du *Corpus Hermeticum* (GA60, 124). Il pense sans doute aux rapprochements qu'effectue Reitzenstein entre les écrits hermétiques et Rm 8, 9. Ceux-ci concernent le mélange des deux grands types de représentation de la relation entre l'homme et Dieu : la montée du premier vers le second, et la descente du second dans le premier²⁸⁰. Pour le philologue, pas de doute, et surtout pas de hasard : le discours de Paul quant à l'Esprit est calqué sur celui du *Corpus Hermeticum*²⁸¹. Est-il possible d'en faire la preuve plus nettement qu'avec des analogies arrangées ? Il n'est sans doute pas inutile d'aller directement à la source pour voir ce qu'il en est. D'abord car on est jamais mieux servi que par soi-même, ensuite car c'est ce que Heidegger semble avoir fait.

Prenons d'abord l'exemple du treizième traité du *Corpus hermeticum*. Il recèle d'abondantes mentions du terme νοῦς, terme-clé s'il en est, qui aurait inspiré la conception paulinienne du πνεῦμα. Le νοῦς dans *Corpus Hermeticum* XIII et le πνεῦμα chez Paul paraissent avoir ceci en commun d'être de nature divine. Cela n'est pas à démontrer pour le *Corpus Hermeticum*, et l'on peut le voir en 2 Co 3, 17, entre autres, pour ce qui est de Paul. Les deux notions se rapprochent également en ce qu'elles sont pareillement à l'origine d'une certaine forme de savoir religieux. On connaît la γνῶσις de l'hermétisme, comme on a déjà parlé de 1 Co 2, 9–16. Mais une différence de taille se profile. Tandis que *Corpus Hermeticum* XIII décrit le don du νοῦς comme une transformation permettant à l'élu de voir Dieu et de s'unir parfaitement à lui, Paul présente le don du πνεῦμα comme une transformation spéciale. Celle-ci ne permet pas une pure vision de Dieu, mais une vision compréhensive de l'histoire du salut. Elle ne conduit pas à fusionner avec Dieu, mais à se-vivre-en-lui.

²⁷⁹ R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [1910], p. 169.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 161, 169, 203.

²⁸¹ *Ibid.*

Ce n'est pas la même chose. La réunion totale à Dieu n'est pour l'Apôtre qu'une possibilité eschatologique. Elle n'est donc pas donnée d'emblée, du moins à l'heure où il s'adresse aux croyants. C'est pourquoi le futur est de mise (Rm 8, 9–11 ; 1 Co 15, 44 ; 2 Co 5, 1–4). Il en résulte que le *πνεῦμα* vécu par les proto-chrétiens n'est que la prémisse d'un événement crucial qui est encore à venir (Rm 8, 23 ; 2 Co 1, 22 ; 5, 5 ; Ep 1, 13 ; 4, 30). Paul cherche ainsi à se distinguer de ses adversaires, en particulier des gnostiques de Corinthe. Telle qu'il est possible de la recomposer, l'opinion de ces derniers est peu ou prou celle qui prévaut dans le *Corpus Hermeticum*.

Revenons vers le treizième traité. Hermès y décrit à son fils Tat la « régénération » dans les termes suivants : « voyant en moi-même une vision immatérielle, produite par la miséricorde de Dieu, je suis sorti de moi-même pour entrer dans un corps immortel et je ne suis plus maintenant ce que j'étais, mais j'ai été engendré par l'Intellect [...] C'est pourquoi aussi je n'ai plus souci de cette première forme composée qui fut la mienne. Je n'ai plus de couleur, ni le sens du toucher, ni de mesure de l'espace, tout cela m'est étranger » (XIII, 3) ; « Par la venue de la Décade, mon enfant, la génération spirituelle a été formée en nous, et elle chasse la Dodécade, et nous avons été divinisés par cette naissance » (XIII, 10) ; « Car la Décade, mon enfant, est génératrice de l'âme. Vie et Lumière sont unies, alors est né le nombre de l'Unité, de l'Esprit » (XIII, 12) ; « Dieu [...] j'ai obtenu de toi l'eulogie de l'éternité et, selon mon désir, par ta volonté j'ai atteint le repos » (XIII, 20). Qu'est-ce que cette pensée quiétiste peut bien avoir en commun avec Paul ? Comment comparer cette religiosité anesthésiée avec le vécu tendu dont témoigne l'Apôtre ? Comment parler d'accomplissement en ce qui concerne cette expérience blanche ?

La même incongruité s'observe à l'examen des passages de l'*Asclepius* so disant proches des idées pauliniennes. Le gnostique y est décrit dans ces termes : « un homme qui s'approche des dieux » et qui, « grâce à l'esprit <mente ; νοῦς>, s'apparente aux dieux et s'est uni à eux par une religion inspirée du ciel » (*Asclepius*, 5). Et plus loin : « Il est uni aux dieux par ce qu'il a de divin et qui l'apparente aux dieux » (*Asclepius*, 6). L'homme dont parle l'*Asclepius* n'est pas l'homme paulinien. La comparaison entre les deux « anthropologies » le confirme.

Paul n'aurait jamais pu affirmer que l'homme abrite la « divinité de l'esprit pur <purae mentis> » (*Asclepius*, 8). Et cette hétérogénéité s'accroît dès lors qu'on prend connaissance de ce que dit l'*Asclepius* à propos du « souffle » (*spiritus*). Tout commence avec une hellénisation de Gn 1, 2 : « Au commencement il y eût Dieu et ὕλη – c'est ainsi que les Grecs désignent la matière. Le souffle était avec la matière, ou plutôt il était dans la matière » (*Asclepius*, 14). Le souffle selon Paul signifie plus que ce souffle-là. Sans doute n'est-il pas si différent de celui de Genèse, mais après l'Événement-Christ, il opère sous un nouveau régime. Il n'est pas le souffle qui anime presque automatiquement la matière – « Quant au souffle, c'est lui qui procure et qui entretient la vie dans tous les êtres du monde » ou « le souffle qui meut et qui dirige toutes les formes sensibles » (*Asclepius*, 16 et 17). Il est le souffle qui affole l'histoire. Quelle histoire ? Non pas la grande histoire ou le plan cosmico-divin (*Asclepius*, 22), mais l'histoire des soi en lesquels il pénètre et agit suivant un dessein bien précis. Quelles que soient les façons dont il aborde l'esprit – *πνεῦμα*,

νοῦς, *mentis, spiritus* –, l'hermétisme se montre obsédé par l'assimilation totale au divin, laquelle requiert la mise hors-circuit définitive du monde. La chute de celui-ci dans l'invisibilité ou le néant est proportionnelle à la montée du myste vers les sphères célestes. Et l'ascension ne connaît pas de limites: «Dieu a composé l'homme de deux natures, la divine et la mortelle: et il a été établi par la volonté divine que l'homme serait meilleur à la fois que les dieux, qui ont été formés seulement de la nature immortelle, et que tout le reste des mortels. Aussi, tandis que l'homme, uni aux dieux par un lien de parenté, les adore pieusement dans la sainteté de l'esprit, les dieux à leur tour veillent d'en haut avec un tendre amour» (*Asclepius*, 22). Des propos incompatibles avec le paulinisme. Le désir de divinisation (θεωθῆναι) est le propre de la gnose hermétique²⁸², voire d'une certaine pensée chrétienne proto-catholique, patristique et mystico-médiévale. Mais on n'en trouve nulle trace chez Paul²⁸³.

Ce rapide détour par les textes gnostiques a permis de mesurer l'abîme qui sépare le πνεῦμα ἔχειν du *corpus paulinum* du πνεῦμα εἶναι du *Corpus Hermeticum*. En dépit de la probité et de l'érudition attachées à ses analyses philologiques, il apparaît que l'enquête conduite par Reitzenstein est entachée d'une erreur manifeste. Nous avons vu comment, à partir de Rm 8, 9, il tentait d'établir une équivalence entre πνεῦμα ἔχειν et πνεῦμα εἶναι. Nous avons montré qu'au regard de la situation proprement paulinienne, en particulier celle que décrit Rm 8, 9, cette manœuvre était illégitime.

On peut donc faire le même procès à Reitzenstein lorsqu'il s'évertue à montrer, cette fois à partir de Rm 8, 23, que le πνεῦμα ἔχειν ne serait que le début, l'étape liminaire devant mener au πνεῦμα εἶναι, exactement comme dans le *Corpus Hermeticum*²⁸⁴. En Rm 8, 23, Paul proclame que les chrétiens «possèdent <ἔχοντες> les prémices de l'Esprit», et non qu'ils sont l'Esprit ou qu'ils veulent l'être. Certes, l'Apôtre parle d'«adoption» (υἰοθεσία). Mais celle-ci dit bien que lorsque, selon l'eschatologie, le complément de l'Esprit viendra, le rapport hiérarchique sera maintenu. Le père reste le père. En outre, l'aspect décisif dans ce verset est le vécu du gémissant intérieur, de l'attente et de l'espérance. C'est à cela et à cela seul que le πνεῦμα des proto-chrétiens est relié dans la situation présente. Raison pour laquelle Heidegger tient à associer πνεῦμα ἔχειν, ἐν πνευμάτι περιπατεῖν et ἐπιτελεῖσθαι (GA60, 124). Le πνεῦμα paulinien ne connote pas un demeurer ou un reposer, mais un *vivre*, un *se conduire*, un *éprouver*, un *endurer* et, finalement, un *accomplir*.

Les principales références scripturaires ne sont pas données par notre philosophe. Précisons-les. Il s'agit, pour ἐν πνευμάτι περιπατεῖν, de Rm 8, 4: «afin que la justice exigée par la loi soit accomplie en nous, qui ne nous conduisons <περιπατοῦσιν> pas selon la chair, mais selon l'Esprit <κατὰ πνεῦμα>», et de Ga

²⁸² Voir aussi *Corpus Hermeticum*, I, 26.

²⁸³ Les deux versets néo-testamentaires invoqués généralement, à savoir Ac 17, 29 («étant de la race <γένος> de Dieu...») et 2 P 1, 4 («pour que vous participiez à la nature divine»), n'y changent rien.

²⁸⁴ R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [1910], p. 178.

5, 16: «Écoutez-moi: marchez par l'Esprit <πνεύματι περιπατεῖτε> et vous n'accomplirez <τελέστε> plus ce que la chair désire»; et pour (ἐν πνευμάτι) ἐπιτελεῖσθαι, des deux exemples contrariés en Ga 3, 3: «[...] Vous qui avez commencé par l'Esprit <πνεῦμα>, est-ce la chair maintenant qui vous mène à la perfection <ἐπιτελεῖσθε>?», et Ga 5, 16 qui vient d'être cité. Dans chaque cas, il s'agit d'avoir l'Esprit, non comme un bien matériel dont on dispose selon son bon vouloir, mais comme un don spécial et précieux que seules une foi et des actes à la hauteur de son caractère inouï permettent d'honorer. En résumé, le πνεῦμα ἔχει paulinien exclut formellement la nécessaire conséquence du πνεῦμα εἶναι gnostique, qui n'est autre que l'apathie.

Au terme de cette portion de l'enquête, la conclusion qui s'impose est la suivante: «Il est donc faux de voir [le] πνεῦμα comme une partie de l'homme; au contraire, ὁ ἄνθρωπος πνευματικός est un homme qui s'est dédié une singularité déterminée de la vie» (GA60, 124). Heidegger critique ici les conceptions philosophiques, gnostiques et même hébraïques du πνεῦμα qui en font l'élément d'une anthropologie dichotomique ou trichotomique bien trop lisse et hiératique pour avoir inspiré Paul. Lorsque ce dernier prend πνεῦμα en un sens technique, ce qui est presque toujours le cas, il entend par Esprit un don que l'homme ne possède pas à l'état de nature. Le πνεῦμα est ce qui provoque le devenir radical de la vie, et non pas seulement son maintien et son entretien. En 1 Co 2, 14–15 comme en Ga 6, 1, Paul ne parle donc pas, à l'instar des gnostiques, de pneumaticiens, mais d'*hommes* pneumatiques. En témoigne la nuance introduite aussitôt après la péricope 1 Co 2, 10–16, en 1 Co 3, 1: «Pour moi, frères, je n'ai pu vous parler comme à des spirituels <πνευματικοῖς>, mais seulement comme à des hommes charnels, comme à des petits enfants du Christ». Reitzenstein peut encore être critiqué. Lui part du principe que l'opposition paulinienne entre ψυχικός et πνευματικός recoupe la distinction gnostique entre ἄνθρωπος et θεός²⁸⁵. Par où il entend montrer que le πνευματικός accompli n'est en fait rien d'autre qu'un θεῖος ἄνθρωπος, c'est-à-dire un homme qui, grâce à la γνῶσις, en vient à s'égaliser au divin²⁸⁶.

Coïncidence ou pas, J. Weiss est le premier à s'être arrêté sur le point mis en lumière par Heidegger, sans toutefois, pour sa part, s'opposer à Reitzenstein. Lui pense que l'absence d'ἄνθρωπος en 1 Co 2, 14–15 et 3, 1 (mais aussi en 1 Co 14, 37 ou Ga 6, 1) est parfaitement voulue: elle vise paradoxalement à renforcer l'humanité de l'homme contre une prétendue divinité²⁸⁷. Si Paul avait écrit et comparé ὁ ἄνθρωπος πνευματικός et ὁ ἄνθρωπος ψυχικός, ses interlocuteurs auraient pu s'arrêter au terme commun aux deux formules et ne pas saisir l'ampleur de la différence qui les sépare – et, bien sûr, la même chose vaut pour «σαρκίνους» (1 Co 3, 1.3). Il n'en reste pas moins que lorsque Paul dit πνευματικός, c'est bien *Geistes-Mensch* qu'il faut entendre. J. Weiss rappelle très à propos 1 Co 3, 4b: «N'êtes-vous pas des humains <οὐκ ἄνθρωποι ἐστε>?». Mais l'Esprit donne justement à ces

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 43.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 12, 119 et 143.

²⁸⁷ J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [1910], p. 65. Les Pères (Jean Chrysostome) rajoutaient déjà «homme».

humains de vivre quelque chose de prodigieux : se dédier à une singularité déterminée de la vie, c'est-à-dire « se laisser intégralement traverser et entraîner par une nouvelle force de vie »²⁸⁸ ; force qui n'est autre que la grâce qui *authentifie* ultimement l'existence.

La stricte séparation du *πνεῦμα ἔχειν* et du *πνεῦμα εἶναι* n'a pas seulement trait à la question du pouvoir. Elle trouve un prolongement déterminant sur le plan du savoir. D'après Heidegger, le *πνεῦμα ἔχειν* est la condition d'un savoir qui s'exprime dans le « *πάντα ἀνακρίνειν* » de 1 Co 2, 15, tandis que le *πνεῦμα εἶναι* est quant à lui la marque d'un « connaître théorétique » se tenant à l'opposé, en l'occurrence « le *πάντα γνωρίζειν* des écrits hermétiques » (GA60, 124). Le premier fait référence au verset déjà cité : « L'homme spirituel, au contraire, juge de tout <πάντα [τὰ] ἀνακρίνει> ». L'*ἀνακρίνειν* désigne le savoir *de* l'accomplissement de la vie *propre* à l'accomplissement de la vie. Il se fonde sur le *πνεῦμα* comme cohésion d'accomplissement instaurée par l'acceptation de la proclamation. Ce n'est pas un hasard si Heidegger décide de revenir sur l'*ἀνακρίνειν* en le reliant cette fois clairement à 1 Co 2, 15 (GA60, 124). Dans ce verset, le *πάντα* est capital. La façon dont l'expression est citée par notre philosophe laisse accroire que sa préférence va à la *lectio* « *πάντα* » (Vaticanus, Sinaiticus, Cantabrigiensis) contre « τὰ πάντα » (P46, Alexandrinus, Bezae). Cette préférence n'est pas sans pourquoi : τὰ πάντα, l'universalité des choses, sonne trop gnostique. Heidegger conçoit le *πάντα*, non dans le sens de la largeur (Heinrici), mais dans celui de la *profondeur* (J. Weiss). Il y a indéniablement un lien avec le « *πάντα ἐραυνᾷ* » de 1 Co 2, 11 : « Car l'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu ». Peut-être aussi avec 1 Th 5, 21 : « éprouvez tout <πάντα> avec discernement : retenez le bien et tenez-vous à l'écart de toute espèce de mal ». Heidegger signale intelligemment que *Paul est en pleine destruction*. En disant que les hommes spirituels peuvent *tout ἀνακρίνειν*, l'Apôtre enseigne aux Corinthiens qu'ils en *savent* assez pour discerner les vraies manifestations de l'Esprit de ses pseudo-apparitions selon les dires des gnostiques. Reitzenstein s'égare ici une nouvelle fois. C'est en affirmant que Paul, en 1 Co 2, 14–16, devait obligatoirement tenir νοῦς et πνεῦμα pour identiques, et en glissant indûment du « νοῦν Χριστοῦ » au « Νοῦς » de la mystique hellénistique, que le philologue en vient à définir le don de l'Esprit (νοῦς ↔ πνεῦμα) comme « connaissance absolue du Tout (*πάντα γνωρίζειν*) » et à rapprocher le *πνευματικός* paulinien de l'« ἔννοος » du Poimandres²⁸⁹. Mais le connaître noétique ne peut pas être le savoir pneumatique. On vient de montrer que le *πάντα* du *πάντα ἀνακρίνειν* paulinien n'est pas le *rerum omnium* (Asclepius, 22) mais l'*essentiel*. L'essentiel, c'est, suggère Heidegger en citant 2 Co 3, 3, « ce qui est écrit non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs » (GA60, 124).

Or, il est bien question de voir et de comprendre l'essentiel, et non d'embrasser la totalité de la φύσις aveuglé par la lumière du Ν/νοῦς. Le *πάντα ἀνακρίνειν* paulinien diffère donc du *πάντα γνωρίζειν* hermétique en ceci qu'il ne délivre pas une

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [1910], p. 165.

« vision ainsi qu'une perception immédiates du tout » (*unmittelbares Schauen und Empfinden des Alls*) s'assimilant au *γινῶναι θεόν*²⁹⁰. Paul ne prône jamais la connaissance directe de Dieu. Quand il le fait, il se reprend immédiatement : « mais maintenant que vous connaissez Dieu, ou plutôt que vous êtes connus de lui » (Ga 4, 9 ; cf. 1 Co 8, 3).

Il n'est pas exact que ces exemples illustrent l'offrande aux hommes d'une gnose de la part de Dieu comme c'est le cas dans le *Corpus Hermeticum*²⁹¹. L'Apôtre proclame au contraire (1 Co 13, 1–13) que la gnose est inutile : « la science de tous les mystères et de toute la connaissance » n'est *rien* sans l'« amour » qui, lui, est *tout* et ce *tout* que l'Esprit donne d'éprouver et de connaître. Contrairement à ce que dit Reitzenstein, il n'y a là aucune « ironie »²⁹². Paul est très sérieux et entend bien être pris au pied de la lettre. « Si quelqu'un s'imagine connaître quelque chose, il ne connaît pas encore comme il faudrait connaître. Mais si quelqu'un aime Dieu, il est connu de lui » (1 Co 8, 2–3). La connaissance de Dieu – au sens de *göttliche Gnosis* – est certainement hors du commun, mais elle ne fait jamais l'objet d'un transfert à l'homme. En sorte que le *πνευματικός* n'est pas *γνωστικός*, et encore moins le *γνωστικός* des écrits hermétiques²⁹³. En définitive, il apparaît que le savoir de la facticité chrétienne n'est pas ou pas d'abord, comme dans le *Corpus Hermeticum*²⁹⁴, un moyen de remercier Dieu pour le don de l'Esprit, mais un moyen de *vie* et de *survie*.

Force est d'admettre que les conclusions de l'approche historico-comparative incarnées par Reitzenstein deviennent de plus en plus fragiles au fur et à mesure qu'on progresse dans l'éclairage phénoménologico-herméneutique de la situation. Comment éluder qu'« il existe une opposition tranchante entre les mystes et les chrétiens » (GA60, 124) ? Heidegger ne nie pas qu'ils aient été directement et indirectement en contact au temps de l'*Urchristentum*. Loin de lui l'idée de remettre en question l'existence d'une contiguïté historique et donc sémantique et représentationnelle. Il entend en revanche contester des analogies ignorant des spécificités irréductibles au plan expérientiel. La connexion historico-objective est hors de tout soupçon, mais elle ne peut pas s'arroger le droit de masquer, voire d'occulter les différences historico-accomplissantes.

L'idée sous-jacente n'est pas que les historiens des religions et autres philologues font preuve de mauvaise foi. Heidegger suggère simplement qu'ils sont empêtrés dans leurs préjugés positivistes, au point de ne plus apercevoir la structure interne des vécus à la source des mouvances religieuses qu'ils comparent. La phénoménologie herméneutique permet de corriger cela en jouant sur le terrain de la philosophie la lutte de la destruction contre la préstruction amorcée par Paul sur le terrain de la religiosité. Or, comme on le sait, la destruction est d'abord l'affaire

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 38.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 127.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ *Ibid.*, p. 128.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 114.

d'une *description* éminemment attentive aux singularités des vécus et soucieuse de ressaisir l'expérience dans sa mobilité et son déploiement propres.

Dans cette perspective, Heidegger se propose de *décrire* de manière concise mais suggestive l'expérience mystique et l'expérience proto-chrétienne en vue d'une comparaison saine et lucide, c'est-à-dire conforme aux modes respectifs d'accomplissement.

1) «Le myste, écrit-il, est arraché à la cohésion de la vie à travers une manipulation; Dieu et le Tout sont assimilés dès à présent dans un état de ravissement» (GA60, 124). Il s'agit d'une description déjà critique du processus de divinisation pointé plus haut. La volonté d'identification parfaite avec Dieu conduit à l'abandon de la réalité. La vie concrète est délaissée et même fuie pour sa difficulté. Cette dernière passe à tort pour la preuve de sa médiocrité. Pour le myste, il faut alors se transporter dans un monde éthéré qui, en définitive, n'est autre que le seul monde existant maquillé par les couleurs du mythe. Celles-ci agissent sur la conscience comme un puissant psychotrope qui donne l'impression d'être «devenu inébranlable» et de voir «par l'énergie spirituelle reçue des Puissances» (*Corpus Hermeticum*, XIII, 11). Le myste en vient alors à penser qu'il est «dans le ciel, dans la terre, dans l'eau, dans l'air [...] dans les animaux, dans les plantes [...] partout» (*Corpus Hermeticum*, XIII, 11). Dès lors, comment manquer Dieu? Comment ne pas être avec lui et même être lui puisqu'il est créateur et sustenteur de cette Nature au sein de laquelle il s'épanche par émanations successives?

Reitzenstein offre une bonne illustration de ce que Heidegger nomme *Manipulation* en se référant à la magie égyptienne: «Le myste, auquel son Dieu est apparu, apporte la victime sacrificielle et prie: "je me suis réuni à ta sainte figure, à travers ton nom j'ai reçu la force, absorbé les rayons de ta bénédiction, Dieu, mon Seigneur, je peux désormais m'en retourner en possession d'une nature pareille à Dieu <ἰσόθεος φύσις> [...] Viens en moi, Hermès, comme l'enfant au sein de sa mère [...] tu es moi et je suis toi, car je suis ta copie»²⁹⁵. On a ici affaire à des manipulations psychiques, mentales ou mantiques, à travers lesquelles le myste se stimule lui-même et stimule les autres mystes. Ces formules déclamatoires et grandiloquentes conduisent les mystes à se détacher du monde ambiant comme de leur monde propre. L'objectif est d'atteindre par l'affabulation une région pure n'existant que dans leur esprit, qui la crée de toutes pièces afin de fuir une réalité insupportable. Ce genre de manipulations ésotériques se double de manipulations exotériques. Ainsi dans le mystère phrygien de la renaissance²⁹⁶. Le myste doit descendre dans une tombe. On égorge alors un taureau ou un bélier dont le sang est acheminé vers la tombe et versé sur lui. Ses vêtements et son chapelet ensanglantés font alors du myste l'égal du dieu honoré.

Manipulations ésotériques et exotériques se rejoignent en vue d'un seul et même but: «acquérir une essence divine et, en faisant fi de sa vie terrestre, se voir ravir dans un autre monde, qui seul possède la Valeur et la Vérité. L'autonomie est pous-

²⁹⁵ *Ibid.*, pp. 30–31.

²⁹⁶ *Ibid.*, pp. 31–32.

sée jusqu'au dévergondage de l'imagination religieuse»²⁹⁷. Reitzenstein est convaincu que Paul hérite de ce genre de manœuvre – il se garde bien d'appeler cela une manipulation. D'après lui, cela cadre avec la forte impression d'un «être-double» (*Doppelsein*) laissée par la mystique paulinienne. Heidegger proteste : s'il y a extase chez l'Apôtre, celle-ci ne peut en aucun cas être assimilée à un dédoublement quasi-schizophrénique de personnalité qui jetterait le chrétien dans un *delirium tremens* l'élevant à travers les sphères célestes jusqu'à Dieu au point de prendre sa place. La transition paulinienne de l'*homo vetus* à l'*homo novus* ne signifie pas, comme c'est le cas chez le myste, le passage d'une faiblesse humaine à une force surhumaine²⁹⁸, mais la *possibilité de devenir humainement fort dans la faiblesse humaine*.

2) Sans surprise, Heidegger définit l'expérience du chrétien comme l'antithèse de celle du myste. Cette contre-définition est introduite par une contre-proposition : «Le chrétien ne connaît pas un tel "enthousiasme"» (GA60, 124). Si l'on prend le terme *Enthousiasmus* au sens étymologique qui fait son sens strict, cela est contestable. Le mot ἐνθουσιασμος, « possession divine », provient de ἔνθους, « inspiré par le dieu », lui-même formé de ἐν et θεός, « en » et « Dieu ». Paul ne dit-il pas que le chrétien est *en Dieu* et que cet état a quelque chose de fou ? Certes, mais le *comment* de cet être-en-Dieu et de cette folie sont essentiels. Paul prend soin de ne jamais utiliser le terme ἐνθουσιασμος alors même qu'il lui était sans aucun doute connu.

