

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

SYLVAIN CAMILLERI

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

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

Comité exécutif :

Directeur: U. Melle (Husserl-Archief, Leuven) Secrétaire J. Taminioux (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve) Membres: R. Bernet (Husserl-Archief, Leuven), R. Breur (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. Taminioux (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), R. Visker (Catholic University Leuven, Leuven)

Conseil scientifique :

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

SYLVAIN CAMILLERI

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

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

 Springer

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

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

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

www.springer.com

Printed on acid-free paper

All Rights Reserved

© 2008 Springer Science + Business Media B.V.

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

بسم الله الرحمن الرحيم

*À la mémoire de mon père,
Bernard Camilleri*

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

REMERCIEMENTS

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

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

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

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

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. UNE SIMPLE CARTOGRAPHIE DOUBLÉE D'UN ESSAI DE DÉCRYPTAGE

Cette étude se veut une tentative, prudente et modeste, visant à saisir la spécificité du rapport du jeune Heidegger aux « vécus religieux » en général, et plus largement à la théologie. Nous sommes conscient qu'il existe déjà un océan de contributions, plus érudites les unes que les autres, qui ont cherché à dresser le portrait de ce « jeune Heidegger » qui, avec raison, fait aujourd'hui figure de philosophe autonome¹. Nous souhaitons donc insister dans ce paragraphe liminaire sur la circonspection avec laquelle nous espérons être lu. Nous ne prétendons pas parvenir à des thèses nouvelles, ni exposer une lecture inédite. Bien au contraire, nous sommes largement dépendant des études traditionnelles, relativement récentes, effectuées par les meilleurs spécialistes en la matière. D'une façon générale, nous avons simplement tenté de lire les écrits du jeune Heidegger selon la triade « significative » dégagée par le théologien Gerhard Ebeling dans son vieil article « Hermeneutik »². Si elle est l'œuvre d'un théologien (qui a par ailleurs beaucoup fait pour la théorie herméneutique générale), cette triple définition demeure sans aucun doute (encore) valable pour la philosophie, et (toujours) recommandable pour la lecture du jeune Heidegger. Énoncer, interpréter et traduire sont les trois sens fondamentaux du comprendre auxquels nous avons essayé de nous astreindre. Nous ne pouvons raisonnablement garantir que nous y sommes arrivé partout et tout le temps, mais cette herméneutique fut une ligne à laquelle nous nous sommes constamment raccroché.

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

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

1. Énoncer, c'est dire ce que le jeune Heidegger a pensé et écrit ; dans un premier temps, jamais contre lui. Il n'y a pas de lecture innocente. Mais il existe assurément une première lecture passive qui se charge d'écouter ce que le texte a à dire³. Notre commentaire ne peut ni ne veut prétendre à l'exhaustivité. Il essaye simplement de retenir et d'exposer les étapes formatrices et les éléments révélateurs que nous avons rencontrés au cours de notre lecture de la *Phénoménologie de la vie religieuse* et de quelques autres écrits.

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

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

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

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

la *Phénoménologie de la vie religieuse*⁵. Nous essayons de la mettre au jour et de la problématiser, et par là de montrer que chez le jeune Heidegger commentateur de sources religieuses, qu'elles soient primitives (au premier rang, voire au seul, le Nouveau Testament) ou fidèlement dérivées (Augustin, la mystique médiévale, le *Doctor Subtilis* entre autres), les paradigmes phénoménologiques et théologiques ne sont jamais à séparer totalement. Phénoménologie et théologie se sont en quelque sorte fécondées dans la pensée du jeune philosophe⁶. Le résultat n'est autre qu'un curieux entrelacs entre les deux disciplines, une imbrication qui produit une phénoménologie de la religion conservant son caractère éminemment scientifique en même temps qu'elle arrive à cerner le religieux au plus près, d'une manière qui rappelle les meilleurs théologies que, selon Heidegger lui-même, l'histoire a été capable de donner, comme celles de Paul, Augustin, Luther, Schleiermacher ou encore Kierkegaard⁷. Pour cette raison, il semble possible de dire que l'œuvre du jeune Heidegger, par certains aspects sur lesquels nous nous arrêterons (passion, authenticité, radicalité), ressemble fort à celles qu'il lit et étudie à cette époque⁸.