Cela n'empêche pas nombre d'exégètes de parler d'un enthousiasme proto-chrétien. Gunkel et Brückner en font partie²⁹⁹. Si l'on prend le mot au sens étymologique du terme, nous l'avons vu, ils ont raison. Mais eux-mêmes font remarquer que l'enthousiasme proto-chrétien différait profondément de l'enthousiasme populaire qui était celui de la gnose pré- et para-chrétienne. Gunkel montre par exemple que, pour cette dernière, est considéré comme manifestation de l'Esprit tout événement servant la pérennisation et le développement de la communauté, aussi réduite et élitiste soit-elle. Tandis que pour le proto-chrétien en général et pour Paul en particulier, n'est manifestation de l'Esprit que l'événement qui recouvre un caractère expérientiel de manière soudaine, c'est-à-dire qui produit l'« impression immédiate d'une violence énigmatique »³⁰⁰.

Cela montre deux choses. D'une part que l'Esprit de Dieu reste l'Esprit de Dieu. Quoiqu'il soit susceptible de se confondre avec l'Esprit du Christ (avec le Christ lui-même), l'Esprit de Dieu reste fondamentalement différent de l'esprit humain. D'autre part que l'Esprit est pourtant cela qui traverse le croyant, le soutient et le guide jusqu'à la fin des temps. Car la force de l'Esprit n'est pas une force surnaturelle mais la force du monde qui vient. Voyons que nous sommes là en présence de deux positions solidaires et même intimement liées : celle de l'immanence de l'efficiace de l'Esprit et celle de sa dimension eschatologique (s'enracinant dans la

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 55.

²⁹⁸ *Ibid.*, pp. 54–55.

²⁹⁹ H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes* [1909], p. 69 n. ; M. Brückner, « Geist und Geistesgaben im NT », in *RGG*¹, col. 1213–1214.

³⁰⁰ *Ibid.*, pp. 68–69 (contre Wendt).

résurrection du Christ)³⁰¹. Ces deux aspects distinguent radicalement l'enthousiasme proto-chrétien de l'enthousiasme gnostique ou même gnostico-philosophique. Paul historicise ou historialise l'enthousiasme. Ainsi, l'analyse de Schweitzer – dirigée contre les conclusions de Reitzenstein – s'avère particulièrement pertinente et ne semble pas avoir échappé à Heidegger :

« Toute la différence réside en ceci que la mystique de l'Apôtre des gentils se fonde sur des faits historico-eschatologiques, tandis que celle des religions à mystères est dans son essence même anhistorique. Là où elle opère avec des mythes, elles les utilisent toujours en tant qu'images de ce que le myste accomplit et laisse s'accomplir, et non en tant qu'événements réels et efficients, comme le sont la mort et la résurrection de Jésus pour Paul »³⁰².

De cette conception historico-eschatologique de l'enthousiasme dérive cette ultime différence : le myste a la certitude, le chrétien a l'*incertitude*.

Ce dernier point permet de revenir sur la définition positive de l'expérience du chrétien proposée par Heidegger. Celle-ci n'est pas seulement le contraire de l'enthousiasme gnostique, mais se condense dans cette formule paradigmatique : « Soyons vigilants et sobres ». *Lasst uns wach und nüchtern*, Heidegger glose 1 Th 5, 6 : « Donc ne dormons pas comme les autres, mais *γρηγορώμεν καὶ νήφωμεν* » (GA60, 124)³⁰³. Vigilants et sobres, éveillés et à jeun, vifs et terre-à-terre : autant de traductions possibles de deux états qui séparent catégoriquement les chrétiens des mystes, probablement parmi les « *λοιποί* » dont parle Paul. En pleine possession divine, ces derniers ne prêtent pas attention à ce qui les entoure. L'extase qui est la leur sonne comme un profond sommeil. Ils apparaissent ainsi léthargiques, comme privés de la mobilité pourtant inhérente à la vie.

Il n'est d'ailleurs pas rare que cette condition soit provoquée par l'ingurgitation de substances, de mélanges solides ou de breuvages capables de les transporter dans une lourde ivresse qui les déconnecte de la réalité. Les raisons qui les poussent à se mettre dans ces états sont, à l'origine, exactement celles qui poussent des personnes normalement constituées à se réfugier dans la drogue et dans l'alcool : le caractère insoutenable de l'épreuve de la vie. Aussi Heidegger affirme-il que « l'immense difficulté de la vie chrétienne » tient précisément dans cette demande indécente de Paul à l'endroit des chrétiens (GA60, 124) : se soucier de son soi alors même que tout dans le monde pousse à l'indolence, œuvrer alors même que le désœuvrement sature l'horizon. En bref *appeler à l'impossible*. Paul ne nie pas que l'existence soit intolérable, mais il sait qu'il n'est pas question de la fuir. *Se confronter à l'insupportable* : c'est bien la seule chose à faire si l'on entend ne pas manquer son rendez-vous avec la parousie. Et ne peut espérer être à l'heure que celui qui fait preuve d'*humilité* – à l'exact inverse des gnostiques. En résumé, Heidegger interprète 1 Th 5, 6 comme un verset motivé eschatologiquement avant de l'être paréné-

³⁰¹ M. Brückner, « Geist und Geistesgaben im NT », in *RGG*¹, col. 1212.

³⁰² A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung* [1911], p. 176.

³⁰³ Les deux termes ont cours dans l'hermétisme, mais Paul entend précisément montrer qu'ils y sont galvaudés. Les mystes prétendent être vigilants et sobres. En réalité, ils sont tout le contraire.

tiquement. Le contexte lui donne raison : la péricope 1 Th 5, 1–11 porte sur « les temps et les moments ». Moins orthodoxe est la façon dont il rapproche les dormeurs et les enivrés des mystes (GA60, 124). Qu'importe la validité historico-objective de ce rapprochement. Il remplit sa fonction principale, à savoir mettre en relief les caractéristiques historico-accomplissantes de l'expérience chrétienne de l'Esprit.

Les explications concrètes de phénomènes religieux s'arrêtent un peu brusquement sur cette comparaison sans appel entre l'expérience du myste et celle du chrétien, mais plus encore sur la reconnaissance de l'épreuve inouïe que l'existence religieuse proprement proto-chrétienne constitue. Qu'on ne connaisse pas d'annexe à la dernière séquence de ce cours – c'est-à-dire aux §§ 30–33 – n'implique pas nécessairement que Heidegger avait prévu de s'en tenir là. Tend à nous en convaincre le fait que l'analyse du $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ amorcée lors des dernières heures de cours est visiblement incomplète. Il manque un examen serré de la signification cruciale de la figure du Christ dans la constitution de la conception paulinienne de l'Esprit. D'aucuns diront que cette absence est voulue. Les données factuelles soutiennent globalement cette objection. Entre ses notes de 1916–1919 et son cours du WS 1920/1921, le philosophe n'utilise que rarement le terme *Christus*. Douze fois environ : c'est exceptionnellement peu pour un cours qui se propose d'explorer plus d'un tiers du *corpus paulinum*. On aurait pourtant tort de conclure que la discrétion de la figure du Christ est la conséquence logique d'une approche qui se veut *philosophique* avant tout. Rappelons ce mot de Heidegger dans un cours de 1929 : « Vous devez comprendre que souvent l'essentiel ne se trouve pas dans ce que je vous dis, mais dans ce que je passe sous silence » (GA28, 354).

5. Épilogue : vers une résurrection de la philosophie de la religion ?

^[124] L'abrupte fin de la longue séquence exégétique n'est toutefois pas le dernier mot de Heidegger. Il avait semble-t-il prévu une chute spécifique ; à moins que celle-ci ne fut improvisée. L'alinéa final ne vise pas à résumer ce qui a été exposé tout au long du cours, non plus à tirer des conclusions péremptoires des analyses de phénomènes religieux concrets. Le philosophe se contente d'une ouverture en forme d'aphorisme au sujet de la philosophie de la religion. La *philosophie* de la religion, et non la *phénoménologie* de la religion. Le choix d'un terme au lieu de l'autre est sans conteste révélateur. Rappelons-nous que Heidegger a développé sur plusieurs pages une critique assez virulente de la *Religionsphilosophie* dans ses formes néo-kantienne, néo-hégélienne et néo-friesienne. Qu'il y revienne à l'extrême fin de son cours a d'après nous deux significations au moins. Cela témoigne d'abord et paradoxalement d'une reconnaissance de dette à l'endroit de ceux qui l'ont précédé sur ce terrain. Cela marque ensuite et positivement que la phénoménologie

herméneutique a suffisamment détruit pour qu'il soit à nouveau légitime de reparler de philosophie de la religion. L'ouverture s'amorce comme suit :

« L'authentique philosophie de la religion ne naît pas de concepts préconçus de la philosophie et de la religion. C'est plutôt d'une religiosité déterminée – pour nous la religiosité chrétienne – que naît la possibilité de sa saisie philosophique » (GA60, 124).

Contrairement aux apparences, cette affirmation ne tombe pas sous le sens. Philosophes ou théologiens, combien sont-ils à s'engager sur la voie de la philosophie de la religion pourvus d'une idée de la philosophie comme d'une idée de la religion façonnées bien avant d'avoir considéré la religiosité conçue comme ensemble hétérogène des vécus et des phénomènes religieux possibles et effectifs ? Il faut avouer que beaucoup ont été élevés à « mauvaise école ». Quelle philosophie de la religion peut prétendre être indemne de tout hégélianisme ? Et la *Religionsphilosophie* de Hegel n'est-elle pas à l'image du système tout entier ? Ne vise-t-elle pas inlassablement la transition de la manifestation subjective à la manifestation objective au nom d'une Vérité spéculative qui les dépasserait ? Or, comment nier que cette évolution n'est possible qu'à la condition de partir de concepts préconçus de la philosophie comme de la religion ?

D'après Heidegger, on ne saurait pourtant faire autrement que partir de la religiosité, parce que rien de ce qu'on nomme *philosophie de la religion* ne serait pensable et même possible sans l'expérience *religieuse* de la vie facticielle. Il n'a cessé de rappeler que philosophie et religion étaient des vécus avant tout, et donc bien avant de se faire concepts disciplinaires et d'être associés dans la tâche d'un examen de la religiosité. De même, il a mis toute son énergie à démontrer que la vie précède la pensée, et donc que le cours logique de la pensée devrait être de remonter à la vie. Or, dans le cas présent, une telle remontée n'est envisageable qu'à prendre la religiosité, non comme un engagement fortuit téléguidé par l'histoire universelle, mais comme une capacité strictement personnelle à obliquer vers la réappropriation de son soi en vue d'en faire le lieu d'effectuation d'une piété, d'un attachement à l'Absolu, d'une relation à Dieu. Heidegger possède une définition de la piété qui n'est pas si différente de celle qu'en donne Schleiermacher. Mais son intérêt est ailleurs. Classiquement, la piété désigne un lien au Divin sans référence particulière à une religion positive – même si, pour de nombreux auteurs, une telle référence est sous-entendue. Ici, Heidegger parle pourtant bien d'une « religiosité déterminée » (*bestimmten Religiosität*) et précise même : « pour nous la religiosité chrétienne » (GA60, 124).

Comme la mise en avant de la *religiosité* sert la lutte contre les concepts préconçus de la philosophie et de la religion, celle de la *déterminité* de la religiosité dit elle aussi quelque chose de précis. L'explication avec Hegel est encore latente. Dans ses leçons sur la philosophie de la religion, Hegel parle de « religion déterminée » (*bestimmte Religion*) pour désigner différentes formes de religions positives en train de se médiatiser avant que ne perce et triomphe enfin la « religion absolue » (*abso-*

lute Religion)³⁰⁴. Religion achevée parce qu'ultra-conceptuelle, la religion absolue sera, c'est bien connu, une forme épurée de christianisme au sein de laquelle toute nuance entre l'esprit humain et l'Esprit divin sera bannie. Heidegger ne partage pas cette conception hégélienne de la religion. Parler de religiosité déterminée revient à rebrousser le chemin conçu et emprunté par Hegel. La détermination n'est pas la positivité ou l'empiricité dépouillée et transfigurée par l'Esprit afin de faire émerger l'absoluité. C'est plutôt la concrétion d'un vécu individuel historiquement autonome entretenant une relation parfaitement singulière à lui-même, à autrui, au monde et à Dieu. Reste la question du *christianisme* et de son rôle paradigmatique.

On pourrait croire cette fois à un parallèle avec Hegel, nonobstant la conception anti-spéculative du christianisme qui est celle de Heidegger. Mais il convient de voir plus loin, c'est-à-dire de considérer le christianisme dans son déploiement. En dépit de la vaste matière historique déployée dans ses leçons, Hegel ne cesse de projeter – et de se projeter dans – un christianisme futur. Heidegger, lui, fait retour au christianisme primitif qui, pour Hegel, ne peut être qu'une forme archaïque de religion. *Archaique* contient toutefois le mot *archê*. Lui-même renvoie à l'origine, à l'originel et peut-être à l'authentique. Nous parvenons ainsi à la question déterminante et même décisive. Heidegger la formule en ces termes :

« Pourquoi est-ce précisément la religiosité chrétienne qui se tient au centre de notre considération ? C'est là une question difficile. Elle ne reçoit de réponse qu'à travers la résolution du problème des connexions historiques. Notre tâche consiste à conquérir une relation authentique et originelle à l'histoire, relation qui doit être explicitée à partir de notre propre situation historique et de notre propre facticité. Il en va de ce que le sens de l'histoire peut vouloir dire pour nous, de telle sorte que l'"objectivité" [*Objektivität*] de l'historique "en soi" en vienne à disparaître. Il n'est qu'une seule histoire qui existe par la grâce d'un seul présent. Partir de là est la seule façon de concevoir la possibilité d'une philosophie de la religion » (GA60, 124–125).

Et voilà que la question de l'histoire et de l'Historique refait surface et s'octroie le dernier mot. Est-ce une coïncidence si philosophie de la religion et philosophie de l'histoire naissent à la même époque et prennent leur envol au même moment ? Est-ce un hasard si Hegel se présente comme un acteur incontournable dans le développement de l'une comme de l'autre ?

À notre sens, personne d'autre n'a revendiqué avec tant de force l'« *Objektivität* » des *Geschichtlichen* « *an sich* » (GA60, 125). Personne d'autre n'a vanté l'intemporalité de l'Esprit infini comme le seul vrai tenseur de l'histoire. Personne d'autre ne l'a fait au point de réduire le maintenant à la fenêtre de finitude à travers laquelle se manifeste l'Esprit et de le transformer en simple relais du Concept. Personne d'autre n'a fini par accorder au présent éternel l'insigne privilège, au détriment du présent fini, labile, temporel, facticiel. C'est bien contre toutes ces manipulations que s'insurge Heidegger. Car si le but est effectivement de s'enquérir

³⁰⁴ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. I, *Einleitung in die Philosophie der Religion*. *Der Begriff der Religion*, Bd. II, *Die bestimmte Religion*, Bd. III, *Die vollendete Religion*, Hg. v. W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1993–1995. Cf. W. Jaeschke « Zur Logik der bestimmten Religion », in D. Henrich & R.-P. Hortsman (Hg.), *Hegels Logik der Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, pp. 172–188.

philosophiquement de l'intelligibilité de la religiosité, il n'est aucun besoin d'aller chercher celle-ci dans l'histoire universelle. C'est à l'inverse dans l'histoire individuelle ou facticielle qu'il faut s'immerger pour (espérer) la trouver. *Seuls les vécus religieux, nécessairement singuliers et concrets, recèlent l'essence de la religiosité qui, en définitive, se confond avec sa teneur de vérité, mais surtout avec son sens historique.*

Le sens historique de la religiosité ne signifie jamais que pour nous. Il est aussi illusoire que vain de prétendre le dériver d'un Esprit tout-puissant, d'une Raison impersonnelle, bref, d'une entité abstraite qui serait seule à même de le déchiffrer intégralement et de le prendre en charge. *Un présent pour une histoire* : telle est la précompréhension que l'analyse des phénomènes religieux concrets en lien avec les Épîtres pauliniennes a permis de mettre au jour et qui doit devenir le viatique de celui qui osera ressusciter la philosophie de la religion.

Les toutes dernières lignes du cours sont l'occasion de revenir sur la discussion amorcée plus haut concernant les raisons qui ont pu conduire notre penseur à réintroduire ultimement l'expression de *philosophie de la religion* en esquissant ses conditions formelles-expérientielles de possibilité. Parallèlement au souhait d'honorer ses précurseurs et pour nombre d'entre eux adversaires, nous évoquons l'idée selon laquelle Heidegger avait assez détruit pour qu'on pense désormais à refonder la philosophie de la religion. Il convient maintenant de s'en expliquer. Au terme d'une investigation plutôt longue et éprouvante, il n'est pas interdit de penser que le philosophe ait réalisé s'être rendu aux limites de la phénoménologie herméneutique. Dans ce cas précis, nous pensons au fait que si cette dernière se révèle un outil indispensable, d'une précision rare et d'une efficacité redoutable, elle doit pourtant, si elle entend conserver son opérativité inégalée, conserver l'asystématicité qui fait sa spécificité. En effet, la phénoménologie herméneutique est avant tout le moyen de frappes chirurgicales. Elle n'est jamais aussi utile et percutante que dans son rôle de ressource de pointe, de bras armé de la philosophie de la religion. Elle est son *nec plus ultra*, son atout le plus précieux en ce qu'elle prépare son terrain de la meilleure des façons. Elle ne peut cependant pas s'y substituer totalement. D'une part car elle risquerait de diluer son pouvoir ou sa force de frappe dans l'océan des problèmes. D'autre part car elle pourrait être tentée de se refermer sur elle-même, sur sa technicité et sur son jargon. Face à de tels dangers, une philosophie de la religion devient *nécessaire*. Pour autant qu'elle soit correctement et solidement fondée – ce que la phénoménologie herméneutique ne se privera pas de garantir et de contrôler en permanence –, la philosophie de la religion est seule à même de former un dispositif assez massif pour s'attaquer rationnellement au monument qu'est la religiosité. Grâce au travail préparatoire de la phénoménologie herméneutique encore, elle saura contourner les écueils du dogmatisme que ses formes ancestrales n'ont pas su éviter. Elle pourra répercuter sur le plan macro-historique – qu'on note bien que nous évitons délibérément de parler d'histoire universelle – les résultats obtenus par la phénoménologie herméneutique sur le plan micro-historique.

Et peut-être plus important encore : elle saura se faire le lieu du dialogue entre les approches phénoménologico-herméneutiques de la religiosité et les *autres*, toutes les autres – on pense ici à la théologie, à l'exégèse et aux sciences religieuses, mais

également, même si cela peut sembler plus surprenant, à la psychologie, à la sociologie, à l'anthropologie, etc. Dès lors qu'elles sont supervisées par une *philosophie* de la religion, elles peuvent s'avérer utiles et même nécessaires à la poursuite de la tâche envisagée. Sans compter qu'il n'est pas exclu qu'elles fécondent la phénoménologie herméneutique et soient fécondées par elle dans le sein de la philosophie de la religion. En bref, cette dernière saura se faire le *nexus* attentif de tout ce qui peut contribuer à une authentique compréhension de la religiosité.

Si donc Heidegger revient finalement vers la philosophie de la religion, c'est qu'il a semble-t-il ressenti le besoin soudain d'un appel d'air. Inutile de signaler que lui-même sera finalement aspiré par tout autre chose que la *Religionsphilosophie*. Cela n'implique cependant pas que les éléments de réflexion et de fondation qu'il nous a légués soient inutilisables. Non plus qu'il ne soit ni possible ni souhaitable de relever actuellement le défi qu'il lançait dans les années 1920. Nous reprochera-t-on de suggérer que Heidegger a secrètement voulu laisser à d'autres le soin de mettre en place quelque chose dont il ne percevait pas assez nettement les contours et les prolongements possibles dans l'époque troublée qui était la sienne ? Quelque chose devant lequel il a peut-être même tremblé à l'idée d'y consacrer sa vie de *philosophe* ? Au terme de ce travail, il nous faut bien faire intervenir quelques éléments de psychologie pour éclairer ce qui résiste à l'interprétation. Que le lecteur veuille bien nous en donner *quitus*.

Terminons en soulignant que la réflexion finale quant à la possibilité d'une résurrection de la philosophie de la religion est finalement ce « rien » qui distingue les recherches heideggériennes de 1920–1921 de celles de 1916–1919, qui s'interrogeaient sur l'opportunité de constituer à partir de la phénoménologie de la vie religieuse une phénoménologie religieuse de la vie. Nous voyons certes que la conscience philosophique de Heidegger s'est affirmée, mais surtout qu'elle n'est parvenue à une telle affirmation qu'au prix d'une *Auseinandersetzung* obstinée avec la religiosité chrétienne. En sorte qu'entre 1916 et 1921, une chose au moins ne change pas : la vie religieuse possède encore et toujours un rôle matriciel dans l'organisation et le déploiement de la pensée heideggérienne.

EN GUISE DE CONCLUSION

RETOUR SUR LA MÉTHODE

Au terme de ce commentaire, il nous faut opérer un retour sur la méthode. Avant tout pour souligner une dernière fois que la traversée du texte heideggérien n'a pas seulement consisté à le lire comme il se doit, mais encore à tenter de faire revivre les intuitions multiples et multiformes qui l'animent dans un esprit que nous croyons conforme à celui qui les a exprimées. Cette « manœuvre » complémentaire de l'enquête quant aux origines du propos et de l'effort de circonvenir ses significations n'est en rien assimilable à une « lecture "généreuse" » qui voudrait « montrer que Heidegger, pour peu que l'on ne s'en tienne pas aux apparences, dit tout autre chose que ce qu'il dit au premier abord »¹. Il n'a jamais été question de « réécrire » plusieurs parties de l'*EPR* afin de sauver Heidegger de ses contradictions ou de pallier les lacunes de sa réflexion. Notre étude, en effet, n'est jamais allée contre l'intention manifeste du texte. Au risque de prêter le flan aux mêmes critiques. Comme à d'autres d'ailleurs, car il ne serait pas difficile de nous objecter quelque excès de loyauté. Si nous ne démentons pas que l'*EPR* est parfois lue « comme » un texte sacré, rappelons d'une part que cette impression s'explique en grande partie par la méthode privilégiée, celle du commentaire, qui rappelle l'exégèse de la Bible et qui lui est d'ailleurs historiquement liée, et d'autre part que nous n'avons pas hésité à interroger le texte à chaque fois que tel ou tel point nous semblait l'imposer. Car il ne souffrait aucun doute dans notre esprit que « l'accès à l'héritage opère par une traduction sur-interprétative du texte pour lui faire dire ce qu'il n'a pas pu dire », et que cet accès n'est possible qu'au prix d'une certaine « violence herméneutique et "analytique" »². Aussi la question n'est-elle pas tant de savoir si nous avons assez interrogé le texte que comment nous l'avons fait. En l'occurrence, ce fut davantage

¹M. Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, Paris, Vrin, 2012, p. 411.

²C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther*, p. 308.

en recherchant l'unité du *tout* que forment l'histoire, le sens et le potentiel de ce texte, qu'en le harcelant de questions externes à son propre point de vue.

Cette attitude est sans nul doute critiquable, ne serait-ce que parce qu'elle renvoie à un choix interprétatif plutôt singulier dans la littérature spécialisée en général, et dans celle qui s'est spécialisée dans le rapport de Heidegger à la religion en particulier. Il n'est cependant plus question de s'en justifier a priori – comme nous l'avons anticipé dans une longue introduction – mais a posteriori, en revenant cette fois sur l'idée avancée dans les dernières lignes de notre commentaire. Pour mémoire : cette idée consistait à soutenir que l'*efficacité* philosophique de la phénoménologie de la religion ne pouvait être garantie que par le maintien de son *asystématicité*, cette dernière étant absolument constitutive de sa *perséité*. Si, comme nous en sommes convaincu, telle était la conclusion de Heidegger lui-même bien qu'il ne l'ait jamais formulée ainsi, nous savons désormais comment l'interpréter.

D'une part, il est clair qu'il faut y voir une provocation à l'endroit de l'histoire de la philosophie. De Platon à Hegel en passant par Kant qui, dans la *Kritik der reinen Vernunft*, définit le système comme l'unité d'une diversité de connaissances à partir d'une idée ou d'un principe. Et ce qui fait que cette provocation n'est pas gratuite, c'est que le thème comme l'horizon de l'enquête conduite par Heidegger est effectivement la *religion*, c'est-à-dire à la fois le même et l'autre de la philosophie dans la mesure où elle lui conteste son primat dans l'explication du monde.

D'autre part, c'est là une manière d'éclairer le portrait du phénoménologue de la religion en archéologue tourmenté que nous dressions dans les premières pages de ce travail, mais peut-être aussi de donner à ce chercheur d'Absolu un peu de paix. Car son impuissance à unifier les résultats de sa recherche relève moins d'une incapacité propre que d'une résistance du matériel qui en fait l'objet. Quelque chose comme l'*idée* de la vie religieuse n'existe tout simplement pas. Nous n'avons jamais affaire qu'à des fragments éparpillés dans l'histoire de la religiosité comme dans celle du soi qui en porte la marque.

Mais plutôt que de revenir sur des caractéristiques assez longuement détaillées et discutées dans nos précédents travaux comme dans cette étude, formulons une ultime hypothèse. Du fait même de son objet, la phénoménologie de la religion n'a donc qu'une seule forme possible, qui est au fond de ne pas en avoir d'uniforme. Il est certes possible d'y voir une limite. Toutefois, celle-ci n'a rien de spécialement réhibitoyre.

Tout d'abord car, nous l'avons dit, cette limite renvoie à la nécessité de « rapatrier » ou de « réintégrer » au moment opportun la phénoménologie de la religion dans une philosophie de la religion qui porte les analyses sur un plan « gigantomachique » auquel elle ne saurait accéder par ses propres moyens – sans compter qu'elle a assurément plus à perdre qu'à gagner en s'y frottant seule. Si l'on nous autorise la métaphore fluviale, nous dirons alors que la phénoménologie de la religion doit jouer dans la philosophie de la religion le rôle d'« écluse », cet ouvrage destiné à retenir les eaux pour en élever, en rabaisser ou régulariser le niveau à volonté grâce aux battants qu'il comporte.