Le second moment du processus central de l'interprétation est constitué par l'analyse historique-systématique⁹ des sources contemporaines de

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

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

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

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

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

la rédaction des écrits heideggeriens en question. Nous avons tenté de dégager les structures formelles de cette pensée encore en formation et en affirmation, en essayant de mettre en évidence l'impact « systématique » (ou structurel) que la théologie d'alors a pu avoir sur sa phénoménologie de la religion et, dans un cadre chronologique et textuel restreint, le retour dialectique que celle-ci a pu exercer sur certains théologiens¹⁰. Cette tâche de rapprochement nous a inévitablement mené à prendre des risques, lesquels n'ont pas toujours été récompensés. C'est donc à nos risques et périls que nous avons tenté d'interpréter l'influence de certains théologiens protestants sur la première phénoménologie de la religion heideggerienne. Nous avons cependant découvert quelques éléments de comparaison intéressants que nous espérons développer plus à fond dans un travail ultérieur.

3. Enfin, traduire. Il s'agit là principalement du travail d'interprétation et d'explication que nous avons mené avec nous-mêmes, et pour le lecteur. Nous avons essayé de problématiser philosophiquement la reprise heideggerienne des sources religieuses et donc d'envisager les répercussions de ces écrits non seulement sur la phénoménologie de la religion (comme discipline autonome)¹¹, mais aussi sur la théologie (ou sur une certaine « phénoménologie théologique »). Cette tâche de « traduction » fait donc état du travail de compréhension qui a accompagné notre recherche quotidienne et que nous avons essayé de retranscrire au mieux dans le présent travail. Bien sûr, il ne dispense pas de la lecture et les chercheurs exigeants ne pourront jamais faire l'économie d'un retour au texte. Fidèle en cela à Luther et à Schleiermacher, notre « traduction » conserve la marque d'étrangeté propre à toute lecture et toute tentative de retranscription et d'explicitation¹².

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

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

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

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

Cartographier les problèmes rencontrés dans et posés par la phénoménologie de la religion heideggerienne; décrypter ce que le philosophe a voulu transmettre, mais aussi ce qu'il a peut-être secrètement gardé : c'est tout ce à quoi nous nous sommes risqué dans ce travail, avec l'espoir ferme de dissuader le lecteur d'abandonner le jeune Heidegger. Parce qu'en fin de compte, le mot de Karl Lehmann a toujours lieu d'être : la pensée de Heidegger est bien encore en attente de ses origines, et la phénoménologie de la conscience religieuse¹⁴ élaborée par le jeune Heidegger, repassée au tamis de l'herméneutique théologique, en dit précisément long sur celles-ci.

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

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

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

2. « LE JEUNE HEIDEGGER ET LA THÉOLOGIE ». TEXTES ET BREF ÉTAT DE LA RECHERCHE

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

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

Les écrits concernés – de 1915 à 1924

Le premier écrit important, que nous avons choisi de ne pas étudier directement mais qui revient souvent dans notre étude, est la thèse d'habilitation réalisée par le jeune Heidegger sous la direction d'un *Doktorvater* alors très respecté : Heinrich Rickert, l'un des plus importants néokantiens de Heidelberg (avec Wilhelm Windelband). Celle-ci porte sur un traité médiéval, *La doctrine des catégories et de la signification*, faussement attribué à Duns Scot¹⁵. En partie objet de controverses aussi peu reluisantes que constructives, ce texte fut relativement oublié. Les données historiques et historiographiques concernant notamment la découverte de l'historien de la philosophie médiévale, Martin Grabmann¹⁶, et l'« accusation » d'opportunisme portée par l'un des

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

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

plus importants biographes de Heidegger, Hugo Ott¹⁷, l'ont souvent fait sortir de l'intérêt des commentateurs. Cependant, cela n'empêche pas de noter la facture universitaire-doctorale de ce travail qui constitue, après la thèse sur le jugement¹⁸, le second écrit conséquent du jeune philosophe, appuyé par Husserl lui-même qui aida à sa publication.

Les écrits suivants, qui nous occupent directement cette fois, changent de registre. Il ne s'agit plus de travaux directement consacrés à la publication, mais de cours destinés à être prononcés dans le cadre de l'enseignement du jeune *Privatdozent* à l'université de Freiburg. Cette dimension ne devra pas être négligée. En effet, en ce qui concerne le premier d'entre eux dans l'ordre chronologique, *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale*¹⁹, les lecteurs ont bien failli ne jamais en prendre connaissance²⁰. Ce cours non tenu du semestre d'hiver 1918–1919 (qui

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

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

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

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

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

sera remplacé par les *Grundprobleme der Phänomenologie*²¹) est d'autant plus difficile à décrypter qu'il rassemble plusieurs notes éparées, écrites sur presque trois années, et se contente souvent de poser des idées sans les développer. On se retrouve parfois face à des phrases ou des mots seuls, des indications bibliographiques sans explications ultérieures, ce qui est parfois déconcertant et frustrant, mais, comme nous le verrons, jamais décevant. On a longtemps pensé que la forme abrégée et saccadée de ces textes s'expliquait par le fait que ce cours n'avait jamais été tenu. Grâce aux travaux généalogiques de T. Kisiel, on sait maintenant que les notes éparées qui composent cet écrit étaient en réalité destinées à former un ouvrage conséquent, qui ne verra pourtant jamais le jour²².

Les deux écrits suivants, *Introduction à la phénoménologie de la religion et Augustin et le Néoplatonisme*, deux cours des années 1920–1921, suivent le déroulement des semestres universitaires²³. La proximité de ces deux cours dans le temps, dans leurs sujets, dans leurs méthodes, ainsi que leur publication commune dans le tome 60 des Œuvres Complètes explique que nous les ayons regroupés²⁴. Ces cours sont construits sur un modèle similaire : ils contiennent tous deux un enseignement central ainsi qu'un appendice revenant sur les différents paragraphes développés dans le corps du cours.

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

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

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

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

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

Ils bénéficient tous deux d'une forme écrite « normale » et de compléments précieux grâce aux notes de Heidegger lui-même, ainsi qu'à la transcription des notes sténographiques de certains de ses anciens élèves, notamment Oskar Becker²⁵, qui ont permis de sauver de l'oubli plusieurs pièces capitales. Ils sont donc bien plus longs, complets et accessibles que le cours non tenu sur la mystique médiévale. Ainsi le lecteur peut se réjouir de pouvoir exploiter des textes qui forment un véritable tout et qui poussent leurs analyses souvent jusqu'à leurs conclusions.

Le dernier texte, enfin, présente une forme encore différente. Il est la retranscription, estimée fidèle, d'un exposé tenu par Heidegger dans un séminaire sur *Die Ethik des Paulus* conduit en 1924 par l'ami et le collègue de Heidegger à Marburg, le théologien dialectique Rudolf Bultmann. Il nous est aujourd'hui accessible grâce aux notes d'un participant, Heinrich Schlier, auteur de l'un de ces résumés très fréquents à l'occasion des séminaires dans les universités allemandes et couramment appelé *Protokoll*. Ces notes sont relativement homogènes et permettent une lecture suivie et cohérente d'une intervention néanmoins assez courte. *Das Problem der Sünde bei Luther*²⁶ est donc un texte de quatre pages, très dense, analysant les positions de Luther relatives au péché. Il n'est pas inutile de noter que ce texte est publié dans un recueil de protocoles reprenant le contenu de plusieurs séminaires sur le Nouveau Testament dirigés par Bultmann au cours des années 1920, et que celui-ci n'est disponible qu'au rayon « théologie » des bibliothèques. Il n'a pas encore été repris dans la monumentale édition des Œuvres Complètes de Heidegger et, à ce jour, on ignore encore s'il le sera²⁷.