Ensuite car, et nous introduisons là un point nouveau, la limite concernée révèle une fonction productive en déterminant la dimension *théologique* de la phénomé-

nologie de la religion comme ce qui lui permet de penser dialectiquement la critique et la conviction tout en accordant enfin au phénomène scripturaire un rôle explicatif à sa mesure dans la constitution transcendantale comme dans le déploiement de l'expérience vécue.

Expliquons-nous sur ce point en glosant le propos lumineux de Jean-Yves Lacoste à propos d'une certaine théologie³. La dimension théologique dont nous parlons en question renvoie à l'idée que la phénoménologie de la religion est irréductible à un «travail de sommation» dont la visée exclusive serait la «constitution d'un discours maximale ment cohérent»⁴. Sous la contrainte plus ou moins forte de la religion, la phénoménologie de la religion, quand elle ne reste pas tout simplement interdite devant son vis-à-vis, fait parfois le choix de se taire. Heidegger témoigne de cette «mise au silence»⁵, contournant soigneusement certains sujets, se refusant prudemment à en thématiser d'autres auxquels il semble pourtant faire allusion. Il doit être montré ici qu'en dépit des apparences, «se taire n'équivaut pas à s'absenter» et que «celui à qui les raisons font défaut» face aux énigmes qu'il contemple «et qui donc choisit de se taire, choisit en fait un *mode fort de la présence*»⁶. Sans doute les adeptes d'une phénoménologie de type husserlien objecteront-ils une poétisation indue de notre propos, voire une embarquée vers une obscure «phénoménologie négative». Il ne nous semble pourtant pas du tout impossible d'affirmer de conserver une admiration pour la volubilité de Husserl et le droit de la phénoménologie à se taire ou à faire silence sur certaines choses. Cela ne revient pas à récuser secrètement la phénoménologie comme méthode pour n'en retenir qu'une inspiration⁷, mais à faire valoir cette idée triviale selon laquelle la méthode phénoménologique dépend en quelque sens de la vie même qui l'applique et la conceptualise. Est-il vraiment déraisonnable d'avancer que la phénoménologie n'est pas seulement la reine des sciences mais plus fondamentalement encore une «manière d'exister»⁸? Dire cela n'est pas existentialiser la phénoménologie ou l'idéaliser dans le mauvais sens du terme, mais accepter qu'elle soit nécessairement un «discours lacunaire»⁹, dissimulant une vulnérabilité intrinsèque dont les analyses qu'elle propose portent le sceau.

Il en est particulièrement ainsi en phénoménologie de la religion pour une raison que nous avons commencé de détailler dans le «prétexte» de ce travail et qui ressortit au rôle crypté que joue l'Écriture en elle et pour elle. La phénoménologie de

³J.-Y. Lacoste, *Présence et parousie*, Genève, Ad Solem, 2006, pp. 169–191. Nous déracinons quelque peu le propos de J.-Y. Lacoste puisque celui-ci n'évoque pas ici la phénoménologie de la religion mais seulement la théologie. Ce qu'il en dit nous semble pourtant valoir de la phénoménologie *théo-logique* de la religion.

⁴*Ibid.*, p. 169.

⁵*Ibid.*

⁶*Ibid.*, p. 171.

⁷Cf. les objections de D. Janicaud à Levinas dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, p. 27.

⁸J.-Y. Lacoste, *Présence et parousie*, p. 172.

⁹*Ibid.*, p. 181.

la religion se présente officiellement comme une phénoménologie des *vécus* religieux. Elle en a tout à la fois le droit et le devoir. Il est néanmoins avéré qu'elle a les plus grandes difficultés à savoir que faire des *sources scripturaires* qui nourrissent et façonnent de diverses façons les *vécus* religieux au centre de ses préoccupations. D'ordinaire si prompte à revendiquer son primat, la phénoménologie se montre ici plus réservée et renvoie habilement à l'herméneutique ou plus simplement s'y associe. Toutefois, l'*idée* de phénoménologie herméneutique, y compris dans sa déclinaison proto-heideggérienne, ne règle absolument pas le problème du rapport entre la phénoménologie – de la religion – et le texte – saint ou sacré. Pourquoi donc ?

Parce que les sources scripturaires mentionnées plus haut y restent considérées comme le simple « codicille » des *vécus* religieux. Sans remettre en cause l'hétérogénéité de la vie et du texte, l'évidence même impose pourtant de reconnaître que, dans le champ religieux, les sources scripturaires sont potentiellement génératrices d'expériences. Allons plus loin et prenons le risque d'avancer qu'en certains cas, le vécu religieux est littéralement *post-scriptum*. La phénoménologie de la religion peine à le reconnaître, car elle aimerait retrouver l'essence de ce vécu en deçà de toute contingence. Il est certes possible d'opposer contingence et nécessité et d'arguer que, le texte ne pouvant appartenir qu'à la première de ces deux catégories, il est au mieux secondaire dans l'approche du vécu. C'est le droit le plus strict de la phénoménologie d'affirmer une telle chose, mais ce n'est cependant pas sa seule option. Il est possible d'opposer contingence et nécessité et d'avancer que le texte relève en un certain sens – à la fois pratique et historique – de la seconde de ces deux catégories, en sorte qu'il devienne ou redevienne primordial dans l'approche du vécu. Il est encore possible d'opposer contingence et nécessité et d'alléguer qu'une phénoménologie fidèle au projet de retour aux choses même doit concéder que celles-ci sont nécessairement contingentes. Alors le sens du terme « contingent » se rapprocherait de celui du terme « facticiel » ou encore de celui du terme « historique ». Et cette qualité concernerait donc autant le texte que le vécu qui s'en inspire, les deux ne pouvant guère être dissociés dans la cadre d'une entreprise génétique, qui est la seule voie viable pour une phénoménologie de la religion¹⁰. Il en résulterait qu'on ne pourrait faire autrement que de prendre enfin le texte au sérieux.

Plaçons-nous maintenant du côté du texte et non plus du côté de la phénoménologie. L'Écriture justifie-t-elle d'elle-même ou par elle-même sa « copriorité » ? Nous pouvons répondre énergiquement par l'affirmative, à condition de préciser qu'elle ne le fait justement pas indépendamment des *vécus* auxquels elle renvoie et qu'elle reflète même au plus près. Expliquons-nous. Le texte ne donne certes pas la vie, mais la vie s'en nourrit pour assouvir ce besoin primaire de se comprendre à la lumière de ce qui lui préexiste et dont le texte conserve précisément la trace. Le texte est donc un aliment de base. Mais à son tour le texte n'est pas autre chose que le fruit d'une expérience qui en *raconte* d'autres. Il ne s'ensuit pas seulement une

¹⁰Nous l'avons montré dans notre « pré-texte » à partir de la « situation » de la phénoménologie de la religion, tout en éclairant comment l'approche de la religion appelle en toutes circonstances un surcroît de génétisation.

dépendance réciproque qu'éclaire la dialectique entre la vie de l'histoire et l'histoire d'une vie, mais également une conséquence « restrictive » liée au fait que le texte ne soit « que » l'ombre de l'expérience comme ce qui peut être à amené à demeurer un temps encore après qu'elle soit passée.

Cette conséquence est que les sources scripturaires, sans lesquelles il n'est donc guère possible de prendre toute la mesure des vécus religieux, possède inéluctablement une « caractère à la fois fragmentaire et lacunaire »¹¹. Cette conséquence en amène une autre, cette fois pour la phénoménologie de la religion, qui ne saurait prendre la mesure de l'entrelacs du vécu et du texte autrement qu'en respectant absolument ce caractère fragmentaire et lacunaire et en se donnant la peine de le traduire dans ses propres recherches. Chercher à faire disparaître ce caractère fragmentaire et lacunaire serait faire *illégitimement* violence à l'entrelacs précité. Cela reviendrait même à briser cet entrelacs et se condamner ainsi à manquer un caractère fondationnel de l'objet pris en vue. La phénoménologie de la religion a donc le devoir de lutter contre toute tendance à la systématisation, susceptible de prendre chez elle l'allure d'une « panphénoménologisation ». Elle doit apprendre à se contenter de fragments et à compter avec des lacunes *en son propre sein*. Ce que la phénoménologie de la religion « peut et doit dire est beaucoup de choses, mais n'est pas toutes choses »¹². En bref, elle doit savoir laisser le dernier mot lui échapper, savoir *ne pas* conclure. Mais elle doit en même temps savoir que rien de cela ne lui porte préjudice ni ne la prive des moyens devant la conduire aussi loin qu'il est possible d'aller dans la tâche qui lui est confiée. Précisons bien qu'il n'est pas demandé de la phénoménologie de la religion qu'elle se limite à mimer le vécu, le texte ou encore le vécu du texte – *genetivus objectivus et subjectivus*. Jamais la phénoménologie de la religion n'est sommée de renoncer au « métalangage » qui est le sien et qui seul permet d'éclairer leur articulation mieux qu'elle n'a pu l'être par le passé ou qu'elle ne peut l'être par ailleurs¹³. Tout juste est-il exigé d'elle qu'elle se règle et se régule d'après son matériel ; chose qui devrait l'amener à s'apercevoir que celui-ci est réfractaire à toute « mise en ordre » et à plus forte raison à toute « mise en système »¹⁴. Aussi la méréologie tout à fait spéciale de la phénoménologie de la religion lui impose-t-elle de rendre « témoignage à l'asystématisme de ses sources » et de faire en sorte que l'organisation de son penser s'en fasse l'écho. D'aucuns y verront l'expression d'une kénose qui s'accorde très mal avec la mission canonique de la phénoménologie. À tort, car en maniant le silence et le vide, la phénoménologie de la religion ne fait rien d'autre que créer un espace où la vie religieuse dans sa différence scripturaire puisse venir à la visibilité, se révéler à son propre rythme et dans le désordre originel qui est le sien, mais peut-être aussi livrer graduellement le secret de sa logique énigmatique du recueillement inachevé.

La phénoménologie de la religion s'écrit dans les marges de la vie religieuse, et c'est cette vie religieuse dans sa différence scripturaire qu'elle veut faire lire avant

¹¹ J.-Y. Lacoste, *Présence et parousie*, p. 182.

¹² *Ibid.*, p. 183.

¹³ *Ibid.*, p. 183.

¹⁴ *Ibid.*, p. 184.

ses notes marginales, qui elles-mêmes ne sont vraiment lisibles qu'en référence au texte principal¹⁵. Elle doit ainsi accepter d'être instruite par la vie religieuse dans sa différence scripturaire et de se laisser critiquer par elle au moins autant qu'elle est forcée d'en critiquer certains aspects afin de mieux s'en approcher. Ce dernier point est l'occasion de revenir une dernière fois sur le travail de discrimination attendu de la phénoménologie de la religion. Dans la mesure où la Parole n'est pas figée dans un espace et un temps restreints mais se déplace au courant de l'histoire et des actes de parole qui en cette histoire l'événementialise toujours à nouveaux frais, il est essentiel de ne pas écarter trop vite un phénomène sous prétexte qu'il ne s'identifie pas ou trop aisément, ou qu'une certaine tradition nous le présente pour ainsi dire en bout de chaîne. Mais il l'est tout autant de ne pas prendre le superflu pour du superflu et de toujours distinguer le phénoménal du conceptuel et du représentationnel. S'imposent alors à la phénoménologie de la religion une interrogation patiente des lacunes et un tri méticuleux parmi les fragments visant à reconstituer l'économie de la vie religieuse dans sa différence scripturaire tout en luttant contre son penchant naturel à la reconstruction d'un système qui n'a jamais existé et dont l'idée chimérique ne saurait donc guider ses analyses.

Enfin, voyons bien que dire que la pluralité de la vie religieuse dans sa différence scripturaire doit empêcher la phénoménologie de la religion de s'établir dans un langage univoque et *a fortiori* de muer en un grand système totalisant, c'est peut-être « nourrir de plus grandes ambitions encore qu'en nourrit la volonté de système »¹⁶. Connaître le tout, c'est l'idéal. Connaître le fragment, c'est le réel. Car la tension vers cette connaissance a quelque chose d'inferral qui dit mieux notre condition que n'importe quel enchaînement panlogiste laissant accroire une certaine légèreté de l'être et se révélant par là pure et simple *hybris* philosophique. Par suite, la phénoménologie de la religion ne devra cesser de se répéter qu'« absence de système n'est pas incohérence » et que la tâche qu'elle se fixe n'est autre que de « nouer ensemble cohérence et fragments », en d'autres termes qu'elle est à la recherche de « cohérences micro-systématiques » qui, tout en se sachant « fondées sur une connaissance partielle », n'en restent pas moins des « cohérences réelles, des *sustèmata* capables de respecter rigoureusement le “désordre originel” » dans lequel la vie religieuse dans sa différence scripturaire se donne et se maintient toujours jusqu'à un certain point¹⁷.

Pour refermer le premier moment de cette conclusion, nous voulons montrer plus clairement en quoi le propos développé dans les pages précédentes est directement relié à la nécessaire dimension théologique de la phénoménologie de la religion. Cela ne sera guère difficile. Non seulement parce que l'idée qui préside à cette fonction est assez triviale, mais également car le lecteur se sera progressivement rendu compte de lui-même qu'une phénoménologie théologique n'est autre qu'une phénoménologie de la religion qui ne connaît pas moins ses limites que ses possibilités. Plus exactement une phénoménologie de la religion qui attribue à l'instance logique

¹⁵ *Ibid.*, p. 186.

¹⁶ *Ibid.*, p. 189.

¹⁷ *Ibid.*, p. 190.

un autre rôle que celui de rayer Dieu du tableau de la situation herméneutique, ou même seulement de s'emparer de Dieu et de ce qui le concerne pour les déterminer selon des critères strictement étrangers à ce qu'ils sont et ce qu'ils signifient. En théologie, le *theos* tient le *logos* à distance comme il le tient en respect. Et la phénoménologie accepte de s'y associer, consciente que son propre *logos* en apprendra davantage sur les phénomènes concernés en préservant le monde dont ils ont besoin pour se déployer qu'en le soumettant à des réductions drastiques – voire sauvages – qui ne manqueront pas de le faire se retirer. Comprenons que le théologique et plus encore le « trait de désunion » en son centre sont là pour rappeler en toutes circonstances la « fragilité problématique » de toute interprétation trop simplement « épistémologique » de la phénoménologie de la religion¹⁸. À travers eux, le philosophe est simultanément renvoyé à la *fnitude* du comprendre et à l'*infinité* de la tâche qui est la sienne. Peut-être l'est-il également et plus insidieusement au besoin vital de se comprendre en s'accomplissant à l'ombre de ce qui l'excède et le précède.

PAULUS IN NOBIS

Les derniers mots seront pour Paul qui, progressivement, s'est révélé être le héros de cette aventure. Tout ce que Heidegger en dit permet sans conteste de confirmer la singularité du personnage à l'intérieur de l'histoire de l'esprit comme à l'intérieur de l'histoire du christianisme primitif qui en constitue une étape décisive. Chaque Apôtre se distingue assurément des autres, mais Paul est un cas plus particulier encore. Indépendamment de toute considération relative à l'histoire du canon, il apparaît en effet que Paul fait une différence que nous qualifierions volontiers de *différance* et plus encore de *différance* scripturaire. Tandis que d'autres avant lui ont vu mais n'ont pas écrit – tout au plus ont-ils consigné –, Paul est en quelque manière le premier qui n'a pas vu mais a écrit.

Sans doute Paul a-t-il autant écrit pour se convaincre que pour convaincre, mais il est plus clair encore que son écriture a la fonction d'avertir. D'avertir de ce qu'il a commencé de comprendre après l'avoir vécu et qui devait être su, non de tous au sens strict, mais de tous ceux qui étaient prêts à l'entendre. De quoi ceux-là devaient-ils être avertis ? De cette vérité que la fin viendra fatalement et qu'elle sera plus éprouvante que ce que quiconque en ce bas-monde est capable de s'imaginer. Ne pas pouvoir y résister ne signifie pourtant nullement ne pas s'y préparer et faire comme si le destin adressait de manière subliminal un message contradictoire du type : « vous êtes condamnés à passer et à finir, tous autant que vous êtes ; profitez-en donc pour chercher le sens de votre vie dans tout ce qui peut vous divertir de votre sort ». S'y préparer signifie au contraire se montrer prêt à faire des sacrifices, comme reconnaître ses faiblesses pour mieux les supporter et admettre que le panlogisme ne délivre pas le sens de la vie. Ce dernier ne peut apparaître qu'à la fin juste-

¹⁸Nous adaptons ici le propos développé par J.-L. Marion dans l'article « Théo-logique », in *EPU*, pp. 17–25.

ment et se tient jusque là dans une certaine réserve. Voilé par les incertitudes massives qui balisent l'existence, il n'y fait que des apparitions fugaces tendant rapidement à recouvrir leurs propres traces. Le temps fait son œuvre et nous de même. Des indices subsistent néanmoins, qui forment autant de repères certes faméliques mais inestimables.

Les écrits pauliniens en recueillent un certain nombre¹⁹. Ils sont un écrin raffiné pour une parure qui ne l'est pas moins. Pour cette raison, osons dire que Paul n'a pas seulement écrit mais, d'une certaine manière, s'est fait écrire, au sens oublié de cette expression qui nous pouvons reformuler dans le présent contexte comme suit : *inscrire son nom dans le monde afin de lui montrer qu'on y est passé*. Non pour la gloire qui peut éventuellement s'ensuivre sur le champ, ni pour le rayonnement ou le prestige que cela peut procurer à court ou moyen terme. Plutôt pour accomplir d'autres sens du mot « écrire ». Comme retracer au dehors de soi les graphèmes qui signifient la foi originelle déposée dans la conscience²⁰. Comme raconter par ce moyen l'histoire du soi et de ses métamorphoses. Comme épeler le mélange de dispositions affectives et intellectives qui préside à toutes ces aventures. Comme s'engager formellement à (se) comprendre. Comme composer sa vie à mesure qu'elle se déroule. Comme s'adresser aux autres et leur faire savoir tout cela. Comme exposer ses raisons mêmes de vivre dans une requête pour les défendre. Etc.

Paul dit-il et écrit-il vraiment tout cela ? La question se pose peut-être en d'autres termes : quelqu'un entend-t-il tout cela et le déchiffre-t-il au sein des documents originels qui nous ont été légués par l'Apôtre, qui lui ont été attribués ou qui le concernent d'une façon ou d'une autre ? En l'état actuel des choses, ce n'est pas du tout certain. Rien n'interdit cependant que tout cela se découvre progressivement à partir d'une pénultième relecture des documents originels en question qui prendrait Heidegger pour guide tout en restant l'artisane de ses propres découvertes. En même temps, il faut bien mesurer l'effort requis pour réorienter l'approche de Paul en ce sens et faire en sorte que l'état actuel de choses remplace l'état actuel des choses qui se limite à l'état actuel de la recherche. Car insistons sur le fait que ce nouveau chemin conduisant à passer les documents originels du « paulinisme » au tamis de la différence scripturaire, qui d'ailleurs ne lui est pas imposée depuis l'extérieur mais s'y révèle comme son dépôt le plus effacé et néanmoins le plus abondant en termes de création et de recréation de sens, ne croise guère celui des « lectures philosophiques de Paul » qui se ont multipliées ces vingt ou trente dernières années. À y regarder de près, Breton, Taubes, Agamben ou Badiou, pour ne citer qu'eux, ne

¹⁹ Il faudrait rouvrir ici le débat sur l'authenticité des textes. Mais, grâce à Heidegger, nous serions en mesure de ne plus le faire en des termes trop strictement historico-critiques, mais suivant un questionnaire alternatif pour lequel les textes possèdent une *historicité supérieure*, moins liée à l'identité civile du rédacteur qu'au sens d'accomplissement dont témoigne son écriture. Dans cette nouvelle perspective, un texte trito-paulinien, sans valoir plus qu'un texte paulinien, pourrait en tout cas ne pas valoir moins. Mais valoir pour qui ? pour quoi ? demandera-t-on à bon droit. Nous tentons d'apporter dans les pages qui suivent de (très) modestes éléments de réponse à cette question théo-logique qui se tient derrière la question historico-critique de l'authenticité.

²⁰ Nous avons esquissé ce point dans notre *PR&HT*, p. 447 sq.

disent rien de particulièrement original ni radical. Nulle provocation dans ce constat. Ce que les études de ces contemporains nous « vendent » comme autant de nouveautés sont souvent préfigurées par les intuitions de Heidegger ou, plus simplement, reprises d'exégèses antérieures mal connues ou ignorées des philosophes et remises au goût du jour pour l'occasion²¹. Non seulement la démarche que nous projetons ici entend résorber ce phénomène d'« amnésie »²² qui a pour effet plutôt sévère de déformer la *Wirkungsgeschichte* inclusive du paulinisme des origines à nos jours ; mais elle plaide également pour une coupure plus nette encore d'avec les approches héritées des grandes théologies bibliques. Quelles que soient leurs orientations, celles-ci sont systématiquement englobantes et thématiques. Elles nous présentent successivement « Paul le disciple », « Paul l'écrivain », « Paul le théologien », « Paul le politicien », etc., ou la « cosmologie de Paul », l'« anthropologie de Paul », l'« eschatologie de Paul », l'« éthique de Paul », etc. Et, si ce n'est pas forcément dit tout haut, l'ensemble doit faire *système*, au moins historiquement, au mieux idéalistiquement. Même lorsqu'une unique section parmi celles énumérées est privilégiée, tout tourne autour de « binômes paradigmatiques » réels ou imaginaires²³ – Foi vs. Loi, Chair vs. Esprit, Universalité vs. Particularité, etc. – au travers desquels on prétend ressaisir les tenants et les aboutissants du « paulinisme ».

En d'autres termes, les analyses soi-disant intempestives et parcellaires se placent elles-mêmes plus ou moins sciemment dans la perspective fameuse et déjà ancienne de la reconstruction d'un *Urbild des Paulus*. Par où il faut entendre une image qui serait à la fois fidèle à l'histoire du personnage et à l'Histoire de la religion née autour de lui et qui vaudrait donc comme prolégomènes à toute approche future des textes pauliniens, voire à tous les usages pratiques et théoriques de son christianisme qu'il est possible d'envisager. Les éléments du « paulinisme » que sont les thèmes dont la liste a été esquissée plus haut doivent éclater au profit d'une entrée *asystématique* dans le *corpus paulinum* qui traduise le mieux possible la manière dont les réalités-vécues auxquelles ils renvoient se sont tissées dans les diverses situations où l'Apôtre a révélé ce qu'il était. La destruction telle que Heidegger la conceptualise et telle que nous l'avons vue à l'œuvre tout au long de ce travail peut sans conteste aider à réaliser cette percée décisive. Car les repères demeurant après elle, qui s'entraperçoivent derrière la poussière des ruines, ne sont justement plus des Idées mais les fragments d'expérience dont elles ont été dérivées et qui sont désormais rendus à leur incomplétude, c'est-à-dire encore à la finitude de l'*individuum* qui forme leur dénominateur commun. Aussi car, en aval de cela, la vocation du lecteur ou de l'herméneute s'en trouve fortement redéfinie : la tendance n'est plus à rétablir des vérités historiques en réassemblant autrement les pièces de ce qui a été déconstruit ou disloqué mais, sans faire du passé table rase, à dévoiler ce qui de lui a marqué et continue de marquer l'histoire des existences temporelles et contingentes et non celle des idées, des doctrines, des dogmes ou de tout ce qui peut très rapidement en venir à constituer un dispositif dévitalisé qui se perpétue

²¹ Pensons aux catégories de l'« événement », du « comment », du « comme si », etc.

²² Nous reprenons le terme de F. Vouga dans « L'Épître aux Romains », p. 198.

²³ Nous reprenons l'expression de M. Quesnel dans « État de la recherche sur Paul », p. 34 sq.

lui-même plutôt que la mobilité qui fonde ses éléments constitutifs. Cette mobilité n'est rien d'autre que le réquisit le plus cher de notre cheminement avec Paul, quel que soit par ailleurs le tour que nous souhaitons lui donner selon qui nous sommes et qui nous voulons devenir.

Rien à voir, donc, avec la libération de la teneur éthique des textes ou la modulation de nos postures épistémiques. Appelant à nier l'idée même d'une « recherche » paulinienne pour lui substituer celle d'une *exploration* de la différence scripturaire logée dans le *corpus paulinum*, la destruction se contente, ce qui est déjà beaucoup, d'indiquer formellement des possibilités d'existence concrètes et signifiantes. Ce même geste méthodique nous garde de surinvestir le principe empathique prôné par Heidegger tout en lui accordant la place qu'il mérite dans cette expérience de pensée. Il faudrait en effet élaborer plus avant un parallèle entre ces trois actions que sont comprendre Paul, comprendre l'auto-compréhension de Paul et se comprendre à la lumière de Paul.

Car, de tous côtés, il en va d'une même tentative de saisir les traits les plus saillants de l'*être-là-dans-le-monde-devant-Dieu*. Ne perdons pas un instant pour expliquer que, dans cette structure, le complément « devant-Dieu » n'est pas ajouté comme un colorant artificiel qui masquerait le goût d'une nue substance, pas plus qu'il ne serait une façon grossière de réintroduire la cause de la métaphysique et sa foule de préjugés obscurs dans l'affaire phénoménologico-herméneutique qui nous occupe. Non. Ce complément se trouve plutôt dire un aspect irréfutable de notre facticité, en l'occurrence le fait insigne que l'être-là s'envoie à lui-même par le truchement d'une croyance originelle dans le monde, qui est aussi bien le seul moyen dont il dispose afin de briser une solitude congénitale et de faire perdurer l'espoir de dépasser en quelque façon le *Sein zum Todes* vers un *Sein zum Jenseits des Todes*²⁴. Que cet au-delà indique un lieu demeurant dans les limites de l'existence finie ou pointe au contraire une région où nous en serions enfin émancipés, l'idée reste que c'est effectivement ainsi que nous existons naturellement et même en vérité : pas seulement là dans le monde mais également ici et maintenant devant ce qui est tout autre que le monde tout en étant impensable sans lui et qui de tout temps se fait appeler Dieu²⁵. D'aucuns objecteront malgré tout que ce propos rethéologise indûment ce qui a été dé-théologisé par Heidegger lui-même comme par d'autres et n'y verront qu'une énième péripétie du « tournant théologique », etc. Ce serait pourtant lui faire un mauvais procès d'intention. Car il ne s'agit pas en la circonstance de se prononcer philosophiquement ou théologiquement ou autrement quant à l'existence ou l'inexistence de Dieu ou de ce qui en tient lieu, et d'ailleurs pas davantage de travailler souterrainement à l'actualisation d'une religiosité en puissance dans tout homme. Tout juste est-il question de l'art et de la manière de vivre

²⁴ Nous reprenons cette expression de Henry Corbin. Il la forge suite à une lecture critique de Heidegger et la confirme par ses découvertes successives dans le domaine de l'histoire comparée des religions.

²⁵ Il est à peine besoin de rappeler que, dans presque toutes les langues, l'étymologie reconduit le terme « Dieu » à un nom commun et générique dans lequel s'est par la suite moulée une multitude de noms propres.

et de s'interroger sur les différentes modalités de cette vie et les moyens que nous avons de trancher entre celles-ci.

Puisque les sceptiques dogmatiques abandonneront plus volontiers leur scepticisme que leur dogmatisme, tournons-nous plutôt vers cette question qui doit permettre de relancer cette réflexion finale une dernière fois : de quel droit Paul serait-il le miroir idéal de cette entreprise « spéculative » ou le compagnon exemplaire qui devrait nous accompagner sur le chemin qui vient d'être esquissé ? Outre qu'il n'y a bien entendu aucune nécessité de quelque ordre que ce soit en la matière, il serait possible d'invoquer le droit de l'histoire. Mais cela ne serait sans doute pas suffisant. La question continuerait de se poser et pourrait même se préciser ainsi : pourquoi donc Paul plutôt que Jérémie ou qu'Aristote ?

Peut-être pour cette raison très simple que les écrits pauliniens se présentent comme une série de sources qui qualifient *une* existence concrète dans sa faiblesse intrinsèque plus qu'ils ne la réfléchissent dans sa force occasionnelle ou casuelle. Chez Paul, le sujet est véritablement individué et même individualisé dans l'exacte mesure où il est nommé sans ambiguïté ou, mieux, dans l'exacte mesure où il s'annonce lui-même, en sorte que je peux facilement me reconnaître en lui, ou du moins me reconnaître comme son interlocuteur privilégié quoique des siècles me séparent de sa prédication. Paul cristallise une image de la vie facticielle qui atteint son paroxysme dans l'ordre de la plénitude du vécu comme dans celui de la compréhension de soi. Il y a chez lui un rapport de soi à soi des plus directs parmi tous ceux dont les traditions ont conservé le souvenir. Ce rapport reste certes médiatisé, en l'occurrence médiatisé par une certaine histoire. Mais il s'agit là de l'histoire de la *praxis*, plus ancienne que celle de la *theoria*, en ce qu'elle inspire le vécu paulinien lui-même. Paul, donc, parce qu'il mérite incontestablement d'être ce héros que l'être-là se choisit, et parce que procéder à une authentique répétition de la possibilité d'existence qu'il a accomplie une première fois *peut* rendre libre pour autant que cette répétition comprenne un choix décisif pour l'être dans toutes ses dimensions temporelles²⁶. Paul souffre devant le monde entier cette question qu'on n'ose à peine se poser dans l'intimité : jusqu'où suis-je prêt à m'abaisser et à me sacrifier pour effleurer mon propre destin, pour jouir d'une once de la liberté qui m'est soi-disant promise, pour ne pas être noyé de regrets au moment de faire mes adieux à ce monde ? C'est là une question qui pourra être jugée triviale pour la philosophie, mais c'est tout le mérite de Paul d'en avouer le caractère déterminant pour cette vie que la philosophie prétend penser, soit pour la magnifier, soit pour nous en délivrer.

À partir de Heidegger, nous plaillons donc pour une approche « charismatique » du *corpus paulinum*, qui fasse de l'incroyable personnalité de l'Apôtre, déjà pétrie de nos propres contradictions, le foyer d'une « fusion des horizons » qui ne signifie pas une « unité stable et identifiable, mais quelque chose qui arrive à la faveur d'un dialogue qui se poursuit toujours » (GGW 10, 130). Une telle lecture ne devrait pas

²⁶ Cette idée provient bien sûr de SZ, p. 385. Et nul besoin de préciser que cette répétition doit être distinguée de toute mauvaise imitation qu'entraîneraient forcément l'ignorance des motivations propres de l'accomplissement inaugural et/ou l'inconscience de l'anachronisme de l'opération consistant à le répéter.

plus servir des appropriations philosophiques et athées confortant une certaine post-modernité que des réappropriations théologiques et confessantes qui contribueraient à consolider le rôle de Paul dans l'histoire du christianisme. Entre et contre ces deux dérives s'inspirant en définitive d'une seule veine apologétique, il y a une voie pour un paradigme exploratoire qui s'autolimite à mesure de ses découvertes.

La clé est de *se laisser instruire par le monde de Paul*. Mais il faut aussitôt préciser deux choses. Premièrement qu'il ne s'agit pas de se laisser instruire par n'importe quel monde, plus exactement par n'importe quelle conception du monde. Deuxièmement qu'il n'est pas plus question de se laisser instruire par le monde de Paul n'importe comment. L'idée que le monde de Paul nous renseigne aussi efficacement, sinon plus, que la tradition, n'est pas neuve. Il nous a été donné de voir qu'elle a porté tous ses fruits lorsqu'elle fut associée à la critique au tournant des XIX^e et XX^e siècles dans le cadre de l'exploration du *Sitz im Wort und Leben* des textes testamentaires. Cette approche s'est révélée absolument incontournable, quoique Heidegger nous ait donné les moyens de sa correction d'une part et de son approfondissement d'autre part. L'examen du monde de Paul ne devait plus être secrètement guidé par un idéal scientifique mais aussi conscient que possible de ses acquis préalables, préconcepts, préconceptions et précompréhensions : afin de mieux s'ouvrir à tous les angles de la *Lebenswelt* paulinienne et de mesurer la force comme les directionnalités de la tension parcourant cette figure quasi-géo-métrique. Cela impliquait donc de concevoir le monde non plus seulement comme ensemble historiquement situé de réalités sensibles et intelligibles – c'est l'idée d'un *microcosme*, en côtoyant d'autres, qui a guidé toutes les recherches spéciales de l'histoire des religions –, mais comme monde de la vie, c'est-à-dire lieu du déploiement d'un soi en interaction avec les autres et l'environnement et horizon d'un sens apparaissant à ce soi et le concernant différemment selon ce qu'il accomplit, comment il l'accomplit et comment il se relie à cet accomplissement. Cette redéfinition du monde appelait à son tour d'envisager celui de Paul autrement que par la considération horizontale de son milieu. Cette dernière, qui permettait de préciser le caractère syncrétique du paulinisme et de découvrir Paul en lutte avec les religions et les religiosités de son temps, devait être complétée par une considération verticale ayant pour fonction précise de mettre au jour que l'Apôtre est plus fondamentalement en lutte avec lui-même. Nous en sommes donc là, mais rien n'est terminé. Partant de Heidegger, nous ne sommes pas forcés de suivre aveuglément la voie tracée par Bultmann et son *kerygmatisches Reinheitsgebot*. Sans remettre ce dernier en cause, nous pouvons tout aussi bien saisir l'occasion offerte presque accidentellement par Heidegger de partir en quête de ces « dangereux suppléments » où la différence scripturaire a disséminé et inscrit du sens qui, loin de se limiter à compléter celui donné immédiatement dans la parole vive, en révèle d'autres secrets, dont certains que le porteur de cette parole lui-même ignore au moment précis où celle-ci est prononcée. Ainsi de l'énigme fascinante qui nous donne à voir en lisant comment Paul parvient à partir de lui-même à faire basculer une époque des « visions du monde » où tout se vaut en une *ère de la décision*.

BIBLIOGRAPHIE

Note préliminaire

Cette bibliographie reprend l'ensemble des travaux cités dans le présent travail. Elle est organisée en quatre grandes sections.

I. La première grande section concerne Heidegger et se divise en deux sous-parties. La première sous-partie regroupe les principaux textes de Heidegger qui font l'objet de ce travail. Nous citons et traduisons le philosophe d'après la *Gesamtausgabe* (GA), Frankfurt a. M., Klostermann, 1975-. Nous indiquons les traductions françaises existantes et marquons d'un astérisque celles d'entre elles dont nous avons tenu compte, tout en prenant la liberté de les modifier quand cela nous a semblé nécessaire. Concernant la traduction française du cours du WS 1920/1921 qui constitue le fil rouge de cette étude, nous renvoyons à notre «Avertissement». La seconde sous-partie regroupe l'ensemble de la «littérature heideggérienne» citée, dont une très large part concerne en priorité le *jeune* Heidegger. Monographies d'une part et articles de revues et de collectifs d'autre part n'ont pas été séparés afin d'éviter de multiplier les entrées pour un même auteur.

II. & III. Construites en miroir, les deux grandes sections suivantes concernent respectivement la «littérature philosophique» et la «littérature théologique» utilisées au cours de la rédaction du présent travail. Précisons : a) qu'il nous a souvent fallu trancher des cas-limites, en l'occurrence ceux d'auteurs dont les travaux se situent à la frontière entre la philosophie et la théologie ou s'inscrivent alternativement dans un domaine puis dans l'autre ; b) que, pour des raisons de commodité, des œuvres anciennes relevant de l'histoire ou de la rhétorique ont été intégrées à la section «littérature philosophique» ; c) que la section «littérature théologique» accueille quant à elle aussi bien des références qui ne sont pas théologiques au sens strict, comme des œuvres religieuses et des travaux exégétiques ou historico-critiques concernant la religion en général et la Bible en particulier. Chacune de ces

deux grandes sections se divise en trois sous-parties suivant un critère chronologique certes discutable mais pratique. Dans la première, nous avons placé les références à la « littérature ancienne et médiévale » – des origines au ^{xvi}^e siècle environ – ; dans la seconde les références à la « littérature moderne », comprenant les auteurs de la première comme de la seconde modernité – du ^{xvi}^e au milieu du ^{xx}^e siècle très précisément – ; dans la troisième les références à la « littérature contemporaine » – du milieu du ^{xx}^e à nos jours.

IV. La quatrième et dernière grande section liste les « usuels » qui ont été consultés à plusieurs reprises au cours de la rédaction de ce travail. Notons que, très souvent, les articles de ces encyclopédies et autres dictionnaires comportent des études de fond et non pas seulement des articles d'introduction ou de synthèse. Le lecteur ne s'étonnera donc pas de voir des références particulières reprises dans la bibliographie de certains auteurs des sections II. 2, II. 3, III. 2 et III. 3.

Encore deux remarques relatives à la section III. 1. La première : concernant la Bible, nous proposons régulièrement des traductions personnelles depuis le Grec ou l'Allemand. La seconde : concernant la littérature patristique, les *Patrologia Graeca* (PG) et *Patrologia Latina* (PL) – *Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Graeca et Latina* – ont été consultées presque systématiquement pour vérifier les textes originaux. Toutefois, pour plus de commodité, nous avons choisi de donner les notations universelles plutôt que les volumes et colonnes de ces éditions. Par ailleurs, dans certains cas, nous avons utilisé des éditions séparées, souvent plus récentes, corrigées et assorties d'une traduction française.

I. HEIDEGGER

1. Textes de Heidegger

GA1 : *Frühe Schriften*, dont : *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1913), pp. 59–188 ; *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), pp. 189–412 (trad. fr. F. Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970)* ; « Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft » (1915), pp. 413–433. Hg. v. F.-W. von Herrmann, 1978.

GA16 : *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910–1976). Hg. v. H. Heidegger, 2000.

GA9 : *Wegmarken*, dont : « Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“ » (1919–1921) (trad. fr. P. Colomby dans *Philosophie*, 11 et 12, 1986, resp. pp. 3–24 et pp. 3–21)*. Hg. v. F.-W. von Herrmann, 1976 (²1996, ³2004).

GA56/57 : *Zur Bestimmung der Philosophie*, dont : 1. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (KNS 1919), pp. 1–117, 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (SS 1919), pp. 119–203. Hg. v. B. Heimbüchel, 1987 (²1999). Trad. fr. S.-J. Arrien & S. Camilleri, Paris, Seuil, à paraître.

- GA58 : *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/1920). Hg. v. H.-H. Gander, 1993 (2010).
- GA59 : *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920). Hg. v. C. Strube, 1993 (2007). Trad. fr. G. Fagniez, Paris, Gallimard, 2014.
- GA60 : *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/1921), pp. 1–156 , 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921), pp. 157–299, 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1916–1919), pp. 301–337. Hg. v. M. Jung, T. Regehly & C. Strube, 1995 (2011). Trad. fr. J. Greisch, Paris, Gallimard, 2012*.
- GA61 : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/1922). Hg. v. W. Bröcker & K. Bröcker-Oltmanns, 1985 (1994).
- GA62 : *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (SS 1922), avec, entre autres suppléments, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation* [Natorp-Bericht], texte d'abord paru dans le *Dilthey-Jahrbuch* 6, 1989, pp. 235–274, réédité ici par G. Neumann, pp. 341–375. Éd. bilingue et trad. fr. J.-F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992*.
- GA63 : *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923). Hg. v. K. Bröcker-Oltmanns, 1988 (1995). Trad. fr. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2012.
- PSL : « Das Problem der Sünde bei Luther » (1924), in B. Jaspert (Hg.), *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921–1951*, Marburg, Elwert, 1996, pp. 28–33. Trad. fr. et annot. C. Sommer dans S.-J. Arrien & S. Camilleri (éds.), *Le jeune Heidegger (1909–1926)*, Paris, Vrin, 2011, pp. 258–286*.
- KV : *Kasseler Vorträge/Les conférences de Cassel* (1925). Éd. bilingue et trad. fr. J.-C. Gens, Paris, Vrin, 2003*. Avec une éd. bilingue de la correspondance Dilthey-Husserl (1911).
- HAB : Martin Heidegger-Hannah Arendt, *Briefe 1925 bis 1974 und andere Zeugnisse*, Hg. v. U. Ludz, Frankfurt a. M., Klostermann, 1998. Trad. fr. P. David, Paris, Gallimard, 2001*.
- HBB : Martin Heidegger-Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918 bis 1969*, Hg. v. W. Stock, Marbach, Deutsche Schillergesellschaft, 1989. Tr. fr. P. David, Paris, Gallimard, 1996*.
- HEB : Martin Heidegger-Elfride Petri-Heidegger, „*Mein liebes Seelchen!*“. *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915 bis 1970*, Hg. v. G. Heidegger, München, DVA, 2005. Trad. fr. M.-A. Maillot, Paris, Seuil, 2007*.
- HJB : Martin Heidegger-Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920 bis 1963*, Hg. v. W. Biemel & H. Saner, Frankfurt a. M./München, Klostermann/Piper, 1990. Trad. fr. Cl.-N. Grimbert, Paris, Gallimard, 1996*.
- HRB : Martin Heidegger-Heinrich Rickert, *Briefwechsel 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Hg. v. A. Denker, Frankfurt a. M., Klostermann, 2002. Trad. fr. A. Dewalque, Bruxelles, Ousia, 2002*.

2. Textes sur Heidegger

- Andia Ysabel de, *Présence et eschatologie dans la pensée de Heidegger*, Lille, PUL, 1975 ; *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Paris, Vrin, 2006.
- Arrien Sophie-Jan, « Vie et histoire (Heidegger, 1919–1923) », *Philosophie*, 69, 2001, pp. 51–69 ; « Natorp et Heidegger : une science originaire est-elle possible », in S. Jollivet & C. Romano (éds.), *Heidegger en dialogue (1912–1930). Rencontres, affinités, confrontations*, Paris, Vrin, 2009, pp. 111–129
- Bambach Charles R., *Dilthey, Heidegger and the Crisis of Historicism*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1995.
- Barash Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Den Haag, Nijhoff, 1988 (New York, Fordham University Press, 2003 ; trad. fr. S. Taussig, *Heidegger et le sens de l'histoire*, Paris, Galaade, 2006) ; *Heidegger et son siècle. Temps de l'Être, temps de l'histoire*, Paris, PUF, 1995
- Boeder Heribert, *Seditions: Heidegger and the Limit of Modernity*, trans. M. Brainard, New York, SUNY Press, 1997.
- Brach Markus, *Heidegger-Platon: vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des Sophistes*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996.
- Brito Emilio, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven, Peeters, 1999.
- Casper Bernhard, « Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg, 1909–1923 », *Freiburger Diözesan-Archiv*, 100, 1980, pp. 534–541.
- Courtine Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990 ; (éd.), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critéion, 1992 ; (éd.), *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996 ; « Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger », in J. Benoist & F. Merlini Fabio (éds.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998, pp. 203–229 ; *Inventio Analogiae. Métaphysique et onto-théologie*, Paris, Vrin, 2005 ; *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2007.
- Coyne Ryan, « Herméneutique et Confession : ce que le jeune Heidegger a trouvé chez Augustin », in S.-J. Arrien & S. Camilleri (éds.), *Le jeune Heidegger (1909–1926)*, Paris, Vrin, 2011, pp. 185–212.
- Crowe Benjamin D., *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2006 ; *Heidegger's Phenomenology of Religion. Realism and Cultural Criticism*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2008.
- Crowell Steven G., *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2001.
- Dahlstrom Daniel, « Heidegger's Methods: Philosophical Concepts as Formal Indications », *Review of Metaphysics*, 47, 1994, pp. 775–795.
- Dastur Françoise, « Heidegger : histoire et historicité. Le débat avec Dilthey et l'influence de Yorck von Wartenburg », in S. Jollivet & C. Romano (éds.), *Heidegger en dialogue (1912–1930). Rencontres, affinités et confrontations*, Paris, Vrin, 2009, pp. 11–32.

- Denker Alfred, Zaborowski Holger & Gander Hans-Helmut (Hg.), *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. I, *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 2004 («Der junge Heidegger als Student», pp. 13–17) ; «Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophischen Anfänge Heideggers», *Fichte-Studien*, 13, 1997, pp. 35–49 ; «The Young Heidegger and Fichte», in T. Rockmore (ed.), *Heidegger, German Idealism & Neo-Kantianism*, New York, Humanity Books, 2000, pp. 103–122.
- Elliot Brian, «Existential Skepticism and Christian Life in Early Heidegger», *The Heythrop Journal*, 45, 3, 2004, pp. 273–289.
- Figal Günter, «Heidegger als Aristoteliker», *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. III, *Heidegger und Aristoteles*, 2007, pp. 53–76.
- Gander Hans-Helmut, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang Husserl und Heidegger*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2001.
- Greisch Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994 ; *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919–1923)*, Paris, Cerf, 2000 ; *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, t. 1, *Héritages et héritiers du XIX^e*, t. 2, *Les approches phénoménologiques et analytiques*, t. 3, *Vers un paradigme herméneutique*, 2002, 2002 & 2004.
- Haar Michel, «Le moment (καίρος), l'instant et le temps-du-monde (Weltzeit) [1920–1927]», in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919–1929*, Paris, Vrin, 1996, pp. 67–90.
- Imdahl Georg, «“Formale Anzeige” bei Heidegger», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 37, 1994, pp. 306–332 ; *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen, 1919 bis 1923*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.
- Jollivet Servanne, «Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Destruktion der aristotelischen Physik», *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. III, *Heidegger und Aristoteles*, 2007, pp. 130–155.
- Jung Matthias, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott – Zum Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.
- Kaegi Dominic, «Die Religion in den Grenzen der blossen Vernunft. Heideggers religionsphilosophische Vorlesungen von 1920/21», *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 8, 1996, pp. 133–149.
- Kisiel Theodore, «Heidegger's Early Lecture Courses», in J. J. Kockelmanns (ed.), *A Companion to Martin Heidegger's Being and Time*, Lanham/London, CARP/University Press of America, 1986, pp. 22–39 ; «Das Entstehen des Begriffsfeldes “Faktizität” im Frühwerk Heideggers», *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986–1987, pp. 91–120 ; «War der frühe Heidegger tatsächlich ein christlicher Theologe?», in A. Gethmann-Siefert (Hg.), *Philosophie und Poesie*, Bd. II, *Spekulation und Erfahrung*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1988, pp. 59–75 ; «Edition und Übersetzung: Unterwegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen», in O. Pöggeler & D. Papenfuss (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität*

- Heideggers*, Bd. III, Frankfurt a. M., Klostermann, 1992, pp. 89–107 ; «Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie», *Philosophisches Jahrbuch*, 99, 1992, pp. 105–122 ; *The Genesis of Heideggers Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/ London, University of California Press, 1993 ; & Van Buren John (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, SUNY Press, 1994 ; «L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation», in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919–1929*, Paris, Vrin, 1996, pp. 205–219 ; «Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger», in M. Hapel (éd.), *Heidegger – neu gelesen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997, pp. 22–40 ; *Heidegger's Way of Thought*, London/New York, Continuum, 2002 ; «Review and Overview of Recent Heidegger's Translations: A Grassroots Archival Perspective», *Studia Phaenomenologica*, 5, 2005, pp. 277–300 ; & T. Sheehan (eds.), *Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910–1927*, Evanston, Northwestern University Press, 2007 ; «Notes for a Work on the 'Phenomenology of Religious Life' (1916–1919)», in S. J. McGrath & A. Wiercinski (eds.), *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, New York/Amsterdam, Rodopi, 2010, pp. 309–328.
- Lazzari Riccardo, *Ontologie della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger*, Milano, Angeli, 2002.
- Lara Francisco de, *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919–1923*, Freiburg, Alber, 2008.
- Lehmann Karl, «Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger», *Philosophisches Jahrbuch*, 74, 1966, pp. 126–153.
- McGrath Sean J., *The Early Heidegger and Medieval Philosophy. A Phenomenology for the Godforsaken*, Washington D. C., American Catholic Press, 2006.
- McGrath Sean J. & Wiercinski Andrezj (eds.), *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2010.
- Ott Heinrich, «Der junge Martin Heidegger. Gymnasial-Konviktszeit und Studium», *Freiburger Diözesan-Archiv*, 104, 1984, pp. 315–325 ; *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a. M., Campus, 1988 (trad. fr. J.-M. Palmier, Paris, Payot, 1990).
- Oudemans Theodore C., «Heideggers "Logische Untersuchungen"», *Heidegger Studien*, 6, 1990, pp. 85–95.
- Papenfuss Dietrich & Pöggeler Otto (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. II, *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990.
- Petkovsek Robert, *Le statut existentiel du platonisme. Platon dans l'analytique existentielle de Heidegger*, Bern/New York, Peter Lang, 2004.
- Pöggeler Otto, «Sein als Ereignis», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13, 1959, pp. 597–632 ; *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart, Neske, 1963 (21983) (trad. fr. M. Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1967) ; (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Köln/Weinheim, Kipenhauer & Witsch-Betz, 1969 (21984) ; *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München, Alber, 1983 ; «Heideggers Logische Untersuchungen», in R. Blasche

- et al. (Hg.), *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, pp. 75–100 ; «Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt», *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. I, *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 2004, pp. 185–196 ; «Heideggers Weg von Luther zu Hölderlin», in N. Fischer & F.-W. von Herrmann (Hg.), *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg, Meiner, 2007, pp. 167–187 ; *Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*, München, Fink, 2009.
- Popkes Enzo E., «Phänomenologie frühchristlichen Lebens’. Exegetische Anmerkungen zu Heideggers Auslegung paulinischer Briefe», *Kerygma und Dogma*, 52, 2006, pp. 263–286.
- Quesne Philippe, *Les Recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Dordrecht, Kluwer, 2003.
- Richardson William J., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, Den Haag, Nijhoff, 1963.
- Ruff Gerhard, *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologische Zugang zur christlichen Religion in den ersten Freiburger Vorlesungen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1997.
- Schaeber Johannes, «Martin Heideggers “Herkunft” im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts», *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. I, 2004, *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, pp. 159–184.
- Sheehan Thomas, «Heidegger’s Early Years: Fragments for a Philosophical Biography», *Listening*, 12, 3, 1977, pp. 3–20 ; «Heidegger’s “Introduction to the Phenomenology of Religion”, 1920–1921», *The Personalist*, 60, 3, 1979, pp. 312–324 ; «Heidegger’s *Lehrjahre*», in J. Sallis et al. (eds.), *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*, Dordrecht, Kluwer, 1988, pp. 77–137.
- Smith J. K., «Liberating Religion from Theology: Marion and Heidegger on the Possibility of a Phenomenology of Religion», *International Journal for Philosophy of Religion*, 46, 1999, pp. 17–32.
- Sommer Christian, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néotestamentaires d’Être et Temps*, Paris, PUF, 2005 ; «Traduire la *lingua heideggeriana*», *Studia Phaenomenologica*, 5, 2005, pp. 295–306 ; «(Qui) suis-je ? Quaestio augustinienne et *Seinsfrage* heideggerienne», in S.-J. Arrien & S. Camilleri (éds.), *Le jeune Heidegger (1909–1926)*, Paris, Vrin, 2011, pp. 173–184.
- Stagi Pierfrancesco, *Der faktische Gott. Selbstwelt und religiöse Erfahrung beim jungen Heidegger*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007.
- Thöma Dieter, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990 ; (Hg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2003.
- Van Buren John, *The Young Heidegger. Rumour of the Hidden King*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1994 ; «The Ethics of *Formale Anzeige* in Heidegger», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69, 1995, pp. 157–170.