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

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

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

Tableau synoptique

Ces remarques préalables quant à la forme étaient nécessaires, afin de démontrer que ces textes participent d'un travail philosophique intense et relativement unifié. La pensée du jeune Heidegger est en pleine gestation, et la sphère théologico-religieuse s'impose à elle comme un socle majeur. Le sol religieux est extrêmement riche et profond, et l'intérêt persistant que lui porte le jeune Heidegger, à travers des sources aussi éclectiques que les rédacteurs néo-testamentaires, les grands mystiques médiévaux et les grandes figures du protestantisme, montre que la tradition chrétienne, dans ses expressions les plus originaires, est susceptible de répondre adéquatement à la haute idée que le jeune Heidegger se fait alors de la philosophie²⁸. Passons maintenant au problème de la teneur. L'intérêt que nous avons porté au jeune Heidegger dans son ensemble, et particulièrement aux années 1916–1924, nous a permis de mettre au jour une certaine dichotomie sur laquelle nous nous appuyons, en même temps qu'elle met la validité de notre découpage chronologique-textuel à l'épreuve. Comme nous l'avons esquissé dans le premier paragraphe, nous avons souhaité porter une attention toute particulière aux textes qui s'occupent de la problématique théologique et religieuse. Que ce soit avec Duns Scot, la mystique médiévale, Saint Paul, Saint Augustin ou Luther, il ne fait aucun doute que Heidegger a effectivement et efficacement analysé des auteurs dont les écrits portent indéniablement la trace de la théologie et de la religion. Cependant, à y regarder de plus près, il est impossible de nier que Heidegger cherche parallèlement à développer une phénoménologie susceptible de ne pas dépendre (au moins en surface) de la sphère théologico-religieuse. Un simple survol de la bibliographie heideggerienne pendant ces années-là permet de confirmer cette dichotomie. Nous proposons de la montrer à l'aide d'un schéma, qui permet de confirmer notre propos en même temps qu'il nous rend plus conscients des possibilités et des problèmes que pose ce double intérêt de la part de Heidegger. (Cf. schéma page suivante).

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

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

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

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

(Continued)

	1922	● Aristote – GA 62 / Husserl
● Ontologie. Herméneutique de la facticité – GA 63	1923	● Aristote / Ontologie. Herméneutique de la facticité
● Protocole sur Luther et le problème du péché – in Bultmann	1924	● Aristote – GA 18 / Introduction à la recherche phénoménologique – GA 17

Dans celle-ci on voit clairement l'émergence progressive d'une phénoménologie de la religion. Les multiples écrits qui la composent lui confèrent autonomie et indépendance.