- Villevieille Laurent, « Heidegger, de l'indication formelle à l'existence », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 9, 5, pp. 1–96.
- Volpi Franco, « La question du λόγος dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristote », in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919–1929*, Paris, Vrin, 1996, pp. 34–65 ; « La doctrine aristotélicienne de l'être chez Brentano et son influence chez Heidegger », in D. Thouard (éd.), *Aristote au XIX^e siècle*, Lille, PUS, 2004, pp. 33–65.
- Von Herrmann Friedrich-Wilhelm, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung/Ein Kommentar von „Sein und Zeit“*, Bd. I-III, Frankfurt a. M., Klostermann, 1987–2005–2008 ; « Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung paulinischer Briefe », in N. Fischer & F.-W. von Herrmann (Hg.), *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg, Meiner, 2007, pp. 21–31.
- Weigelt Charlotte, *The Logic of Life. Heidegger's Retrieval of Aristotle's Concept of Logos*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 2002.
- Wolzogen Christoph von, « “Es gibt”. Heidegger und Natorps “praktische Philosophie” », in A. Gethmann-Siefert & O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, pp. 313–337.
- Xolocotzi Angel, *Der Umgang als „Zugang“. Der hermeneutisch-phänomenologische „Zugang“ zum faktischen Leben in den frühen Freiburger Vorlesungen Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002.
- Zaccagnini Maria, *Christentum der Endlichkeit. Heideggers Vorlesung Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Münster, LIT, 2003.
- Zahavi Dan, « Comment examiner la subjectivité ? À propos de la réflexion : Natorp et Heidegger », in S.-J. Arrien & S. Camilleri, *Le jeune Heidegger (1909–1926)*, Paris, Vrin, 2011, pp. 95–118.
- Zarader Marlène, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990 ; *Lire Être et temps de Heidegger. Un commentaire de la première section*, Paris, Vrin, 2012.

II. LITTÉRATURE PHILOSOPHIQUE

1. Littérature ancienne et médiévale

Aristote, *De anima [De an.] ; De interpretatione [De interpr.] ; De partibus animalium [Part. an.] ; Ethica Nicomacheo [Eth. Nic.] ; Historia animalium [Hist. an.] ; Metaphysica [Met.] ; Physica [Phys.] ; Poetica [Poet.]*. Les traductions sont généralement celles de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire aux éditions Ladrangé et Hachette, Paris, parues dans la seconde partie du XIX^e siècle, ou de Jules Tricot aux éditions Vrin, 1951–1970.

- Dion Chrysostome, *Oratio 32*, in *Dio Chrysostom*, vol. 2, J. W. Cohoon (ed.), London, Heinemann, 1940.
- Épictète, *Dissertationes ab Arriano digestae*, Hg. v. J. Schweihäuser & H. Schenkl, Leipzig, Teubner, 1916 (trad. fr. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1962–1965).
- Lucien de Samosate, *Luciani Samosatensis Libellus qui inscribitur peri tes Peregrinus teleutes*, Hg. v. L. Levi, Berlin, Weidmann, 1892.
- Platon, *Banquet [Symp.] ; Phédon [Phaed.] ; Protagoras [Prot.] ; Sophiste [Soph.] ; Théétète [Thaet.] ; Timée [Tim.]*. Les traductions sont généralement celles parues aux éditions Garnier-Flammarion.
- Suétone, *De vita Caesarum* (dont *Nero [Vit. Ner.]*), éd. et trad. fr. H. Ailloud, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- Tacite, *Historiae [Hist.]*, 2 vol., éd. et trad. fr. H. Goetzler, Paris, Les Belles Lettres, 1920.

2. Littérature moderne

- Arendt Hannah, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin, Springer, 1929 ; « Martin Heidegger wird achtzig Jahre alt », in G. Neske & E. Kettering (Hg.), *Antwort. Martin Heidegger in Gespräch*, Pfullingen, Neske, 1988, pp. 232–246.
- Bauch Bruno, « Fichte und unsere Zeit », *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, Beiheft 2, Erfurt, Kaiser, 1920, pp. 5–22.
- Bernheim Ernst, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, Duncker & Humblot, ⁵⁻⁶1908.
- Brentano Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg, Herder, 1862.
- Cohen Hermann, « Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt », *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 4, 1866, pp. 403–464 ; *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Dümmler, 1871 ; « Platos Ideenlehre und die Mathematik », *Rectoratsprogramm der Universität Marburg*, I, 1878, pp. 336–366.
- Dilthey Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart/Göttingen, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht : Bd. I, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Hg. v. B. Groethuysen, 1922, ⁶1966 ; Bd. II, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion*, Hg. v. G. Misch, 1914, ²1977 ; Bd. III, *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Leibniz und sein Zeitalter. Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung. Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, Hg. v. P. Ritter, 1927, ³1962 ; Bd. V, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. I. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Hg. v. G. Misch, 1924, ⁴1964 ; Bd. VI, *Die geistige Welt. Einleitung die Philosophie des Lebens. II. Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, 1924, ⁴1962 ; Bd. VII, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den*

- Geisteswissenschaften*, Hg. v. B. Groethuysen, 1926, ⁸1992 ; Bd. VIII, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Hg. v. B. Groethuysen, 1931, ⁴1968 ; Bd. XIII-XIV, *Leben Schleiermachers*, Hg. v. M. Redeker, 1966–1970 ; Bd. XVII, *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Hg. v. U. Herrmann, 1974 ; Bd. XVIII, *Die Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte: Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865–1880)*, Hg. v. H. Johach, 1977 ; Bd. XIX, *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, Hg. v. H. Joach & F. Rodi, 1982, ²1997. Les traductions françaises (anciennes et nouvelles) disponibles n'ont pas été utilisées.
- Fichte Johann Gottlieb, *Werke*, Hg. v. I. H. Fichte, Bd. V, *Zur Religionsphilosophie*, Berlin, Veit, 1845–1846 (Berlin, Walter de Gruyter, ²1971) ; *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [FGA], Hg. v. R. Lauth & H. Jacob, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2012 : Reihe I, *Werke*, Bd. III, *Werke (1794–1796)*, Hg. v. R. Schottky, 1966 ; Reihe II, *Nachgelassene Schriften*, Bd. V, *Nachgelassene Schriften 1796–1801*, Hg. v. E. Fuchs *et. al.*, 1979 ; Bd. XIII, *Nachgelassene Schriften 1812*, Hg. v. R. Lauth & H. Jacob, 2002.
- Frege Gottlob, *Kleine Schriften*, I. Angelelli (Hg.), Darmstadt, WB, 1967, reprint Hildesheim, Olms, 1990.
- Fries Jakob Friedrich, *Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik*, Heidelberg, Winter, 1832.
- Gadamer Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1960 (trad. fr. P. Fruchon *et al.*, Paris, Seuil, 1996) ; *Gesammelte Werke* [GGW], Tübingen, Mohr-Siebeck, Bd. I, *Hermeneutik*, 1990 ; Bd. III, *Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger*, 1987 ; Bd. X, *Hermeneutik im Rückblick*, 1999 ; *Philosophisches Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1977 ; *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg, Winter, 1978 ; «Errinerungen an Heideggers Anfänge», *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986–1987, pp. 13–26 ; «Heideggers „theologischen“ Jugendschrift», in M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Stuttgart, Reclam, 2002, pp. 76–86.
- Hartmann Eduard von, *Geschichte der Metaphysik*, Bd. II, *Seit Kant*, Leipzig, Haacke, 1900.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. I, *Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion*, Bd. II, *Die bestimmte Religion*, Bd. III, *Die vollendete Religion*, W. Jaeschke (Hg.), Hamburg, Meiner, 1993–1995.
- Heussi Karl, *Die Krisis der Historismus*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1932.
- Husserl Edmund, *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Den Haag/Dordrecht, Nijhoff/Kluwer/Springer : Bd. II, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Hg. v. W. Biemel, ²1974 ; Bd. III, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (III-1: Text der 1.-3. Auflage ; III-2: Ergänzende Texte (1912–1929))*, Hg. v. K. Schuhmann, 1976 ; Bd. IV,

- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution*, Hg. v. M. Biemel, 1991 ; Bd. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hg. v. Biemel, 1976 ; Bd. VIII, *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hg. v. R. Boehm, 1959 ; Bd. X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, Hg. v. R. Boehm, 1969 ; Bd. XI, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*, Hg. v. M. Fleischer, 1966 ; Bd. XII, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890–1901)*, Hg. v. L. Eley, 1970 ; Bd. XVIII-XX, *Logische Untersuchungen*, Hg. v. E. Holenstein, U. Panzer & U. Melle, 1975, 1984, 2002 ; Bd. XXII, *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*, Hg. v. B. Rang, 1979 ; Bd. XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, Hg. v. T. Nenon & H.-R. Sepp, 1987 ; Bd. XXVI, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, Hg. v. U. Panzer, 1987 ; Bd. XXXIII, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Hg. v. R. Bernet & D. Lohmar, 2001 ; Bd. XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, Hg. v. T. Vongehr & R. Sowa, 2013. Pour quelques textes-clés – *Logische Untersuchungen*, Halle a. d. S., Niemeyer, 1900– ; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Halle a. d. S., Niemeyer, 1913– ; «Philosophie als strenge Wissenschaft» [HLA], *Logos*, 1, 1910–1911, pp. 289–341 ; *Erfahrung und Urteil*, Hg. v. L. Landgrebe, Hamburg, Meiner, 1972 –, nous citons le plus souvent les versions originales dont les paginations sont indiquées dans les HUA. Les traductions françaises – publiées pour la grande majorité aux éditions PUF, Vrin et Millon – n’ont pas été systématiquement utilisées. Lorsqu’elles l’ont été, elles ont parfois fait l’objet de modifications minimales.
- Husserl Edmund, *Husserliana: Edmund Husserl Dokumente*, Abt. III, *Briefwechsel*, Hg. v. K. Schuhmann, Den Haag/Dordrecht, Nijhoff/Kluwer/Springer, 1994 : Bd. II, *Die Münchener Phänomenologen* ; Bd. IV, *Die Freiburger Schüler* ; Bd. V, *Die Neukantianer* ; Bd. VI, *Philosophenbriefe* ; Bd. VII, *Wissenschaftlerkorrespondenz*. La correspondance avec Dilthey est citée d’après l’éd. et la trad.fr. bilingue de J.-C. Gens, *Correspondance Dilthey-Husserl (1911)* [DHB], Paris, Vrin, 2003
- Jaspers Karl, *Allgemeine Psychopathologie: ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*, Berlin, Springer, 1913, ⁹1973 ; *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Springer, 1919, ⁶1971.
- Joël Karl, «Die Philosophie in Spenglers *Untergang des Abendlandes*», *Logos*, 9, 2, 1920–1921, pp. 135–170.
- Jonas Hans, *Der Begriff der Gnosis* [1928], Göttingen, Hubert, 1930 ; *Augustinus und das paulinische Freiheitsproblem. Ein Beitrag zur Entstehung des christlich-abendländischen Freiheitsidee* [1928], Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965 ; *Erinnerungen*, Frankfurt a. M., Insel Verlag, 2003.
- Kant Immanuel, *Kants Gesammelte Schriften* [AK], Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, 1902–1923 : Abt. I, *Werke*, Bd. III, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl.), 1904 ; Bd. V, *Kritik der praktischen Vernunft – Kritik*

- der Urtheilskraft*, 1908 ; Abt. IV, Bd. XXVIII, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationatheologie. Hälfte 2, Teil 1*, 1970.
- Lask Emil, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1914 ; *Gesammelte Schriften [LGS]*, Bd. I-III, Hg. v. E. Herrigel, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1923–1924.
- Lotze Rudolf Hermann, *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, Hg. v. G. Misch, Leipzig, Meiner, 1912.
- Löwith Karl, *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, Metzler, 1981–1988 : Bd. II, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1949 (²1983) ; Bd. VIII, *Heidegger in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, 1984 ; *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, Metzler, 1986.
- Meyer Eduard, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte: geschichtsphilosophische Untersuchung*, Halle a. d. S., Niemeyer, 1902.
- Natorp Paul, « Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserls *Prolegomena zur reinen Logik* », *Kant-Studien*, 6, 1901, pp. 270–283 ; « Zu Cohens Logik » (1902), in H. Helmut (Hg.), *Cohen und Natorp*, Bd. II, Basel/Stuttgart, Schwabe, 1986 ; *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, Dürr, 1903, ²1921, ³1973 ; *Philosophische Propädeutik*, Marburg, Elwert, 1905 ; « Über Philosophie, Geschichte und Philosophie der Geschichte », *Historische Zeitschrift*, 100, 1908, pp. 564–584 ; *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1912 (trad. fr. E. Dufour & J. Servois, Paris, Vrin, 2007, parfois modifiée) ; « Kant und die Marburger Schuler », *Kant-Studien*, 17, 1912, pp. 193–221 ; *Deutscher Weltberuf*, Bd. I, *Die Weltalter des Geistes*, Jena, Friedrichs, 1918 ; *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, Berlin, Reuther & Reichard, 1918 ; « Bruno Bauchs “Immanuel Kant” und die Fortbildung des Systems des kritischen Idealismus », *Kant-Studien*, 22, 1918, pp. 426–459.
- Nietzsche Friedrich, *Werke. Kritische Gesamtausgabe [NW]*, Hg. v. G. Colli & M. Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter : Abt. III, Bd. 1, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), 1972 ; Abt. IV, Bd. 2, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band. Nachgelassene Fragmente 1876 bis Winter 1877–1878*, 1967 ; Abt. V, Bd. 2, *Morgenröthe, Nachgelassene Fragmente*, 1971.
- Petersen Peter, *Geschichte der aristotelischen Philosophie in protestantischen Deutschland*, Leipzig, Meiner, 1921.
- Pfänder Alexander, *Phänomenologie des Wollens: eine psychologische Analyse*, Leipzig, Barth, 1900.
- Radbruch Gustav, « Religionsphilosophie der Recht », in *Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Entwürfe*, Berlin, Kant-Gesellschaft, 1919.
- Reinach Adolf, *Sämtliche Werke [RSW]*, Bd. I, Hg. v. K. Schuhmann, München, Philosophia, 1989.
- Rickert Heinrich, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, Freiburg, Mohr-Siebeck, 1892, 1904, 1915, 1921 ; *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische*

- Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Bd. I-II, 1896–1902, 1913, 1921 ; *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1899, 1910, 1915, 1921, 1926 ; *Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie. Eine Säkularbetrachtung*, Berlin, Reuther & Reichard, 1899 ; «Geschichtsphilosophie», in W. Windelband (Hg.), *Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, Heidelberg, Winter, 1907, pp. 321–420 ; *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*, Kaemmerer, Halle a. d. S., 1909 (trad. fr. A. Dewalque, Paris, Vrin, 2006) ; «Vom Begriff der Philosophie», *Logos*, 1, 1910–1911, pp. 1–34 ; *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1920 ; *Le système des valeurs et autres articles*, trad. fr. J. Farges, Paris, Vrin, 2007 (traductions parfois largement remaniées)
- Scheler Max, «Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Beitrag zur Pathologie der Kultur», *Zeitschrift für Pathopsychologie*, 1, 1912, pp. 268–368, repris et augmenté comme «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen» dans *Umsturz der Werte*, Leipzig, N-G Verlag, 1915, ²1919 ; *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass, mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Halle a. d. S., Niemeyer, 1913 ; «Liebe und Erkenntnis» (1915), in *Gesammelte Werke [MSGW]*, Bd. VI, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Hg. v. M. Scheler, Bonn, Bouvier, ³1986, pp. 77–98.
- Schopenhauer Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält*, Hg. v. J. Frauenstädt, Leipzig, Brockhaus, 1859.
- Simmel Georg, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1892, ²1905, ³1907 ; *Schopenhauer und Nietzsche: ein Vortragszyklus*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1907, ²1920 ; *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München/Leipzig, Duncker & Humblot, 1918.
- Spengler Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München, Beck, 1918, ^{11–14}1920.
- Spranger Eduard, «Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie», in P. Barth et al. (Hg.), *Festschrift für Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag dargebracht*, München, Beck, 1918 ; «Rickerts System», *Logos*, 12, 1923–1924, pp. 183–198.
- Strauss Leo, *La renaissance du rationalisme politique classique*, trad. fr. P. Guglielmina, Paris, Gallimard, 1989.
- Szilasi Wilhelm, *Macht und Ohnmacht des Geistes*, Bern, Francke, 1946.
- Ueberweg Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts*, Bd. IV, *Das neunzehnte Jahrhundert*, Hg. v. M. Heinze, Berlin, Mittler, ⁹1902.
- Weber Max, «Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 19, 1, 1904, pp. 22–87 (repris dans *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen,

Mohr-Siebeck, 1922) ; «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. II & III, 1904–1905, pp. 1–54 et p. 1–110 (repris et augmenté dans *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen, Mohr, 1920).

Weiss Helen, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel, Haus zum Falken, 1942.

Windelband Wilhelm, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des xix. Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1909 ; *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. II, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1884, 1903, 1907, 1911, 1915, 1916, 1919.

3. Littérature contemporaine

Agamben Giorgio, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. fr. J. Revel, Paris, Payot-Rivages, 2000.

Bauer Gerhard, *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin, Walter de Gruyter, 1963.

Bégout Bruce, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000 ; *Pensées privées. Journal philosophie (1998–2006)*, Grenoble, Millon, 2007.

Benoist Jocelyn, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001

Bernet Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.

Biemel Walter, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, *Schriften zur Philosophie*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1999.

Blaise Fabienne, «Une étape singulière dans l'histoire de la réception du *Protagoras* : la lecture du dialogue par Paul Natorp», in Neschke-Hentschke Ada (éd.), *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Leuven, Peeters, 1997, pp. 363–380.

Boterman Frits, *Oswald Spengler und sein Untergang des Abendlandes*, Köln, SH, 2000.

Brisson Luc & Pradeau Jean-François, *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007.

Chrétien Jean-Louis, *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992.

Demange Pierre, *L'Essence de la religion selon Schleiermacher*, Paris, Beauchesne, 1991.

Depraz Natalie, *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, Paris, Armand Colin, 2006

Dufour Éric, *Les néokantiens*, Paris, Vrin, 2003.

Duméry Henry, *Critique et religion*, Paris, Sedes, 1957.

Freuler Léo, *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris, Vrin, 1992.

Fronterotta Francesco, «L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son "héritage" philosophique», *Revue philosophique de Louvain*, 98, 2000, pp. 318–340.

- Gens Jean-Claude, *La pensée herméneutique de Dilthey. Entre néokantisme et phénoménologie*, Lille, PUS, 2002; «La première répétition de la question de Dilthey par Heidegger (1919–1920)», in M. Heidegger, *Les conférences de Cassel*, Paris, Vrin, 2003, pp. 57–76; «La “communauté de combat” entre Heidegger et Jaspers», in S. Jollivet & C. Romano (éds.), *Heidegger en dialogue (1912–1930)*, Paris, Vrin, 2009, pp. 213–230.
- Gill Mary-Louise, «Models in Plato’s *Sophist* and *Statesman*», *Journal of the International Plato Society*, 6, 2006, pp. 1–16.
- Grondin Jean, *L’universalité de l’herméneutique*, Paris, PUF, 1993; «La tension de la donation ultime dans la phénoménologie et de la pensée herméneutique chez Jean-Luc Marion», *Dialogue*, 38, 1999, pp. 547–559; «La solution de Dilthey au problème du relativisme historique», *Revue internationale de philosophie*, 57, 2003, pp. 467–476.
- Henry Michel, *C’est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996; *Incarnation. Une phénoménologie de la chair*, Paris, Seuil, 2000; *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2000; *De la phénoménologie*, t. I., *Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003.
- Housset Emmanuel, *Husserl et l’énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000.
- Jacques Francis, *L’arbre du texte et ses possibles*, Paris, Vrin, 2007.
- Jaeschke Walter, «Zur Logik der bestimmten Religion», in D. Henrich & R.-P. Hortsman (Hg.), *Hegels Logik der Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, pp. 172–188.
- Janicaud Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L’Éclat, 1991; *Heidegger en France*, t. 2, Paris, Albin Michel 2001 (réédition «Poche», Hachette 2005).
- Lacoste Jean-Yves, *Présence et parousie*, Genève, Ad Solem, 2006
- Laks André, «Platon entre Cohen et Natorp», *Cahiers de philosophie politique de l’Université de Caen*, 26, 1994, pp. 15–53; «Avant Natorp. L’interprétation des idées platoniciennes chez Herman Cohen», in Neschke-Hentschke Ada (éd.), *Images de Platon et lectures de ses œuvres à travers les siècles*, Leuven, Peeters, 1997, pp. 339–361.
- Lembeck Karl-Heinz, *Platon in Marburg*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.
- Mall Ram Adhar, «The God of Phenomenology in Comparative Contrast to That of Theology», *Husserl Studies*, 8, 1991, pp. 1–15.
- Marion Jean-Luc, *L’idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977; *Dieu sans l’être*, Paris, PUF, 1982 (2^e1991); *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989; «À Dieu : rien d’impossible», *Communio (F)*, 13, 5, 1989, pp. 43–58; *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997; «Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung», in A. Halder, K. Kinzler & J. Moller (Hg.), *Religionsphilosophie heute: Chancen und Bedeutungen für die Philosophie und die Theologie*, Düsseldorf, Patmos, 1998, pp. 84–103; *De sucroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001; *Le phénomène érotique. Six essais*, Paris,

- Grasset, 2003 ; *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005 ; *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, 2008 ; *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, 2010.
- Merlio Gilbert, *Oswald Spengler: témoin de son temps*, t. 1, Stuttgart, Heinz, 1982.
- Philonenko Alexis, *L'École de Marburg. Cohen – Natorp – Cassirer*, Paris, Vrin, 1989.
- Renthe-Fink Ludwig von, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 ; «Geschichtlichkeit», in *HWPPh*, col. 404–408.
- Ricœur Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986 ; *Temps et Récit*, t. 3, *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985 ; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986 ; *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994 ; *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Levy, 1995.
- Schnädelbach Herbert, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, München/Freiburg, Alber, 1974.
- Schultz Walter, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, Neske, 1972.
- Servois Julien, *Paul Natorp et la théorie platonicienne des Idées*, Lille, PUS, 2004.
- Steenblock Volker, *Transformationen der Historismus*, München, Fink, 1991.
- Strasser Stefan, «Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls», *Philosophisches Jahrbuch*, 67, 1959, pp. 130–142.
- Sussbauer Alfons, *Intentionalität, Sachverhalt, Noema. Eine Studie zu Edmund Husserl*, Freiburg/München, Alber, 1995.
- Thouard Denis (éd.), *Aristote au XIX^e siècle*, Lille, PUS, 2004.
- Vries Hent de, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1999.
- Westphal Merold, *God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1984 ; «Phenomenology of Religion», in E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, London/New York, Routledge, 1998, pp. 352–355 ; «Vision and Voice: Phenomenology and Theology in the Work of Jean-Luc Marion», in E. T. Long (ed.), *Self and Other: Essays in Continental Philosophy of Religion*, Dordrecht, Springer, 2007, pp. 117–137.

III. LITTÉRATURE THÉOLOGIQUE

1. Littérature ancienne et médiévale

- Anonyme, *Le livre des vingt-quatre philosophes. Résurgence d'un texte du IV^e siècle*, Paris, Vrin, 2009.
- Augustin, *Ad Simplicianum [Ad Simpl.]* ; *Confessiones [Conf.]* (PL 32) ; *De civitate Dei [De civ. Dei]* (PL 41) ; *De diversis quaestionibus [De div. quaest.]* (PL 40) ; *De doctrina christiana [De doc. christ.]* (PL 34) ; *De Genesi ad litteram [De*

- Gen. ad. lit.*] (PL 34); *De natura et gratia* [*De nat. et grat.*] (PL 44); *De Trinitate* [*De Trin.*] (PL 42); *Enarrationes in Psalmos* [*En. i. Ps.*] (PL 36 et PL 37); *Epistolae* [*Ep.*] (PL 33); *Expositio epistolae ad Galatas* [*Exp. ep. ad Gal.*]; *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* [*Exp. ep. ad Rom.*] (PL 35); *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem* [*In Ep. Io.*] (PL 35); *Psalterium* [*Ps.*] (PL 40); *Sermones* [*Serm.*] (PL 38, PL 39 et PL 40). Les traductions sont généralement empruntées aux *Œuvres complètes de saint Augustin*, publiées sous la direction de M. Raulx, Bar-le-Duc, Guérin, 1869.
- Bible (La), *Das Neue Testament, übersetzt von Carl Weizsäcker*, Tübingen, Mohr, 1875, ¹⁰1918; *Novum Testamentum Graece et Germanice, Das Neue Testament griechisch und deutsch, herausgegeben von Eberhard Nestle*, 7. verb. Aufl., Stuttgart, PWB, 1910; J. Weiss (Hg.), *Die Schriften des Neuen Testaments*, 2 Bände, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906, 1907; *Le Nouveau Testament*, traduction du Chanoine Osty revue par Joseph Trinquet, Paris, Siloé, 1961; *Nouveau Testament interlinéaire grec/français avec, en regard, le texte de la Traduction œcuménique de la Bible et de la Bible « en français courant »*, par Maurice Carrez, avec la collaboration de Georges Metzger et Laurent Galy, Paris, Alliance Biblique Universelle, 1993. Les traductions françaises de l'AT sont généralement empruntées à Louis Segond.
- Ficker Johannes (Hg.), *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516: Die Glosse*, Leipzig, Dieterich, 1908.
- Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, 4 vol., éd. et trad. fr. A. Nock & A.-J. Festugières, Paris, Les Belles Lettres, 1946–1954.
- Irénée de Lyon, *Adversus Haereses* (PG 7).
- Jean Chrysostome, *In epistolam secundam ad Thessalonicenses homiliae* (PG 62).
- Justin Martyr, *Apologia* [*Apol.*] et *Dialogus cum Tryphone* [*Dial. C. Tryph.*] (PG 6).
- Lactance, *De mortibus persecutorum* [*De mort pers.*], éd. et trad. fr. J. Moreau, Paris, Cerf, 1954.
- Luther Martin, *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883 (reprint Graz, Bohlau, 1964–), Abt. I, *Werke*, Bd. 1, *Schriften 1512/18*, 1883, dont : *Sermones aus den Jahren 1514/17*, pp. 18–141; *Quaestio de viribus et voluntate nominis sine gratia disputata (1516)*, pp. 142–151; *Disputatio contra scholasticam theologiam (1517)*, pp. 221–228; *Disputatio Heidelbergae habita (1518)*, pp. 350–374; Bd. 2, *Schriften 1518/19*, 1884, dont : *In epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentarius (1519)*, pp. 436–618; Bd. 3–4, *Dictata super Psalterium 1513/16*, 1885; Bd. 9, *Schriften und Predigten 1509/21*, 1893, dont : *Randbemerkungen zu Augustin*, pp. 1–27; Bd. 18, *Schriften 1525*, dont : *De Servo arbitrio*, pp. 551–787; Bd. 28, *Reihenpredigten über Mattheus 11–15, Johannes 16–20 und 5. Mose (1528/29)*, 1903; Bd. 30–2, *Schriften 1528/30*, 1909, dont : *Sendbrief vom Dolmetschen (1530)*, pp. 627–646; Bd. 42–44, *Genesisvorlesung (1535/45)*, 1911; Bd. 54, *Schriften 1543/46*, 1928, dont : *Vorrede zu Melancthon*, pp. 5–11; *Vorrede zu Spalatin*, pp. 11–115; *Glossen zu Erasmus*, pp. 101–106; Bd. 56, *Diui Pauli apostoli ad Romanos Epistola (1515/16)*, 1938; Bd. 57, *Diui Pauli apostoli ad Romanos Epistola – Diui Pauli apostoli ad Galathas Epistola – Divi Pauli apostoli ad Hebreos Epistola*, 1939.