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

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

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

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

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

Duns Scot rajoutée à la version originale en 1916³¹. Par suite, les années 1917–1924 représentent une seconde période au cours de laquelle la sphère théologico-religieuse n'est plus qu'ontique et ne sert plus qu'à dégager de véritables schèmes ontologiques qui, eux, ne doivent plus rien aux schèmes chrétiens autrefois privilégiés par Heidegger. Cela signifie que lorsque Van Buren, concernant la période 1919–1921, développe la thèse d'un luthéranisme mystique et/ou d'une mystique luthérienne chez le Heidegger d'alors, il ne reconnaît aucune valeur intrinsèque à ce luthéranisme, qui reste un modèle ontique, un simple moyen d'accéder à l'ontologique, athée (?)³². Cette lecture nous a quelque peu perturbé et nous avons voulu nous assurer de notre bonne compréhension. Nous avons donc posé la question au spécialiste. Van Buren a bien voulu répondre à nos interrogations et a maintenu que, à partir de 1918–1919, les schèmes chrétiens ne sont plus que des cadres vides, qui servent néanmoins de « catapultes » herméneutiques-historiques vers l'ontologique. « On doit se contenter des modèles herméneutiques à disposition [...] et le schème ontique chrétien est pour le jeune Heidegger le meilleur d'entre eux » ou encore, « il n'existe pas de modèle herméneutique anhistorique » nous a-t-il écrit. Sur ce dernier point, nous sommes parfaitement d'accord. Mais que faut-il comprendre ? Que par opposition, l'ontologique, lui, est anhistorique ? Malheureusement, ces réponses ne sont pas totalement satisfaisantes. Nous ne sommes pas convaincu que la distinction ontique/ontologique, qui vient à peine d'être découverte (et encore) par le jeune Heidegger, et qui est encore en attente d'être thématifiée, représente la meilleure façon d'appréhender le versant phénoménologique-théologique que nous avons voulu dégager³³.

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

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

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

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

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

³⁴ Nous empruntons ces expressions à P. Capelle. Cf. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 1998, p. 162.

³⁵ T. Kisiel, *op. cit.*

³⁶ *Ibid.*, cf. la partie conclusive aux commentaires de l'esquisse sur la mystique médiévale, « Theological Beginnings », pp. 112–115.

jeune Heidegger. Cela, Van Buren le fait aussi. Mais à trop scinder la vie et l'œuvre, la cohérence du relief des écrits qui nous occupent disparaît inévitablement dans l'interprétation de l'ensemble. Kisiel arrive précisément à éviter cet écueil en maintenant une distance raisonnable entre la vie et l'œuvre, et en cherchant dans le tissage de celle-ci avec celle-là les raisons des mini-tournants qui agrémentent cette période. En somme, Kisiel accroît l'interdépendance latente entre les deux versants dégagés dans notre tableau. Le « phénoménologique-théologique », par l'étendue des productions et la profondeur des analyses qu'il concerne, ne peut pas être qu'une passerelle vers l'authenticité ontologique, sans contenir en lui-même une part de cette authenticité et de ce caractère ontologique³⁷. La *genèse* à laquelle se livre Kisiel, si elle continue à privilégier, dans une perspective généalogique orientée, les développements ultérieurs de l'herméneutique de la facticité, n'oublie pas pour autant la paradigmaticité du versant phénoménologique-théologique dans l'élaboration de la phénoménologie du jeune Heidegger. Reconnaisant par là non seulement son importance, mais aussi sa primeur³⁸.

Il y a enfin la position équilibrée et toute en finesse de Jean Greisch qui, dans *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*³⁹, n'hésite pas à affirmer l'interdépendance totale et réciproque de la phénoménologie de la religion et de l'herméneutique de la facticité⁴⁰. Avec Greisch, nous possédons désormais une thèse méthodologique hautement plausible qui ouvre grand les portes de l'interprétation. En effet, reconnaître cette réciprocity entraîne automatiquement un décuplement des possibilités herméneutiques. Grâce à un effet dialectique, il est désormais possible, et même souhaitable, d'effectuer des allers-retours entre les deux versants, de confronter les influences, d'entrechoquer les écrits, afin de montrer que le versant phénoménologique-théologique peut fonctionner de

³⁷ Cf. GA 60, p. 309.

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

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

⁴⁰ *Ibid.*, p. 190 et p. 196.