- Lorsqu'elles sont disponibles, les traductions sont empruntées aux *Œuvres*, Genève, Labor & Fides, 1957–, ou plus rarement au premier tome des *Œuvres* dans l'édition de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1999.
- Luther Martin, *Martin Luthers Tischreden. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883 (reprint Graz, Bohlau, 1964–), Abt. II, *Tischreden*, Bd. 1, *Tischreden 1531/46*, 1912.
- Luther Martin, *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883, reprint Graz, Bohlau, 1964–, Abt. III, *Deutsche Bibel*, Bd. 6, *Deutsche Bibel 1522/46. Das Neue Testament. Erste Hälfte (Evangelien und Apostelgeschichte)*, 1928 ; Bd.7, *Deutsche Bibel 1522/46. Das Neue Testament. Zweite Hälfte (Episteln und Offenbarung)*, 1931.
- Origène, *De Principiis* (PG 11) ; *Commentarius in Matthaum [Comment. in Matthaum]* (PG 13) ; *Commentarius in canticum canticorum [Comment. in canticum canticorum]* (PG 13) ; *Homiliae in Numerus [Hom. in Num.]* (PG 12) ; *Commentarius in Iohannem [Comment. in Iohannem]* (PG 14).
- Sulpice Sévère, *Historia sacra [Hist. Sacr.]*, éd. et trad. fr. A.-L. Paul, Paris, Delalain, 1851.
- Tertullien, *Apologeticus adversos Gentes pro christianis [Apol.]* (PL 1) ; *De resurrectione carnis [De res. carn.]* (PL 2) ; *Adversus Praxeam [Adv. Prax.]* (PL 2).
- Théodoret de Cyr, *Interpretatio in Daniele[m] [In Daniel.]* (PG 81) ; *In interpretatio in quatuordecim epistulas Pauli sancti [II Th.]* (PG 82). Traductions de J.-N. Guinot.
- Turretini Jean-Alphonse, *Commentarius Theoretico-Practicus in Epistolas Divi Pauli ad Thessalonicenses*, Genève, 1739.

2. Littérature moderne

- Anrich Gustav, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1894.
- Barth Karl, *Der Römerbrief*, Bern, Bäschlin, 1919, reprint Zürich, EVZ, 1963.
- Baur Ferdinand Christian, *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, Hg. v. E. Zeller, Leipzig, Fues, ²1866–1867 ; *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Hg. v. F. F. Baur, Leipzig, Fues, 1864 ; *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, Bd. I, 1 Abt., *Das Dogma der alter Kirche*, Hg. v. F. F. Baur, Leipzig, Fues, 1865.
- Bonhöffer Adolph Friedrich, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, Töpelmann, 1911.
- Bornemann Wilhelm, *Die Thessalonicherbriefe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1894.
- Bousset Wilhelm, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1895 ; « Zur Methodologie der Wissenschaft vom Neuen Testament », *Theologische Rundschau*, 2, 1899,

- pp. 1–15 ; *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, Reuther & Reichard, 1903 ; *Jesus*, Halle a. d. S., Gebauer-Schwetschke, 1904 ; «Das Religionsgeschichte und das Neue Testament», *Theologische Rundschau*, 6, 1904, pp. 265–277 ; «Der erste Brief an die Korinther» (1907), «Der zweite Brief an die Korinther» (1907) et «Der Brief an die Galater» (1907), in *SNT*, Bd. II, pp. 74–141, pp. 141–190 et pp. 25–63 ; *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907 ; «Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und Ihre Anwendung auf die Theologie», *Theologische Rundschau*, 12, 11, 1909, pp. 419–435 ; *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913.
- Braig Carl, *Modernste Christentum und moderne Religionspsychologie*, Freiburg, 1907.
- Brückner Martin, «Geist und Geistesgaben im NT» (1909), in *RGG*¹, col. 1213–1214 ; «Eschatologie. III. Urchristliche», in *RGG*¹, col. 609–611.
- Bultmann Rudolf, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910 ; «Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 13, 1912, pp. 97–111 et pp. 177–191 ; «Neues Testament. Einleitung II. [Literaturbericht zu: P. Wendland, J. Weiss, E. Norden]», *Theologische Rundschau*, 17, 1914, pp. 79–90 ; «Literaturgeschichte», in *RGG*² [1929], col. 1675–1682 ; «ζωή» (1935), in *ThWNT*, pp. 833–844, pp. 850–853, pp. 856–877 ; *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, München, Kaiser, 1941, 1985 ; «Das Problem der Hermeneutik» [1950], in *Glauben und Verstehen*, Bd. II Tübingen, Mohr-Siebeck, 1952, pp. 211–235 ; «Zur Problem der Entmythologisierung», in H.-W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos*, Bd. II, Hamburg, Reich & Heidrich, 1952, pp. 179–208 ; *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr, 1953, ⁵1965 ; «Ist voraussetzungslose Exegese möglich?» [1957], in *Glauben und Verstehen*, Bd. III, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1960, pp. 142–150 ; *Der zweite Brief an die Korinther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
- Clemen Carl, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments: die Abhängigkeit des älteste Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen zusammenfassend untersucht*, Giessen, Töpelmann, 1909.
- Cullmann Oscar, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1947.
- Deissmann Gustav Adolf, *Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“*, Marburg, Elwert, 1892 ; *Bibelstudien: Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums*, Marburg, Elwert, 1895 ; *Licht vom Osten: d. Neue Testament und d. wiederentdeckten Texte d. hellenist-roem. Welt*, Tübingen, Mohr, 1908 ; *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen, Mohr, 1911.

- Deissner Kurt, *Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus*, Theol. Dissertation, Universität Greifswald, 1912, Leipzig, Deichert, 1912 ; *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, Leipzig, Deichert, 1918.
- Denifle Heinrich, *Luther et le luthéranisme* [1904], Paris, Picard, 1911.
- Dibelius Martin, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1909 ; *An die Thessalonicher I, II, an die Philipper*, Tübingen, Mohr, 1925, ³1937.
- Dieterich Albrecht, *Mithrasliturgie*, Leipzig, Teubner, 1903.
- Dobschütz Ernst von, «Johanneischen Studien I», *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 8, 1907, pp. 1–8 ; *Die Thessalonicher-Briefe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1909.
- Enckendorff Marie-Luise, *Über das Religiöse*, München/Leipzig, Duncker & Humblot, 1919.
- Ewald Heinrich, *Die Sendschreiben des Apostels Paulus*, Göttingen, Dieterich, 1857.
- Feine Paul, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, Hinrichs, 1902 ; *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig, Hinrichs, 1910.
- Georgii Wilhelm, «Über die eschatologischen Vorstellungen der neutestamentlichen Schriftsteller. Ein Beitrag zur Theologie des Neuen Testaments», *Theologischen Jahrbüchern*, 4, 1, 1845, pp. 1–25.
- Gloël Johannes, *Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus: ein biblisch-theologische Untersuchung*, Halle a. d. S., Niemeyer, 1888.
- Gogarten Friedrich, «Zwischen den Zeiten», *Die Christliche Welt*, 34, 1920, col. 374–378.
- Goguel Maurice, «Pneumatisme et eschatologie dans le christianisme primitif (I)», *Revue de l'histoire des religions*, 132, 1946, pp. 103–161 ; *La naissance du christianisme*, Paris, Payot, 1946, ²1955.
- Gressmann Hugo, *Albert Eichhorn und die Religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914.
- Gousset Thomas, *Théologie dogmatique ou exposition des preuves et des dogmes de la religion catholique*, vol. 2, Paris, Lecoffre, ²1850.
- Gunkel Hermann, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Studie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1888, ²1899 ; *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen I und Ap. Joh. 12*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1895 ; «Der Prophet Esra, ein antiker jüdischer Religionsphilosoph», *Preussische Jahrbücher*, 99, 1900, pp. 498–519 ; «Das vierte Buch Esra», in E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Bd. II, *Die Pseudepigraphen*, Tübingen, Mohr, 1900, pp. 331–401 ; *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1903 ; «Rez. v. M. Reischle, *Theologie und Religionsgeschichte*», *Deutsche Literaturzeitung*, 24, 1904, col. 1100–1110 ; *Reden und Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913 ; «Schilo» et «Teufelsglauben» (1913), in RGG¹, resp. col. 297–298 et col. 1061–1063.

- Günther Walter, *Die Grundlagen der Religionsphilosophie Ernst Troeltschs*, Jena, Dissertation, 1914.
- Harnack Adolf von, « Millennium », in *Encyclopaedia Britannica*, vol. XVI, New York, Scribner, 1883, pp. 314–318; *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I, *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Freiburg, Mohr, 1886; Bd. III, *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen, Mohr, 1890, ³1897; « Rez. v. H. Usener, *Religionsgeschichtliche Studien*, Bd. I », *Theologische Literaturzeitung*, 14, 1889, col. 199–212; *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten in Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*, Leipzig, Hinrichs, 1900; *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten*, Bd. I, Leipzig, Hinrichs, 1906; « Das doppelte Evangelium im Neuen Testament », in M. Fischer (Hg.), *Fünfter Weltkongress für freies Christentum und religiösen Fortschritt. Berlin 5. Bis 10. August 1910. Protokoll der Verhandlungen*, Berlin, Bd. I, 1910, repris dans *Aus Wissenschaft und Leben*, Giessen, Töpelmann, 1911, pp. 213–224; *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament*, Bd. VI, *Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung*, Leipzig, Hinrichs, 1914.
- Heiler Friedrich, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München, Reinhardt, 1918.
- Heinrici Carl Friedrich Georg, *Kritisch-exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1888.
- Heitmüller Wilhelm, « Zum Problem Paulus und Jesus », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 13, 1912, pp. 320–337; *Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums*, Marburg, Elwert, 1917.
- Héring Jean, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Paris/Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1949.
- Herrmann Wilhelm, *Die Metaphysik in der Theologie*, Halle a. d. S., Niemeyer, 1876; *Der Begriff der Offenbarung. Offenbarung und Wunder*, Giessen, Ricker, 1887, ²1908; *Die sittliche Weisungen Jesu: ihr Missbrauch und ihr richtiger Gebrauch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1904; « Christlich-protestantische Dogmatik », in P. Hinneberg (Hg.), *Die Kultur der Gegenwart*, Bd. I/IV, T. 2, Berlin/Leipzig, Teubner, 1906, pp. 129–180; « Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben. Eine Besprechung des gleichnamigen Vortrags von Ernst Troeltsch », *Theologische Literaturzeitung*, 37, 1912, pp. 245–249; *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, Hg. v. P. Fischer-Appelt, Bd. I-II, München, Kaiser, 1967.
- Hilgenfeld Adolf, « Die beiden Briefe an die Thessalonicher », *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 5, 1862, pp. 249–251; *Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, Fues, 1875.
- Hofmann Johannes von, *Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht*, Bd. I, Nördlingen, Beck, 1869.
- Hollmann Georg, « Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 5, 1904, pp. 28–38.

- Holsten Carl, *Das Evangelium des Paulus*, Bd. I, 1, *Die äussere Entwicklungsgeschichte des paulinischen Evangeliums*, Berlin, Reimer, 1880.
- Holtzmann Heinrich Julius, *Kritik der Epheser- und Kolosserbrief auf Grund einer Analyse ihres Verwandtschaftsverhältnisses*, Leipzig, Engelmann, 1872 ; *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg, Mohr, 1885 ; «Zum zweiten Thessalonicherbrief», *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 2, 1901, pp. 97–108, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, Hg. v. A. Jülicher, Tübingen, Mohr, 1911.
- Hupfeld Herrmann, *Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung*, Marburg, Elwert, 1844.
- Jordan Hermann, *Das Frauenideal des Neuen Testaments und der ältesten Christenheit*, Leipzig, Deichert, 1909 ; *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1911.
- Jülicher Adolf, *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen/Leipzig, Mohr, 1894, ²1901, ³1913 ; *Paulus und Jesus*, Tübingen, Mohr, 1907 ; «Der Brief an die Römer» (1907), in *SNT*, Bd. II, pp. 1–95 & Bertholet Alfred, «Fleisch und Geist. I. Im AT und Judentum. II. Im NT» (1910), in *RGG*¹, col. 911–914.
- Juncker Adolf, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Halle a. d. S., Niemeyer, 1904, 1919.
- Kabisch Richard, *Die Eschatologie der Paulus: in ihren Zusammenhänge mit dem Gesamtbegriff der Paulinismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1893.
- Kaftan Julius, *Jesus und Paulus. Ein freundschaftliche Streitschrift gegen die Religionsgeschichtlichen Volksbücher von Bousset und Wrede*, Tübingen, Mohr, 1906.
- Klostermann August, *Das Markusevangelium nach seinem Quellenwerthe für die evangelische Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1867.
- Köhler Rudolf, *Der Begriff a priori in der modernen Religionsphilosophie. Eine Untersuchung zur religionsphilosophischen Methode*, Leipzig, Hinrich, 1920.
- Kern Friedrich Heinrich, «Über 2 Th 2, 1–12. Nebst Andeutungen über den Ursprung des 2. Briefs an die Thessalonicher», *Zeitschrift für Theologie*, 1839, pp. 145–214.
- Kierkegaard Sören, *Gesammelte Werke*, dont Bd. VI, *Philosophische Brocken. Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, Jena, Diederichs, 1910 ; *Œuvres complètes*, Paris, L'Orante, 1966– (majorité des trad. fr. P.-H. Tisseau), dont t. X., *Post-scriptum définitif aux Miettes philosophiques I (1846)* ; t. XI, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques II (1846)* ; t. XIV, *Les œuvres de l'amour – La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse (1847)* ; t. XVI, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain – Deux petits traités éthico-religieux – La maladie à la mort – Six discours (1848–1849)* ; t. XVII, *L'École du christianisme – La neutralité armée – Un article – Sur mon œuvre d'écrivain (1849–1851)*.
- Lipsius Richard Adalbert, «Über Zweck und Veranlassung des ersten Thessalonicherbriefs», *Theologische Studien und Kritiken*, 27, 1854, pp. 903–934.

- Lüdemann Hermann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre, nach den vier Hauptbriefen*, Kiel, Toech, 1872.
- Lueken Wilhelm, «Der zweite Brief an die Thessalonicher», in *SNT*, Bd. II, pp. 18–25.
- Lütgert Wilhelm, *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei*, Gütersloh, Bertelsmann, 1908.
- Luthardt Christian Ernst, *Die Lehre von den letzten Dingen*, Leipzig, Dörffling & Francke, ²1870.
- Masson Charles, *Les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1957.
- Mayerhoff Ernst Theodor, *Der Brief an die Colosser*, Berlin, Schutze, 1838.
- Müller Johannes, *Der Bergpredigt. Verdeutscht und vergegenwärtigt*, München, Beck, 1906.
- Neander August, *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel*, Gotha, Pertes, ⁵1862.
- Norden Eduard, *Die antike Kunstprosa vom vi. Jahrhundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance*, Bd. I, Berlin, Teubner, ²1909; *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1913.
- Otto Rudolf, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1904, ²1909; *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1909, ²1921; *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, Trewendt u. Garnier, 1917 (trad. fr. A. Jundt, Paris, Payot, 1949, ²1995).
- Overbeck Franz, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig, Fritzsche, 1873; *Zur Geschichte des Kanons: zwei Abhandlungen*, Chemnitz, Schmeitzner, 1880.
- Pfleiderer Otto, *Der Paulinismus: ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie*, Leipzig, Fues, 1873; *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren*, Bd. I, Berlin, Reimer, 1902.
- Ramsay William M., *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, New York, Putnam, 1900.
- Reischle Max, «Historische und dogmatische Methode der Theologie», *Theologische Rundschau*, 4, 1901, pp. 305–323; *Theologie und Religionsgeschichte: fünf Vorlesungen, gehalten auf dem Ferienkurs in Hannover in Oktober 1903*, Tübingen, Mohr, 1904.
- Reitzenstein Richard, *Poimandres. Studien zu griechische-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, Teubner, 1904; *Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1910, ²1920; «Religionsgeschichte und Eschatologie», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 13, 1912, pp. 1–28.
- Reuss Eduard, *Die Geschichte der Heiligen Schriften des Neuen Testaments*, Braunschweig, Schwetschke, ⁵1874.

- Rigaux Béda, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris/Gembloux, Duculot & Ruyer, 1932, ²1950.
- Ritschl Albrecht, « Rec. von Baur's Paulus », *Halle'sche Allgemeine Literaturzeitung*, 2, 1847, p. 1000 ; *Die Entstehung der altkatholischen Kirche: eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*, Bonn, Marcus, 1850 ; *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. I, *Die Geschichte der Lehre*, Bonn, Marcus, 1870, ²1883, ³1889 ; Bd. II, *Der biblische Stoff der Lehre*, Bonn, Marcus, 1874, ²1882, ³1889 ; Bd. III, *Die positive Entwicklung der Lehre*, Bonn, Marcus, 1874, ²1883, ³1889, ⁴1895 ; *Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr*, Bonn, Marcus, 1881, ²1887.
- Rohde Erwin, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen*, Tübingen, Mohr, 1894, ³1903, ⁴1907, ⁵⁺⁶1910.
- Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst, *Kritische Gesamtausgabe* [SKGA], Hg. v. H.-J. Birkner, H. Fischer, G. Meckenstock *et al.*, Berlin/New York, 1979–2012 : Abt. I, *Schriften und Entwürfe*, Bd. 6, *Universitätschriften – Herakleitos – Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Hg. v. D. Schmid, 1998 ; Bd. VII, *Der christliche Glaube nach Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (1821/1822)*, Hg. v. H. Peiter & U. Barth, 1980 ; *Der christliche Glaube nach Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (1830/1831)*, Hg. v. R. Schäfer, 2003.
- Schmidt Johannes Ernst Christian, « Vermuthungen über die beiden Briefe an die Thessalonicher », *Bibliothek für Kritik und Exegese des Neuen Testaments und älteste Christengeschichte*, Bd. II, 3, 1801, pp. 380–386.
- Schmidt Paul, *Der erste Thessalonischerbrief neu erklärt. Nebst einem Excurs über den zweiten gleichnamigen Brief*, Berlin, Reimer, 1885.
- Schneider Johann Nepomuk, *Die Chiliastische Doctrin und ihr Verhältnis zur Glaubenslehre*, Schaffhausen, Hurter, 1859.
- Schrader Carl, *Der Apostel Paulus*, Bd. I-III, Leipzig, Kollmann, 1830–1833.
- Schürer Emil, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Bd. I, *Einleitung und politische Geschichte*, Leipzig, Hinrichs, 1886.
- Schweitzer Albert, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis Jesu*, Tübingen, Mohr, 1901 ; *Von Reimarus zu Wrede. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr, 1906, ²1913 ; *Geschichte der paulinischen Forschung. Von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1911 ; *La mystique de l'apôtre Paul*, trad. fr. M. Guérillot, Paris, Albin Michel, 1962.
- Seeberg Alfred, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, Deichert, 1903.
- Spitta Friedrich, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, Bd. I, *Die zweimalige römische Gefangenschaft des Paulus; Der zweite Brief an die Thessalonicher; Unordnungen im Texte des vierten Evangeliums; Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1893.
- Stähelin Rudolf, « Zur paulinischen Eschatologie. 1 Thess. 4, 13–17 im Zusammenhang mit der jüdischen Eschatologie », *Jahrbücher für Deutsche Theologie*, 19, 1874, pp. 177–237.

- Stählin Wilhelm, «Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie», *Archiv für Religionspsychologie*, 1, 1914, pp. 117–194.
- Strohl Henri, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, Strasbourg, Dissertation, 1922 ;
- Tillich Paul & Radbruch Gustav, *Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Entwürfe von Gustav Radbruch und Paul Tillich* (Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft, 24), Berlin, Reimer, 1919 ; *Gesammelte Werke* [TGW], Bd. 1, *Frühe Hauptwerke*, Stuttgart, EV, 1959 ; Bd. 9, *Die religiöse Substanz der Kultur*, Stuttgart, EV, 1967 ; *Théologie de la culture*, trad. fr. J.-P. Gabus & R. Saint, Paris, Planète, 1968.
- Troeltsch Ernst, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard Melancthon. Untersuchung zur Geschichte der altprotestantischen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1893 ; «Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 3, 1893, col. 493–528, et 4, 1894, col. 167–231 (repris in *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1913, pp. 146–182) ; «Religion und Kirche», *Preussische Jahrbücher*, 81, 1895, pp. 215–249 (repris in TGS II, pp. 146–182) ; «Die Selbständigkeit der Religion», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 5, 1895, pp. 361–436 et 6, 1896, pp. 71–119 et pp. 167–218 ; «Christentum und Religionsgeschichte» (1897), in TGS II, pp. 328–363 ; «Geschichte und Metaphysik», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 8, 1898, pp. 1–69 ; *Die wissenschaftliche Lage und ihre Aufforderungen an die Theologie*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1900 ; «Über historische und dogmatische Methode in der Theologie» (1900), in TGSII, pp. 729–753 ; «Der deutsche Idealismus» (1900), in TGS IV, pp. 532–587 ; «Thesen zu dem am 3. Okt. in der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt in Mühlacker zu haltenden Vortrag über die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte», *Die Christliche Welt*, 26 Sept. 1901, col. 923–925 ; *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1901–1902 (²1912) ; «Moderne Geschichtsphilosophie» (1903), in TGS II, pp. 673–628 ; «Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart» (1903), in TGS II, pp. 1–21 ; «Was heisst, Wesen des Christentums'?» (1903), in TGS II, pp. 386–451 ; «Das historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchung über Kants Philosophie der Geschichte», in H. Vaihinger & B. Bauch (Hg.), *Zu Kants Gedächtnis. Zwölf Festgaben zu seinem 100-jährigen Todestage*, Berlin, Reuther & Reichard, 1904 ; «Religionsphilosophie», in W. Windelband (Hg.), *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, Heidelberg, Winter, 1904 (²1907) ; *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionsphilosophie*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1905 ; «Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit», in Hinneberg Paul (Hg.), *Die Kultur der Gegenwart*, Abt. I, Bd. IV, Berlin/Leipzig, Teubner, 1906, pp. 431–755 ; «Wesen der Religion und Religionswissenschaft», in TGSII, pp. 452–499 ; «Luther und die moderne Welt», in P. Herre (Hg.), *Das Christentum. Fünf Einzeldarstellungen*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1908, pp. 69–101 (repris in TGS IV, pp. 202–254) ;

- «Katholizismus und Reformismus», *International Wochenschrift*, 2, 1908, pp. 15–26 ; «Glaube. IV. Glaube und Geschichte» (1908), in *RGG*¹, col. 1447–1456 ; «Eschatologie. IV. Dogmatisch» (1910), in *RGG*¹, col. 620–622 ; «Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft» (1909), in *TGSII*, pp. 193–226 ; «Zur Frage der religiösen Apriori» (1909), in *TGSII*, pp. 754–768 ; «Gnadenmittel» (1910), in *RGG*¹, col. 1473–1476 ; «Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur moderne Philosophie» (1911), in *TGSII*, pp. 837–862 ; *Die Soziallehren des christlichen Kirchen und Gruppen*, TGSII, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1912 ; «Empiricism and Platonism in the Philosophy of Religion. To the Memory of William James», *Harvard Theological Review*, 5, 1912, pp. 401–422 ; «The Dogmatics of the “Religionsgeschichtliche Schule”», *American Journal of Theology*, 17, 1913, pp. 1–21 (repris en allemand in *TGSII*, pp. 500–524) ; «Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie», in *TGSII*, pp. 805–836 ; «Prinzip, religiöses» (1913), in *RGG*¹, col. 716–723 ; «Historiography», in *Encyclopedia of Religious Ethics*, vol. VII, 1914, col. 653–659 ; *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluss an die Schrift, De civitate Dei*, München/Berlin, Oldenburg, 1915 ; «Zur Religionsphilosophie. Aus Anlass des Buches von Rudolf Ott über ‚Das Heilige‘», *Kant-Studien*, 23, 1918, pp. 65–76 ; «Die ‚kleine Göttinger Fakultät‘ von 1890», *Die Christliche Welt*, 34, 1920, col. 281–283 ; «Meine Bücher» (1921), in *TGSIV*, pp. 3–18 ; «Ein Apfel von Baume Kierkegaard», *Die Christliche Welt*, 35, 1921, col. 186–190 ; *Der Historismus und seine Probleme*, TGSIII, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1922 ; *Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912*, München/Leipzig, Duncker & Humblot, 1925 ; *Briefe an Friedrich von Hügel, 1901–1923*, Hg. v. K.-A. Apfelbacher, Paderborn, Bonifacius, 1974 ; «Brief aus der Heidelberger Zeit an Wilhelm Bousset», Hg. v. E. Dinkler-von Schubert, *Heidelberger Jahrbücher*, 20, 1976, pp. 19–52 ; *Histoire des religions et destin de la théologie*, trad. fr. J.-M. Tétaz, Paris/Genève, Cerf/Labor & Fides, 1996.
- Usener Hermann, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bd. I, *Das Weihnachtsfest. Kap. I bis III*, Bonn, Cohen, 1899.
- Usteri Leonhard, *Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffes auf die übrigen Schriften des Neuen Testaments: ein exegetisch-dogmatischer Versuch*, Zürich, Orell & Füssli, ⁵1834.
- Weinel Heinrich, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums*, Tübingen, Mohr-Siebeck, ²1913.
- Weiss Bernhard & Weiss Johannes, *Die Evangelien des Markus und des Lukas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.
- Weiss Bernhard, *Die Philipper-Briefe ausgelegt und die Geschichte seiner Auslegung kritisch dargestellt*, Berlin, Hertz, 1859 ; *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*, Berlin, Hertz, 1868, ³1880, ⁵1888.
- Weiss Johannes, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892, ²1900 ; *Der älteste Evangelium: ein Beitrag zum Verständnis des Markus-Evangeliums und der ältesten evangelischen Überlieferung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1903 ; *Die Aufgaben der neutestamentli-*

- chen Wissenschaft in der Gegenwart*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1909 ; *Paulus und Jesus*, Berlin, Reuther & Reichard, 1909 ; *Der 1. Korintherbrief*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910 ; «Literaturgeschichte» (1912), in *RGG*¹, col. 2175–2215 ; *Das Urchristentum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1917.
- Wellhausen Julius, *Das Evangelium Marci: übersetzt und erklärt*, Berlin, Reimer, 1903, ²1909 ; *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, Reimar, 1905.
- Wendland Paul, *Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen*, Leipzig, Teubner, 1902 ; *Die urchristliche Literaturformen*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1912.
- Werner Martin, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium. Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie*, Giessen, Töpelmann, 1923.
- Wernle Paul, *Der Christ und die Sünde bei Paulus*, Freiburg/Leipzig, Mohr, 1897 ; *Die synoptische Frage*, Freiburg, Mohr-Siebeck, 1899 ; *Die Anfänge unserer Religion*, Tübingen/Leipzig, Mohr, 1901.
- Wette Wilhelm Martin Lambrecht de, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments*, Berlin, Reimer, ²1830 ; *Das Neue Testament griechisch mit kurzem Commentar*, Bd. II, Halle, Anton, 1886.
- Winer Georg Benedikt, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese*, Leipzig, Vogel, ⁷1867.
- Wobbermin Georg, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, Berlin, Reimer, 1896.
- Wrede William, «Rez. v. A. Jülicher, *Einleitung in das Neuen Testament*, 1894», *Göttingische Gelehrten Anzeige*, 158, 1896, pp. 513–531; *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1897 ; *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901 ; *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs*, Leipzig, Hinrich, 1903 ; *Paulus*, Halle, Gebauer-Schwetcke, 1904.
- Zahn Theodor, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Bd. I, 1, *Das Neue Testament vor Origenes (erste Hälfte)*, Erlangen, Deichert, 1888; *Einleitung in die Neue Testament*, Bd. I, Leipzig, Deichert, ²1900 ; *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, Deichert, 1901, ²1904 ; *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig, Deichert, 1910.