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

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

1. Choisir un découpage original (1916–1924) pour tenter une interprétation non pas discordante mais *autre*. En se positionnant tout d'abord en deçà du *tournant* ; en reconfigurant ensuite les découpages traditionnels⁴² ; en isolant enfin dans le corpus de jeunesse une série de textes distincts, mais qui concentrent tous un même intérêt théologico-religieux manifeste.
2. Allier deux méthodes presque inséparables, ne serait-ce que pour l'étude du jeune Heidegger. D'une part la méthode généalogique-génétique, afin de dégager des remarques synchroniques pertinentes dans le cadre de la période 1916–1924. Sur ce point, il nous semble crucial de préciser que la partie généalogique de notre analyse, à l'inverse de beaucoup d'autres (généalogiques elles aussi), tâchera précisément de ne pas partir de *Sein und Zeit* pour analyser les textes choisis. En effet, notre commentaire est limité dans le temps. 1924, c'est exactement le moment que Heidegger choisit pour commencer à rédiger son maître ouvrage. Nous n'aurons donc pas à nous demander, comme c'est trop souvent le cas, quels éléments de *Sein und Zeit* sont préfigurés dans les cours de jeunesse, cela conduisant généralement à vouloir re-trouver à tout prix des schèmes ultérieurs dont on fait dépendre les réflexions de jeunesse⁴³.

⁴¹ GA 60, p. 309.

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

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

En proposant une présentation analytique des textes choisis, on s'appliquera plutôt à tenter une généalogie « ascendante », qui essaie de refaire, pas à pas lorsque nécessaire, le parcours de Heidegger en compagnie de ses sources théologiques et religieuses, plutôt que de reproduire une généalogie « descendante » qui tient absolument à montrer, rétrospectivement, que tous les chemins mènent à l'*opus magnum* de 1927⁴⁴. D'autre part, nous essaierons, tant bien que mal, de convoquer la méthode exégétique horizontale, celle qui s'attarde sur la « diachronie interne des textes »⁴⁵, afin de montrer comment, dans chaque écrit, Heidegger s'attache aux mouvements des pensées théologico-religieuses qu'il étudie, et isole des éléments spécifiques qui lui permettent de construire sa propre herméneutique des vécus religieux, laquelle s'impose finalement comme une interprétation à la fois hautement scientifique (au sens phénoménologique) et profondément respectueuse des articles de foi du christianisme primitif. En bref, notre approche espère montrer la compatibilité des paradigmes phénoménologiques et théologiques/religieux dans la pensée du jeune Heidegger, ainsi que l'intérêt de cette association, non seulement pour l'étude du jeune philosophe allemand, mais aussi et plus largement, pour l'élaboration à nouveau frais d'une phénoménologie de la religion. Ce qui revient donc à montrer que, nonobstant l'abandon progressif de ces analyses par Heidegger lui-même dans les prolongements de sa pensée, les thèses

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

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

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

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

3. « PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RELIGION ET HERMÉNEUTIQUE THÉOLOGIQUE »

Avec ce titre, nous avons tout d'abord souhaité inscrire l'étude dans ce que Jean Greisch appelle une « conversation triangulaire », entre philosophie de la religion – ici la phénoménologie –, théologie et sciences religieuses⁴⁶. Ainsi, le lecteur trouvera ces trois disciplines constamment entrelacées. Ce ne fut pas chose aisée d'entrer dans chacune d'elles et d'exploiter les recherches de leurs meilleurs représentants. Heureusement, nous avons été aidé dans cette tâche par une pléthore de travaux donnant le meilleur des trois partis. La part importante faite aux commentaires et aux études micro-philosophiques et théologiques s'imposait, en ce que Heidegger fait souvent appel à des points de détails qui nécessitent obligatoirement un coup de sonde relativement profond dans l'une ou l'autre des pensées et des problèmes engagés. Pour ce qui est de la question de la légitimité, la conversation triangulaire convoquée pourrait presque se passer de justification. En effet, Heidegger n'hésite pas à employer lui-même le qualificatif de « phénoménologie de la religion », tout comme il est évident qu'il discute et emprunte parfois certaines analyses à la théologie et aux sciences religieuses. Seulement, on est forcé de reconnaître que le dialogue à trois – implicite – instauré par Heidegger est plutôt « destructif » que « constructif ». Le jeune phénoménologue de la religion a ses raisons que le plaidoyer de Jean Greisch ne connaît pas, nous le découvrirons bien assez tôt. Ce qu'il faut retenir pour l'instant, c'est que la tâche exégétique à laquelle nous aspirons implique non pas de se transposer dans les années vingt et d'essayer de penser comme le faisait le jeune Heidegger, mais au contraire