3. Littérature contemporaine

- Aletti Jean-Noël, «La rhétorique paulinienne : construction et communication d'une pensée», in A. Dettwiler *et al.* (éds.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor & Fides, 2004, pp. 47–66.
- Althaus Paul, *Paulus und Luther über den Menschen*, Gütersloh, Bertelsmann, ³1958.

- Apfelbacher Karl-Ernst, *Frömmigkeit und Wissenschaft: Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm*, Wien/Paderborn, Schönigh, 1978.
- Barbaglio Giuseppe, «Les lettres de Paul : contexte de création et modalité de communication de sa théologie», in A. Dettwiler et al. (éds.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor & Fides, 2004, pp. 67–103.
- Blank Josef, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung*, München, Kosel, 1968.
- Bodenstein Walter, *Neige des Historismus: Ernst Troeltschs Entwicklungsgang*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1959.
- Bouduelle Guy & Roussel Bernard, *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989.
- Braun Herbert, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1962.
- Brown Raymond E., *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Paris, Bayard, 1997, 2000.
- Cerfaux Lucien, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris, Cerf, 1951.
- Coakles Sarah, *Christ without Absolutes. A Study of the Christology of Ernst Troeltsch*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Collange Jean-François, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1973.
- Dierken Jorg, «Individuelle Totalität. Ernst Troeltsch Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht», *Troeltsch-Studien*, 9, 2000, pp. 243–260.
- Drescher Hans-Georg, «Ernst Troeltsch's Intellectual Development», in J.-P. Clayton (ed.), *Ernst Troeltsch and the Future of Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 3–32 ; *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Dupré Louis K., *Religious Mysteries and Rational Reflection. An Excursion in Phenomenology and Philosophy of Religion*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1998.
- Duméry Henry, *Critique et religion*, Paris, Sedes, 1957.
- Ebeling Gerhard, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor & Fides, 1964 (21983).
- Fischer Johannes, *Glaube als Erkenntnis. Studien zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens*, München, Kaiser, 1989.
- Froidevaux Camille, *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne*, Paris, PUF, 1999.
- Gisel Pierre et al. (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.
- Goulet Marie-Odile (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris, Vrin, 2000.
- Gräß Wilhelm, «Individualité, histoire et religion», in P. Gisel (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor & Fides, pp. 293–313.

- Graf Friedrich-Wilhelm, «Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Problem der Religionstheorie Ernst Troeltschs», *Troeltsch-Studien*, 3, 1984, pp. 207–230 ; (Hg.), *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft*, 6, 1991.
- Hahn Ferdinand, «Gibt es eine Entwicklung in den Aussagen über die Rechtfertigung bei Paulus?», *Evangelische Theologie*, 53, 1993, pp. 342–366.
- Käsemann Ernst, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- Kenny Anthony, *A Stylometric Study of the New Testament*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Kümmel Georg, *Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen: Jesus – Paulus – Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ⁵1987.
- Lange Dietz, «Entre foi et histoire, quels fondements pour la théologie? Wilhelm Herrmann et Ernst Troeltsch héritiers d’Albrecht Ritschl», in P. Gisel, D. Korsch & J.-M. Tétaz (éds.), *Albrecht Ritschl. La théologie en modernité*, Genève, Labor & Fides, 1991, pp. 159–181.
- Légasse Simon, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Paris, Cerf, 2002.
- Lessing Eckhard, *Die Geschichtsphilosophie Ernst Troeltschs*, Hamburg, EV, 1965.
- Marguerat Daniel, «Paul et la Loi: le retournement (Philippiens 3, 2–4, 1)», in A. Dettweiler et al. (éds.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor & Fides, 2004, pp. 251–275.
- Marlé René, *Le problème théologique de l’herméneutique*, Paris, L’Orante, 1963.
- Médevielle Geneviève, *L’Absolu au cœur de l’histoire. La notion de compromis chez Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1998
- Ohst Martin, «Albrecht Ritschl: théoricien de l’histoire des dogmes», in P. Gisel et al. (éds.), *Albrecht Ritschl, la théologie en modernité*, Genève, Labor & Fides, 1991, pp. 135–155.
- Dieter Theodor, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin, Walter de Gruyter, 2001.
- Pye Michael, «Ernst Troeltsch and the End of the Problem about “Other” Religions», in J. P. Clayton (ed.), *Ernst Troeltsch and the Future of Theology*, New York/London, Cambridge University Press, 1976, pp. 172–195.
- Quesnel Michel, «État de la recherche sur Paul», in A. Dettwiler et al. (éds.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor & Fides, 2004, pp. 25–44.
- Rastoin Marc, *Tarse et Jérusalem. La double culture de l’Apôtre Paul en Galates 3, 6–4, 7*, Romae, Facultas Theologiae, 2003.
- Regner Friedmann, „Paulus und Jesus“ im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte des Thema „Paulus und Jesus“ in der neutestamentlichen Theologie, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- Schlier Heinrich, *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren, 1921–1951*, Marburg, Elwert, 1996.
- Senft Christoph, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Paris/Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1979 ; «Ferdinand Christian Baur, apport méthodologique et interprétation de Lc 15, 11–32», in F. Bovon & G. Rouiller (éds.), *Exegesis*, Paris, Delachaux & Niestlé, 1975, pp. 56–68.

- Siegwalt Gérard, « La résurrection de la chair : est-ce là notre espérance ? », in G. de Turckheim *et al.* (éd.), *En compagnie de beaucoup d'autres (Ac 15, 35)*, Paris, Olivetan, 1997, pp. 325–330; *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*, t. IV, *L'affirmation de la foi. Anthropologie théologie : 2. La réalité humaine devant Dieu*, Genève, Labor & Fides, 2005.
- Stuhlmacher Peter, « Erwägungen zum Problem von Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 64, 1967, pp. 423–450.
- Tétaz Jean-Marc, « Ernst Troeltsch : le systématique de l'« École de l'Histoire des Religions » ? », in E. Troeltsch, *Histoire des religions et destin de la théologie*, Paris/Genève, Cerf/Labor & Fides, 1996, pp. XXXVII–LVI.
- Thuren Lauri, *Derhetorizing Paul: A Dynamic Perspective on Pauline Theology*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2000.
- Vos Johan S., « Die hermeneutische Antinomie bei Paulus (Gal 3, 11–12 u. Röm 10, 5–10) », *New Testament Studies*, 38, 1992, pp. 254–270 ; *Die Kunst der Argumentation bei Paulus. Studien zur Antiken Rhetorik*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2002.
- Vouga François, « L'Épître aux Romains » et « L'Épître aux Galates », in D. Marguerat (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor & Fides, 2000, ²2008, pp. 181–200 et pp. 235–249.
- Waardenburg Jacques, « Religionsphänomenologie », *TRE*, pp. 731–749 ; « L'histoire des religions et le caractère absolu du christianisme. La théorie troeltschienne est-elle pertinente ? », in P. Gisel (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor & Fides, 1992, pp. 213–241.
- Wagner Falk, « Le problème de la théologie naturelle chez Albrecht Ritschl », in P. Gisel, D. Korsch & J.-M. Tétaz (éds.), *Albrecht Ritschl. La théologie en modernité : entre religion, morale et positivité historique*, Genève, Labor & Fides, 1991, pp. 35–60.

IV. OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

- DCT* *Dictionnaire critique de théologie*, J.-Y. Lacoste (dir.), Paris, PUF, 1998 (²2002).
- EPU* *Encyclopédie philosophique universelle*, A. Jacob (dir.), Paris, PUF, 1990–1998.
- EPr* *Encyclopédie du protestantisme*, P. Gisel (dir.) Paris/Genève, PUF/Labor & Fides, 1995 (²2006).
- HWPh* *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hg. v. J. Ritter *et al.*, Basel/Stuttgart, Schwabe, 1971–.
- RGG* *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Hg. v. L. Zscharnack *et al.*, Tübingen, Mohr-Siebeck, ¹1909–1913, ²1927–1931, ³1957–1965, ⁴1998–2005.

- ThWNT* *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hg. v. G. Kittel *et al.*, Stuttgart, Kohlhammer, 1933–1979 (²1990).
- TRE* *Theologische Realenzyklopädie*, Hg. v. G. Müller *et al.*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1976–2004.
- WPhB* *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hg. v. H. Vetter, Hamburg, Meiner, 2004.

INDEX AUCTORUM

A

Agamben, G., lxxvi, 721, 723, 740, 742–743, 750, 810
Alain de Lille, 711
Aland, K., 478
Althaus, P., 287
Anrich, G., 632
Apelt, O., 153
Arendt, H., lii–liii
Aristide, 318
Aristote, xxx, xliv, lx, lxxvi, lxxviii–lxxvix, 121, 125–126, 129, 131, 146, 176, 182, 184, 186–187, 217, 228–234, 235, 238–239, 246, 259, 264, 362, 431, 459, 467, 488, 491, 525–526, 544, 685, 813
Arrien, S.-J., xxxiii, 328
Augustin, xxii, xxx, liii, lv, lviii, lx, lxvi–lxvii, 54, 121, 224, 256–258, 280, 289–293, 322, 390, 458, 477, 629–631, 641–642, 659–664, 689, 754–756, 759–760, 778

B

Badiou, A., 810
Bahnsen, W., 577, 599
Barash, J.A., vii, lxxiv
Barth, K., 88, 167, 278, 362, 370, 382–383, 385, 389, 429–430, 456–457, 488, 503, 626, 641, 678–679, 712
Barth, U., 85, 115

Baur, F.C., 284, 299, 363, 386–389, 395–396, 417–418, 438–439, 443, 519, 552, 580–581, 599, 639–644, 694–695
Becker, O., xl–xli, xlvi, lii–liii, lv–lvi, 221, 268
Bengel, J.A., 603, 679
Bergson, H., 112, 200–201, 248, 445–448
Bernheim, E., 389
Bertholet, A., 781
Beyer, K., 685
Bèze, T. d., 563, 793
Bisping, A., 530, 566
Boeckh, A., 153, 159
Boeder, H., 6
Bolzano, B., 239
Bonitz, H., 153
Bonhoeffer, D., 430
Bornemann, W., 438, 440, 520, 581–582, 584, 588, 592–595, 599–600, 603, 614–615, 627–628, 642, 648–649, 659, 663–664, 675–676, 682, 685, 710, 712
Bousset, W., 129, 283, 296, 301–305, 308–310, 312–313, 317–320, 322–325, 327–328, 336–337, 340, 353, 360–361, 363, 365, 379, 381, 384, 410, 426, 428–429, 441, 476, 479, 489, 532–534, 581, 583–584, 597, 613–615, 620–622, 631, 657, 663, 697, 699–700, 708, 730–732, 734, 739, 746, 756, 763, 784
Braig, C., 77
Brandis, G., 159

Nota bene : cet *index* ne reprend que les auteurs et les noms qui apparaissent dans le corps du texte.

Bratke, E., 619
 Brecht, F.-J., xl, xlii–xliii
 Brentano, F., 47, 229–233
 Breton, S., 810
 Bröcker, W., lii
 Brückner, M., 669, 796
 Bultmann, R., xxix–xxx, 71, 230, 276–278,
 329, 338, 363, 369–371, 372, 381,
 384–385, 394, 420–421, 428, 430, 441,
 624–625, 726–727, 757–758, 814

C

Calixte, G., 460, 570
 Calvin, J., 122, 557, 562–563, 665, 769
 Casper, B., lxxiii
 Cérinthe, 623
 Chantepie de la Saussaye, P. D., xix
 Chrétien, J.-L., xx, xxiii
 Clemen, C., 589, 632
 Clément Romain, 653
 Cohen, H., 113, 115, 153, 155, 159, 195
 Comte, A., 75, 150
 Courtine, J.-F., vii, 145, 233
 Crowe, B.D., lxxx–lxxxii
 Cullmann, O., 492–493, 665–668,
 713–714, 744
 Cumont, F., 631
 Cyrille de Jérusalem, 661, 664

D

d'Alexandrie, P., 318–319, 321, 324–324, 329,
 475–476, 571, 770, 783
 d'Aquin, T., liii
 Deissmann, G.A., 300, 306, 342, 378,
 381–382, 420–421, 429, 531, 538–541,
 589, 632, 785–788
 Deissner, K., 538
 Delbos, V., 248
 Denys l'Aréopagite, 610
 Derrida, J., xxiii–xxiv, xxvii, lxxvi
 Descartes, R., 18, 42, 59, 239
 Dibelius, M., 381, 441, 478–481, 603
 Dieterich, A., 300, 316, 363, 631, 635, 769
 Dilthey, W., xii, lvi–lvii, 2, 5, 12, 17–24, 29,
 37–40, 78–80, 94–95, 110–113, 122,
 135, 137–138, 140–143, 145–147,
 149–151, 153, 160–162, 167, 169, 173,
 179, 189, 191, 197, 201, 210–211, 217,
 265, 362, 423, 630, 765
 Dion Chrysostome, 442
 Dobschütz, E. v., 603, 607, 613–614, 642
 d'Occam, G., 752

Döllinger, I. v., 685
 Dorner, I.A., 551
 Droysen, J.G., 112, 137, 191
 Duns Scot, J., 214, 217, 222, 238

E

Ebbinghaus, J., lii
 Ebeling, G., lxxvii, 430
 Eichhorn, A., 363, 379
 Eckhart, 126, 238, 610, 652, 711
 Empédocle, 318
 Ehrenfeuchter, F., 551
 Enckendorff, M.-L., 66
 Épictète, 739–740
 Erasme, 294, 542
 Eschyle, 569
 Euclide, 239
 Ewald, H., 571, 594, 599, 705

F

Feine, P., 719
 Fichte, J.G., 16–17, 59, 84, 89–91, 386, 448,
 468, 735
 Ficker, J., 123–124, 286, 289
 Fink, E., lviii
 Flasch, K., li
 Frege, G., 210, 219
 Fries, J.F., 113, 353, 369, 410, 411, 798

G

Gadamer, H.-G., lii–liv, 22, 167, 199–200,
 218, 257, 271, 293, 540
 Georgii, W., 619
 Gerhard, J., 70, 124–125
 Gloël, J., 777
 Goethe, J.W., 175
 Gogarten, F., 167
 Gomperz, T., 153
 Greisch, J., vii–viii, lxxvii–lxxviii
 Gressmann, H., 381, 489
 Grimm, C.L. W., 592
 Gröber, C., 229
 Grondin, J., 257–258
 Grotius, H., 530, 552, 685
 Grumach, E., xlii–xliii
 Guggenheim, M., 153
 Gunkel, H., 282–283, 296, 354, 363–365,
 381, 384, 401–402, 408–409, 419,
 427–429, 432, 479, 489, 495, 581,
 583–584, 589, 626, 632, 657, 663,
 777, 780, 796

H

- Haar, M., 554
 Hagenbach, K.R., 551
 Hahn, F., 405
 Harnack, A. v., 72, 118, 122–124, 126,
 128–130, 274, 284, 291, 299–300,
 331–335, 366, 408, 524, 580, 583, 592,
 619, 626–627, 630, 632, 695, 698,
 703–704, 754
 Hausrath, A., 572
 Hegel, G.W.F., xix, liii, lix, lxix, lxxx, 68–69,
 84, 89–91, 95, 98–100, 109–112, 135,
 189–191, 208, 210, 247, 248–250, 284,
 300, 353–354, 357, 367, 386–389, 404,
 410, 694, 786, 798–800, 804
 Heiler, F., xix, lix, 275
 Heinrici, C.F.G., 730, 742, 746, 752, 756
 Heitmüller, W., 288, 296, 589, 697
 Henry, M., xx, 218, 716
 Herbart, J.F., 239
 Herder, J.G., 191
 Hering, J., xx, 730
 Hermès Trismégiste, 711, 770, 790, 795
 Hermann, G., 750
 Herrmann, K.F., 153
 Herrmann, W., 71–74, 77, 88, 93–95, 108,
 122–124, 274, 284, 313, 416, 536–537
 Heydenreich, A.L.C., 756
 Hilgenfeld, A., 577, 596, 598
 Hofmann, J., v., 556, 571, 576
 Hollmann, G., 296, 579–585, 586, 597,
 634, 676
 Holsten, C., 439
 Holtzmann, H.J., xlix, 301, 439, 520, 568,
 579–583, 597–599, 634, 702
 Housset, E., xx
 Humboldt, W. v., 191
 Hupfeld H., 379
 Hussler, E., xx, liii, lvi–lvii, lx, lxxvii, lxxix,
 3, 9, 13, 17–23, 24–26, 37, 39–40,
 42–46, 47–49, 55–59, 72, 137, 139,
 143, 145, 191, 197, 207, 210, 215, 217,
 219, 221, 230, 234–265, 356, 362, 381,
 397–398, 449, 504, 624, 751–752, 805

I

- Irénée de Lyon, 613–616, 623, 701–702
 Isocrate, 455

J

- James, W., 76, 78–79, 106
 Janicaud, D., vii

- Jaspers, K., lx, 5–6, 21, 167, 206–207, 217,
 223–225, 252, 264, 276, 449, 504,
 751–752, 759–762, 765
 Jean Chrysostome, 557, 570, 660–662, 664
 Jérôme, 294, 495, 542
 Joël, K., 188
 Jonas, H., lii–liv
 Josèphe, F., 310
 Jülicher, A., 296, 301, 380, 438–440, 534, 581,
 583–584, 641, 643, 696, 702, 781–785
 Jung, M., xxxiv–xxxvi, xl, xliii, xlvi–xlviii,
 li, lxxv

K

- Kabisch, R., 741
 Kaegi, D., xxxvi, li
 Kaftan, J., 123–124
 Kähler, M., 551
 Kandinsky, V., 218
 Kant, I., xxiv, lix, lxxx, 17, 42, 59, 70, 72, 77,
 79, 81, 89–92, 97, 99, 101, 103–104,
 106, 114–115, 140, 146, 154, 163, 181,
 184, 187, 195, 207, 217, 234–237, 248,
 299, 631, 766, 784, 804
 Kaufmann, F., xl, xlii, xliv, lii
 Kern, F.H., 580, 596–597, 599, 685
 Kierkegaard, S., lx, lxxix, 217, 223–227, 288,
 533, 676, 688
 Kisiel, T., xxxviii–xxxix, lxxv–lxxvi, 16, 18,
 217, 267–268, 285, 317, 365, 373, 471
 Klöpffer, A., 599
 Klostermann, A., 706
 Knopf, R., 296
 Koch, D.-A., 530, 555
 Köhler, R., 1920
 Koppe, J.B., 563, 685
 Krebs, E., lxxv
 Külpe, O., 214

L

- Lacoste, J.-Y., xx, 805
 Lactance, 661
 Lagarde, P. d., 735
 Landerer, M.A., 551
 Landgrebe, L., lxxvii
 Lara, F. d., 240
 Lask, E., 16, 58, 89–90, 145, 214–215, 217,
 259–260
 Lehmann, K., liv, lvii–lix, lx, lxii, lxxiii, 218
 Leibniz, G.W., 237–240, 248–249
 Leisegang, H., 769
 Levinas, E., xxiii

Lietzmann, H., 420
 Lipsius, R.A., 91, 439, 442, 519–520
 Lotze, R.H., 93–94, 99
 Löwith, K., lii, lxxv, 167, 212–213
 Lucien de Samosate, 316, 471
 Lünemann, G., 500, 564, 570, 576,
 592, 600

Lueken W., 296, 438, 457, 594
 Luther, M., xxii, lxxv, lxxvi, lxxviii–lxxx, 88,
 116, 121–125, 126, 230, 280, 283,
 285–293, 294–296, 303, 308, 312, 317,
 322–323, 327, 349, 431, 458, 467–469,
 534, 542, 570, 589, 610–611, 642,
 648–649, 652, 664, 675, 683–684, 711,
 714, 732, 734, 739, 752, 754–756, 763,
 766, 780

M

Maier, H., 231
 Marcion, 126, 693–694
 Marion, J.-L., xx, xxii–xxiii, lxxvii, 44–45,
 548, 709
 Martineau, E., vii
 Martyr, J., 701–702
 Marx, K., 109, 218
 Masson, C., 585
 Mayerhoff, E.T., 580
 McGrath, S., lxxix
 Meinecke, F., 139
 Melanchthon, P., 70, 124–126
 Meyer, E., 164–166
 Meyer, H.A.W., 746, 769
 Michaelis, W., 182
 Mörchen, H., xxxv
 Müller, M., lvii

N

Natorp, P., 17, 24–27, 37–40, 58, 153,
 155–160, 173–174, 181–186,
 195–198, 236, 246–251, 259–260,
 449, 766
 Neander, A., 769
 Nepos, 623
 Nestle, E., 293, 295, 312, 478
 Neumann, F., xl, xliii
 Niebergall, F., 124
 Nietzsche, F., lxiv, lxxi, 68, 169, 187, 351,
 703, 733–739
 Nitzsch, C.I., 135, 551, 685
 Norden, E., 300, 369, 372, 419, 21–422,
 441, 769

O

Oetinger, F.C., 551
 Olshausen, C., 566
 Origène, lxi–lxx, 627–629
 Otto, R., xix, lviii, 113–116, 275, 367–369,
 407, 410–411, 429
 Overbeck, F., lxxvi, 128, 130, 703

P

Palmer, C., 551
 Papias, 623
 Pelt, A.F.L., 555, 685
 Petri-Heidegger, E., 8
 Pfeleiderer, O., 305, 367, 599, 777
 Philonenko, A., 260
 Pindare, 778
 Platon, 18, 21, 42, 58–59, 73, 115, 119, 126,
 145, 148–149, 153–160, 163, 173–177,
 180–187, 189–190, 193, 195–198,
 203–204, 209, 212, 238, 289–290, 341,
 357, 456, 488, 491–492, 713, 719, 755,
 767–770, 778, 780, 784, 786, 804
 Plotin, 780
 Pöggeler, O., xxxii, xxxix, liv–lx, lxii, lxxiii,
 17, 65–66, 218
 Pohlenz, M., 153
 Popkes, E.E., xxxvi–xxxvii
 Preuschen, E., 579
 Proclus, 239

R

Radbruch, G., 66–67, 69
 Rade, M., 123
 Rahner, K., lvii, lx
 Ranke, L. v., 112, 137, 163, 191
 Reimarus, H.S., 305
 Reinach, A., xx, xviii, 72
 Reischle, M., 282, 359
 Reitzenstein, R., 283, 300, 305, 315–316, 328,
 363, 381, 441, 476, 631–637, 669, 697,
 769–780, 788–789, 791–797
 Reuss, E., 379, 580
 Richardson, W.J., lx
 Rickert, H., 3–6, 17, 21, 25, 46, 55–58, 66,
 80–82, 89–90, 99, 104–106, 109–111,
 113–115, 147, 153, 160–164, 167,
 173–176, 178–179, 189, 192, 195–197,
 198, 203–204, 209, 259, 268–269, 334,
 423, 765
 Ricœur, P., xxiii, xxv–xxvii, lxvi, lxxvii, 56,
 117–118, 247, 293, 376, 540