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

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

4. PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RELIGION

La double paradigmaticité de la phénoménologie de la religion

D'un point de vue général, le jeune Heidegger se pose en digne héritier du double « paradigme phénoménologique de la raison »⁴⁸. Qu'est-ce à dire ? D'une part et principalement, que ses écrits s'inscrivent dans le sillage de la phénoménologie husserlienne. Ce trait se vérifiera à de nombreuses reprises, tant dans l'esquisse sur *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale* que dans *l'Introduction à la phénoménologie de la religion*. De nombreuses références, implicites et explicites, aux *Recherches logiques* ainsi qu'aux *Ideen* le confirment : le jeune Heidegger est en quête d'une philosophie dotée d'une certaine scientificité. Quand bien même il s'agit d'étudier des phénomènes religieux, la méthodologie de la discipline employée ne pourra pas revenir en deçà de la phénoménologie et de ses principales découvertes. Aux yeux de Heidegger, elles sont au nombre de trois : l'intentionnalité, l'intuition catégoriale et l'a priori⁴⁹. Ces trois notions sont

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

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

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

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

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

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

Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye

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

Lorsque l'auteur s'interroge sur la manière de classer les phénomènes religieux et s'accorde à reconnaître que le moyen le plus adéquat est de les considérer en fonction de leur essentialité, il fait preuve d'un vrai sens philosophique, qui emprunte d'ailleurs beaucoup à Hegel et à Schleiermacher, tous les deux présents chez le jeune Heidegger⁵². Outre les aspects hautement philosophiques de la teneur, il faut bien

⁵⁰ J. Greisch, *BA* III, p. 256.

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

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

reconnaître que Chantepie considère la méthode avec autant de probité. C'est la raison pour laquelle il refuse une typologie aveugle au profit d'une « classification méthodique » qui allie subtilement le « sens subjectif », c'est-à-dire déjà un certain jugement herméneutique – que l'on peut imaginer provenir de Schleiermacher – et le « sens objectif », c'est-à-dire « l'analyse nécessaire de la nature de l'esprit » – qui provient, lui, sans ambages de Hegel⁵³. Plus profondément, Chantepie use déjà d'un certain type de « réduction »⁵⁴ qui, même si elle est sans réelle commune mesure avec la réduction husserlienne, se veut également eidétique, dans un sens manifestement plus spéculatif : « En tant que la classification donne le démembrement de l'idée, elle expose l'essence de la religion dans son unité et sa multiplicité. Mais d'autre part, les sections de la classification sont des degrés de l'évolution historique »⁵⁵.

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

Rudolf Otto

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

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ H. Hubert, Introduction à la traduction française du *Manuel*, p. XXIII.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. XXIII.