Riggenbach, C.J., 544, 566
 Ritschl, A., 71, 73, 77, 87, 91–95, 122–125,
 129–130, 273, 284, 288, 290, 299, 313,
 333, 416, 439, 492, 551, 623, 699
 Ritter, C., 153
 Rohde, E., 631, 727, 769
 Rothe, R., 571
 Ruff, G., lxvii

S

Sabatier, A., 568
 Schaeber, J., 283
 Scheler, M., xx–xxi, xxviii, lxv, 72, 444,
 738–739
 Schelling, F.W.J., 84, 90–91, 386
 Schlegel, F., 153
 Schleiermacher, F.D.E., xii, 3, 77, 79, 84,
 91–93, 118, 135, 153, 191, 256,
 274–275, 284, 293, 299, 357, 359, 363,
 378, 386, 411, 423, 756, 799
 Schmidt, J.E.C., 579–580
 Schmidt, P., 438–439, 441–442, 457, 461, 463,
 465–466, 500, 526, 528, 530, 551,
 555–556, 561–562, 566, 567, 575–578,
 579, 583–584, 596–597
 Schmiedel, P.W., 686, 769
 Schneckenburger, M., 599
 Schrader, C., 580, 599
 Schultz, W., 139
 Schürer, E., 310
 Schweitzer, A., 283, 305–307, 313, 416–417,
 482–483, 493–495, 619, 624, 631–637,
 658, 669, 698–699, 704, 774–776, 797
 Semisch, K.G., 619
 Semler, J.S., 280, 423, 756
 Sénèque, 370–371
 Senft, C., 387
 Seuse, H., 126
 Sextus Empiricus, 192
 Sheehan, T., vii, liv, lx–lxii, lxxiii
 Siegwalt, G., 711, 728
 Siewerth, G., lvii
 Simmel, G., 66, 112, 113–115, 142, 153,
 160–170, 173, 179, 189, 199–202,
 218, 423
 Socrate, 54, 157–159, 185, 229, 400, 455, 740
 Söderblom, N., 100, 102
 Sommer, C., vii, lxv, lxxviii, 431
 Spencer, H., 446
 Spengler, O., 139, 142, 160, 166–175,
 178–179, 186–188, 192–194, 197–198,
 201, 205–206
 Spinoza, B., lxix, 241
 Spitta, F., 584, 599, 685

Spranger, E., lxvi, 157, 422–424
 Stagi, P., lxxxii, 524, 543, 759, 760
 Stähelin, R., 551–553, 557–573, 576
 Stein, E., xx
 Storr, G.C., 685
 Strauss, D.F., 254, 363, 386, 552
 Strauss, L., xx
 Strohl, H., 290
 Stumpf, C., 47
 Suétone, 661
 Sulpice Sévère, 661
 Szilasi, W., lii, lv

T

Tacite, 661
 Taubes, J., 810
 Tauler, J., 126
 Tertullien, 224, 660–662, 702
 Thielicke, H., 278
 Théodore de Mopsueste, 661–662, 664–665
 Théodoret de Cyr, 565, 570, 659–665
 Thöma, D., lxiii, lxxiv
 Thomas a Kempis, 152
 Thucydide, 569
 Thuren, L., 330
 Tillich, P., 66–69, 71
 Tischendorf, C. v., 478
 Troeltsch, E., xliv, xlvi, 3, 61, 65–131, 137,
 139, 142, 167, 175, 189, 192, 210, 287,
 299–301, 333, 353, 356–360, 363, 386,
 423, 429, 551, 630, 669, 757, 762
 Turretini, F., 562–563
 Turretini, J.-A., 562–564

U

Ueberweg, F., 91–94
 Usener, H., 299, 363, 631, 769

V

Van Buren, J., lxxvi, 217, 223
 Van der Leeuw, G., xix
 Voltaire, vii
 Von Herrmann, F.-W., xxxi, lxviii
 Von Soden, H., 381
 Vouga, F., 302

W

Wagenmann, J., 551
 Weber, M., 28, 75, 160, 173–174,
 177–179, 721
 Weinell, H., 589, 670

- Weiss, B., 562, 599, 705
 Weiss, H., xl–xlii, lii
 Weiss, J., 296, 309–310, 313, 316, 319–320, 328, 342, 351–352, 365, 369, 372, 377–378, 384–385, 416, 419–420, 425, 429, 493, 589–590, 633, 696–699, 704–706, 723, 730, 731–734, 739, 741, 746–748, 752, 756, 768, 778–779, 792–793
 Weiszäcker, C., 295, 308, 312, 317, 526, 582
 Wellhausen, J., 363, 365–366, 695, 704
 Welte, B., lvii
 Wendland, P., 283, 300, 369, 372, 419–422, 589, 632, 769
 Wernle, P., 288, 704
 Wette, W. M. L. de., 363, 530, 653, 576, 580
 Wieseler, K.D., 441
 Wilamowitz-Moellendorff, U., v., 377
 Windelband, W., 2–3, 66–67, 81, 82–84, 89–91, 109–111, 113–116, 142–143, 147, 153, 160–161, 173–174, 176–179, 189–190, 195, 214, 334, 356–357, 368, 407, 765
 Windisch, H., 619
 Winer, G.B., 750
 Wobbermin, G., 77, 632
 Wrede, W., 305–306, 380–381, 580–584, 599, 669, 694–696, 704
 Wundt, W., 77–78
- X**
 Xénophon, 570
- Z**
 Zaccagnini, M., lxxviii
 Zahn, T., 581n 583–584, 599, 640, 685, 702
 Zarader, M., vii, lxxv
 Zeller, E., 153, 159
 Zumstein, J., 279

INDEX RERUM

A

- Acceptation, 457–466, 470, 506–511, 521, 529, 536, 543, 604–608, 622, 624, 645–650, 665, 674, 677, 726, 737, 748, 762–765, 793
- Affectivité, xxiii, 1, 40, 43, 57, 166, 192, 240–241, 247, 256, 293–294, 308, 316, 350, 362, 390, 400, 406–407, 427, 452–453, 461, 473, 475, 477, 514, 525, 536–537, 568, 616, 639, 643, 650, 668, 689–691, 721–724, 738, 740, 759, 810
- Affliction, 325, 457, 466, 506, 508, 511, 513, 521, 536–537, 556, 558–560, 564, 591, 671, 730, 746, 760
- Altérité, xxiii, xxv, 336, 458, 512, 530, 601, 725, 746, 800
- Angoisse, 141, 440, 473, 475, 485, 508, 513–514, 520, 528, 535, 545, 578, 586–587, 605, 607, 612, 633, 638, 665, 668, 673, 709, 717, 744, 749, 780
- Antichrist, 490, 611–622, 627–630, 639, 647–652, 658–668, 679–688
- Apocalypse, 130, 324–326, 479, 482, 495, 548–552, 570, 572, 582, 596–600, 604–605, 608, 612, 619–620, 624, 626, 634, 657, 698, 703, 729–730, 741
- Athéisme, xxv, lxxv–lxxvi, 685
- Attendre, 50, 53, 144, 265, 308, 324, 326, 352, 417, 440, 462–468, 470–501, 548, 555, 558, 560, 637–638, 658, 688–689, 710, 712, 728, 731, 739, 741–742, 745, 758, 767, 787
- Auto-suffisance, 31–37, 45, 52–55, 60, 141, 200, 644

C

- Catégories, 15, 47, 68, 111–112, 145, 162, 180–181, 202, 214–217, 221, 231, 233, 237, 239, 246, 249, 251, 259, 263, 300, 393, 411, 472, 498, 504, 787, 811
- Christianité, 35, 130, 419, 499, 620, 671, 690, 710, 732
- Chair, 322, 341, 345, 347, 475, 477–479, 515, 527, 543–544, 557, 690–691, 701, 718, 728–729, 746, 756, 776–787, 791–793, 811
- Christologie, 341–342, 345, 347, 408–409, 425, 495, 540, 550, 629, 680, 696, 699, 755, 775
- Chute, 53, 158, 206, 228, 467, 480–481, 511, 514, 534, 544, 554, 595, 605, 629, 645, 647, 652, 672, 682–685, 688, 717, 722, 737, 760, 791
- Communication, 217, 223–227, 329, 344, 384, 406–407, 419, 433, 435, 488, 498, 505, 512, 536
- Communauté, 77, 96, 102, 185, 210, 227–228, 299, 313, 329–330, 337, 342–344, 369–385, 408, 424, 432, 440, 443, 450–455, 473–480, 508–531, 537, 542–565, 570, 584–587, 595–599, 607, 622, 638, 640, 661, 671–674, 687, 698–702, 707, 725, 736, 740, 744, 777–779, 796
- Conscience historique, 22, 37, 112, 131, 138, 140–142, 150–152, 160, 168–169, 197, 305, 389
- Constitution, 39, 85, 95, 235–237, 246–251, 407, 531, 547, 713, 759, 805

Conversion, 24–26, 52, 54, 56, 291, 308–311, 316, 343, 457, 462–464, 480, 498, 500–501, 569, 640, 679, 689, 696, 719–720, 731, 755, 759, 774, 785

Croix, 153, 306–307, 327–329, 349, 415, 433, 459, 471, 477, 509–510, 529–535, 588, 607, 610–611, 714, 724, 735–737, 752, 763

D

Dasein, lviii, 162, 168, 205, 207, 208, 265, 641

Déchéance, 33, 54, 58, 60, 141, 261, 404, 433, 468, 477, 504, 534, 539, 543, 547, 550, 554, 556, 559, 608, 613, 650, 651, 656, 664, 672, 716

Décision, 668, 671, 673–674, 687–688, 761, 781, 814

Déconstruction, 8, 148, 244, 377, 394, 417, 430, 469, 584, 628

Destruction, xlv, lxiv, lxxv, lxxix–lxxx, 6, 8–9, 13, 21–22, 26, 40–41, 59, 74, 92, 121, 135, 137, 140, 151–152, 195, 206–207, 211, 233, 245, 261–262, 281, 327, 331, 333, 343, 346, 362–364, 369, 399, 403, 428–432, 468, 488, 560, 578, 630, 701, 751–752, 769, 789, 793–794, 811–812

Détresse, 6, 452, 457–458, 466–467, 473, 485, 512, 542–545, 557, 587, 606, 608, 617–618, 638, 654, 668, 687–689, 712, 725, 728, 740, 746, 753, 757, 760–762

Diaherméneutique, 400

Différence scripturaire, xxiv, xxvii, 281, 375, 807–814

Directions de sens, 136, 148, 150, 232–233, 253, 260, 264, 373, 402, 412, 414–416, 463, 470, 488, 545, 568, 571, 588, 595, 601, 603, 609, 637, 663, 686, 689, 719–720, 723–724, 784

Doctrine de la foi, 92–93, 407, 669

Dogme, 92, 126, 218, 278, 307, 325, 331–336, 387–389, 395, 455, 493, 533, 537–539, 541, 569, 572, 585, 623–628, 630–631, 639–645, 653, 669, 693–694, 811

Donation, xxiii, xxvii, 4, 8, 44–45, 208, 221, 250, 318, 348, 374, 392, 396, 516, 521, 524, 548, 751–752, 759

E

Ego, 448

Empathie, 113, 399–402, 425, 444, 456, 531, 646, 654, 666, 718, 734, 740

Enfer, 611–612, 641, 650–654, 710

Espérance, 326, 352, 466–467, 470, 474, 478, 481, 483, 496–498, 507–509, 513, 518, 527–528, 535–536, 541, 545–547, 550, 555–566, 572–573, 606–607, 613, 633, 638, 660, 668, 673, 678, 710, 712–713, 721, 725, 728, 780, 785, 791

Étant, 182, 184, 229–237, 240, 246, 554, 708, 716

État de choses, 46–49, 136, 330, 405, 431, 449, 587, 724, 729

Éternité, 186, 212, 302–303, 349, 488, 491–492, 511, 618, 652, 654, 709–715, 790

Éthique, xxi, 6, 13, 17, 66–67, 78–79, 82–84, 93–94, 101, 122, 128, 131, 182, 187, 288, 312–315, 336–337, 368, 407, 415–416, 433, 481, 500, 506, 567, 595, 598, 602, 610, 642, 686, 694, 699, 707, 718, 733–739, 746, 755, 764, 784, 811–812

Être-devenu, 228, 308, 345, 350, 450–476, 481, 483, 485, 487, 496–498, 512, 535, 542–545, 555, 591–592, 605, 608, 656, 670–671, 678, 682, 685, 715, –716, 720, 724–725, 743–744, 747–748, 763, 788

Événement, xii, 4, 34, 147, 162, 165, 169–170, 173–179, 204, 208–209, 213, 227, 229, 265, 273–802

Évidence, 40, 48–49, 108, 191, 195, 210, 221, 372, 455, 643, 747

F

Facticité de la fin des temps, 507–513

Foi, xxvi, lxxix–lxxvi, 4, 35, 77, 88, 92–95, 101–103, 120–123, 127–129, 213, 224, 225, 273–802

Formalisation, xli, 203, 224, 237–252, 260–262, 265, 351, 374, 393, 413, 720

G

Gloire, lxxviii, 302–303, 349, 430, 442, 468–471, 483, 508–509, 526–527, 535, 557, 563, 592, 606, 611, 613, 617, 695, 727, 757

Grâce, 8, 309, 314, 339, 344, 348–349, 352, 452, 458, 465, 475–478, 485, 520, 523, 528, 531, 538, 558, 605, 608, 618, 624, 640–642, 652, 656, 660–662, 665, 678, 679, 691, 700, 707, 712, 715, 720, 725, 747–764, 766–767, 771, 788, 793

H

- Hégélianisme, 90, 111, 190, 208, 210, 250, 353, 357, 387–389, 799
- Histoire littéraire, 372, 378–385, 418–422, 693
- Historicité, xxv, xxviii, lviii, lxxviii, lxxix, 1, 17, 19, 21, 95, 99, 116, 118, 133–215, 232, 266, 274, 300, 306, 342, 344, 355–356, 360, 391, 398, 407, 427, 484, 492, 494, 522–524, 567, 569, 571, 695, 697, 726, 744, 810
- Historisme, 21, 99, 114, 134, 138–141, 152, 159–160, 168–169, 172, 191, 212
- Histoire de l'esprit, 68, 88, 97, 134, 207, 359, 625, 809
- Histoire des religions, xix–xxii, xlv, liii, 66, 71, 96–100, 269, 273–802
- Histoire du salut, 492, 495, 541, 553, 567, 569, 571, 592, 617, 651, 654, 659, 663, 665–666, 676–679, 696, 699, 707, 714–715, 737, 744–746, 783, 787, 789
- Humilité, 1, 274, 279, 350, 386, 476, 498, 532, 752, 756, 759, 763, 797

I

- Indication formelle, lxvi, lxxxi, 54, 207, 211, 217–269, 278, 282, 285, 328, 334, 397, 413, 447, 695, 706, 739
- Indifférence, 31–37, 52–53, 55, 60, 369, 672, 717, 731, 741, 743, 764
- Inquiétude, 52, 78, 191, 199, 205, 214, 473, 513–515, 546, 774
- Insécurité, 1, 6, 78, 151, 186, 501, 511, 670–671
- Instant, 134, 162, 172, 457, 464, 473–474, 484, 487–488, 497, 501, 508, 511, 514, 553–554, 557, 652, 658, 729, 745, 748, 758
- Intentionnalité, xx ; xxv, 32, 36, 40, 42–45, 55–56, 215, 234, 278, 514
- Ipséité, 15, 18, 42, 448, 690
- Irrationnel, 41, 83, 85, 107, 113–114, 171, 203, 222, 367–368, 400, 410–411, 761

J

- Joie, 240–242, 325, 452, 457–458, 467–470, 473, 499, 508–509, 512, 522, 527, 535, 543, 545, 556, 558–559, 608, 734, 739–740, 750
- Justification, 122, 288, 303, 312, 314, 326, 335, 337, 339, 347–348, 389, 395, 426, 557, 566, 656

K

- Kairos*, 140, 174, 348, 414, 554, 566, 658–659
- Kérygme, 123, 375, 386, 405, 455, 460–461, 465, 470, 521, 532, 605, 618, 624, 628, 672, 748, 763

L

- Logos*, lxxv, 11, 23, 159, 175, 258, 434, 534, 541, 589, 628, 809
- Loi, 287, 297–298, 301–303, 312–317, 323–327, 336–341, 343–349, 421, 532, 534, 539, 684–685, 781, 785, 791, 811

M

- Mathesis universalis*, 19, 238–244, 249, 251
- Messie, 307, 324–326, 352, 417, 426, 450, 482, 489–490, 518, 532–533, 571–573, 576, 622, 657–658, 685–686, 693, 695, 697, 699, 701, 706, 722
- Messianisme, lxxx, 297, 324–325, 343, 351, 482–483, 489, 495, 520, 559, 561–562, 571–573, 576, 619, 657–658, 696–699, 701, 704, 723, 741–743, 775
- Méthode historico-critique, 273–802
- Mobilité, 1, 47, 52, 60, 119, 200, 232, 274, 374, 392, 412, 427, 431, 449, 466, 512, 540–541, 544, 601, 608, 663, 684, 690, 707, 721, 723, 741, 766, 777, 788, 795, 797, 812
- Monde ambiant, 27–31, 33, 35, 37, 40–41, 58, 329, 360, 374, 380, 382, 397, 403, 413–414, 419, 443–445, 460, 471, 509, 529, 665, 687, 689, 697–698, 707–708, 715–717, 720–726, 739, 741–744, 747–748, 772, 786, 795
- Monde commun, 28–30, 35–36, 374, 443, 451, 509, 511–512, 516–520, 529–534, 540, 546, 578, 665, 687, 689, 708, 715–717, 731
- Monde propre, 28–30, 36–38, 41, 53, 55, 60, 136, 255–256, 329, 374–375, 397–398, 414, 419, 443, 460, 465, 466, 475, 485, 509, 511, 516–519, 529, 536, 553, 578, 667, 677, 687, 717, 721, 723–724, 726, 743, 764, 795
- Monde de la vie, xxxiii, 2, 13–14, 20, 28–37, 43–44, 108, 141, 194, 215, 254, 256, 329, 335, 364, 373–375, 397, 404, 451, 458, 460, 465–466, 475, 504, 509, 524, 535, 601, 666, 671, 707–708, 717, 722–725, 765, 786, 788, 814

- Mort, 175, 298, 302–303, 315, 325, 335–336, 345–350, 417–418, 481–483, 490–491, 508, 515, 530–531, 545–553, 559–562, 617, 633, 650, 652, 658, 660–661, 666–667, 676–678, 694–698, 700–701, 709–710, 712, 715, 725, 727–731, 736, 762, 781–785, 797
- Mystique, lxxvii, lxxx, 23, 42, 81, 102–103, 124, 131, 226, 235–238, 275, 286, 290, 305–306, 309, 315–317, 342, 348, 362, 456, 476, 485–487, 538, 540, 561, 610, 633, 635, 769, 772, 775–776, 788, 793, 795–797
- N**
- Néo-platonisme, 286, 289–290, 630, 770, 780, 784
- O**
- Objectivation, 22, 25–26, 38, 47, 138, 148, 237–238, 396, 625, 628, 636, 656, 658, 685
- Œuvre, 606, 683, 690, 725
- Ontologie, lxi, lxxix, 56, 104, 117, 234–235, 237, 239–240, 399, 402, 410, 457
- Ordre, 42, 58, 163, 208–210, 241–242, 262, 403, 410, 446–447, 679, 807
- P**
- Parénèse, 385, 493, 506, 567, 593, 595, 602, 673
- Parousie, 35, 185–186, 273–802
- Passion, 225, 291, 297–298, 307, 327, 350, 371, 392, 494, 503, 509, 539, 543, 589, 780, 785
- Péché, 121, 288, 314–315, 322, 340, 345, 347, 437, 469, 487, 500, 517, 628–629, 642, 652–653, 663–665, 668, 674–676, 683, 687–688, 728, 732, 752, 781–782, 785
- Piété, 94, 121, 123, 275, 290, 300, 318, 342, 450, 540, 598, 697, 756, 774, 783, 799
- Platonisme, 153–155, 158–159, 163, 174–175, 187, 193, 195–197, 203, 357, 456, 755, 767, 770
- Pneuma*, 306, 309, 325, 341–342, 345, 348, 401, 428, 435, 538, 552, 589, 605, 637, 690, 718–719, 726, 728–729, 738, 740, 742, 745, 756, 768–781, 784–794, 798
- Précompréhension, 6–7, 276–279, 409, 417, 541, 801, 814
- Préconcept, xxxiv, 6, 59, 206, 214, 249, 252, 260, 263, 276, 361, 364, 369, 382, 386–392, 403–404, 420, 423, 427, 431, 814
- Prise de connaissance, 27, 41–54, 56–57, 60–61, 369, 400–401, 406–407, 487, 503
- Proclamation, 273–802
- Proto-catholicisme, 307, 332, 334, 341, 477, 493, 596, 632, 791
- R**
- Réduction, 45, 55, 74, 151, 237, 246–247, 281, 399, 483, 516
- Révélation, xxii–xxiv, 68, 85, 88, 92–94, 101, 107, 128–129, 304–306, 311–312, 325, 383, 451, 459–461, 464, 470, 476, 490, 492, 494, 516, 518, 524, 548, 559, 571–572, 588, 608, 611, 651, 659, 661–662, 687, 713–714, 729, 733, 743, 758, 762, 786
- Résolution, 112, 430, 499, 589, 592, 594, 604, 609, 616, 674, 681, 727
- S**
- Sacré, xxvi, 67, 83–84, 271, 280, 368–369, 411, 803, 806
- Satan, xliii, 322, 464, 475, 478–481, 527–528, 530, 603, 613–619, 639, 648, 680, 685, 688, 725
- Savoir de la foi, 335, 498, 514–515, 586, 590, 649, 651, 666–667, 671, 687–688, 720, 753, 766–768, 781
- Scolastique, xxi, lxxix, 92, 104, 122, 124–126, 233, 431, 468, 754
- Sécularisation, xxvi, 20, 30, 213
- Sécurisation, 140, 142, 149, 161, 168, 180–208, 212, 261, 388, 391–392, 412–413, 422, 424, 470, 760
- Sens d'accomplissement, 15, 32, 220, 244, 254–255, 262–266, 297–298, 307, 376, 392, 413, 464, 547, 558, 604–605, 733, 742, 749, 755, 810
- Sens référentiel ou relationnel, 15, 31–33, 47, 54–55, 87–88, 190, 220, 243–245, 251–252, 254, 261–262, 297–298, 307, 376, 381, 496, 616, 672, 683, 712, 717, 748–749
- Sens de la teneur, 15, 57, 254, 297–298, 307, 376, 381, 486
- Servir, 262–264, 269, 350, 453, 462–468, 472, 526, 537, 637, 712, 715, 723, 731, 742, 745, 765, 767, 787

- Signifiante, 31–37, 41–43, 45, 47–58, 60, 68, 86, 216, 277, 304, 374, 376, 385, 388, 399, 401, 419, 433, 450, 501, 539, 554, 565, 655, 671, 678–679, 696, 708, 712, 715, 720–722, 726, 741, 753, 758–764, 777
- Situation, 46–49, 145, 220, 230, 255, 263, 296–298, 303, 330, 403, 410, 442–451, 502–505, 586–591, 757, 809
- Souciante, 52, 54–55, 60, 198, 205–211, 249, 412, 421–422, 434, 466, 473, 475, 478, 480, 496, 500, 506, 512–515, 522–524, 533–537, 541, 544, 558, 586, 588, 590, 592–595, 605–607, 613, 618, 646, 648, 654, 670–672, 676–677, 679, 717, 760
- Stimmung*, 364, 371, 414, 421, 425–428, 433, 495, 521, 533, 541, 546, 569, 570, 577, 590, 595, 634, 643, 649, 731, 780, 783
- Supporter, 109, 480, 485–486, 510, 545, 557–558, 617, 671, 689, 726, 809
- T**
- Téléologie, 12–13, 22–23, 96, 99, 103, 110, 118–119, 175, 188, 345, 354, 414
- Temporalité, lxi, 134, 146–147, 212–213, 264–267, 298, 303, 311–312, 325–326, 344, 348, 354, 357, 373, 388, 393, 406, 414, 434, 448, 454, 467, 470, 473, 485–489, 491–493, 497, 500, 553–554, 567, 570, 573, 585, 609–610, 624, 649, 652, 654, 656, 658–659, 667, 676–677, 681, 687, 698–701, 708, 712–714, 726–733, 739, 741, 743, 745
- Théologie dialectique, 69, 382, 384–385, 429–430
- Trace, 271, 322, 373–378, 754, 806
- Tribulation, 323, 349, 422, 457–458, 466–467, 472–486, 496–497, 521, 535–536, 544, 557, 560, 587–588, 607, 610–611, 658, 730
- V**
- Valeur, 54–61, 67, 75–76, 81, 93–94, 112, 126, 128, 147, 154, 165, 174–175, 185, 190, 196–197, 204, 207, 238, 253, 351, 619, 731, 739, 795
- Validité, 23, 46, 51, 53, 56, 80–81, 84–86, 89, 95–96, 103, 105, 114–116, 134–135, 146, 156, 162, 187, 190, 203, 209, 256, 356, 360, 362, 372, 384, 412, 415, 424, 430, 444, 492, 634, 798
- Vision du monde, lxxxi, 5–6, 18–24, 31, 35, 38–39, 70, 84, 90, 108, 128, 152, 274, 682, 761–763
- Vocation, xxvi, lxxvi, 32, 298, 301–302, 308–309, 341–344, 369, 372, 406, 485, 503, 508, 513, 516, 519, 555, 591, 595, 606, 638, 719–720, 723, 811