systématique, *religionsgeschichtliche Schüler* et philosophe phénoménologue. Ce statut pluriel lui confère une place particulière dans le tableau intellectuel des débuts du xx^e siècle. Bien sûr, il faudrait marquer les nuances suivantes : théologien de formation, rentré ensuite dans le cercle des historiens de la religion, aux côtés de E. Troeltsch, W. Heitmüller et W. Bousset, pour n'en citer que quelques-uns. En ce qui concerne son statut de philosophe phénoménologue, c'est un titre qu'il n'a jamais réellement revendiqué⁵⁷. Pourtant, il était un fin connaisseur de la philosophie antique comme de Kant d'une part, et Husserl assure que *Das Heilige*, livre fondateur, conservera une « place durable » dans l'histoire de la phénoménologie de la religion d'autre part⁵⁸. Cela nous autorise à reconnaître avec Jean Greisch qu'Otto est bien un « précurseur de la phénoménologie de la religion »⁵⁹. D'ailleurs, nul doute que sa profondeur philosophique le distingue nettement de Chantepie de la Saussaye et confère à sa phénoménologie de la religion les linéaments d'un aspect explicatif que celle son prédécesseur, à l'évidence, ne possédait que d'une manière très limitée. Mais si Otto a sa place dans notre introduction à la phénoménologie de la religion de Heidegger, c'est surtout parce que ce dernier, à l'instar de Husserl, accorde à son livre sur *Le Sacré* une importance certaine dans les recherches phénoménologiques naissantes d'alors. Cette influence se traduit chez Heidegger par la rédaction d'une note critique sur l'ouvrage en question, qui ne dépassera toutefois pas le feuillet⁶⁰. La présence d'Otto dans la pensée de Heidegger est à l'image de ce qu'il a représenté pour la plupart des jeunes philosophes et théologiens qui auront rencontré ses travaux : une figure germinale incontournable, dont la fonction fut principalement de *propulser* la phénoménologie de la religion vers des horizons plus lointains et des paradigmes toujours renouvelés.

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

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

⁵⁹ J. Greisch, *BA II*, p. 104.

⁶⁰ GA 60, pp. 332–334.

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

Max Scheler et Adolf Reinach

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

⁶¹ *Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther*, publié en 1889 à Göttingen.

⁶² J. Greisch, *BA II*, p. 79.

la religion, devait obligatoirement passer par une discussion critique, destructive, avec la pensée de ces deux auteurs. Un autre point commun entre Scheler, Reinach et Heidegger est que leur intérêt pour une phénoménologie de la religion demeurera partiel et limité dans le temps. Leurs productions se limitent à des fragments, voire à une ou deux œuvres, qui sont loin de représenter un ensemble homogène. Une part de notre travail va consister à considérer le « triangle phénoménologico-religieux » Scheler-Reinach-Heidegger comme une structure à part, dont l'intérêt réside principalement dans l'égalité acuité avec laquelle les trois philosophes comprennent ensemble phénoménologie et religion. Sur un plan purement formel, Heidegger dialogue de manière assez soutenue avec Reinach dans *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale* ; tandis que la présence de Scheler, encore extrêmement discrète dans l'esquisse sur la mystique médiévale, se fait davantage évidente dans *l'Introduction à la phénoménologie de la religion* et éclate véritablement dans le cours du semestre suivant sur *Augustin et le Néoplatonisme*. C'est dans cet ordre que leurs rapports au jeune Heidegger seront étudiés dans notre commentaire⁶³. Toutefois, dans le cadre de notre petite introduction systématique à la phénoménologie de la religion, nous donnons quelques premiers éléments de réflexions, afin de parfaire le tableau généalogique.

À l'instar de Heidegger, le rapport de Scheler à la religion est susceptible d'être divisé en plusieurs périodes⁶⁴. Le premier geste de Scheler, qui tend à le lancer sur la voie d'une phénoménologie de la religion, est de rompre pareillement avec le transcendantalisme et le psychologisme dans sa thèse d'habilitation *Die transzendente und die psychologische Methode* publiée à Leipzig en 1900⁶⁵. Un geste qui sera reproduit quasiment à l'identique par le très jeune Heidegger dans sa thèse de doctorat (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*) ainsi que dans sa thèse d'habilitation (*Die*

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

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

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

Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus), respectivement publiées en 1913 et en 1916⁶⁶. Cependant, aucune trace de Scheler dans ces deux écrits. Avec cette thèse, semble-t-il encore relativement vierge de l'influence de Husserl⁶⁷, Scheler pose les jalons d'une phénoménologie « réaliste »⁶⁸, qui va représenter un terreau particulièrement fertile pour sa phénoménologie de la religion. L'idée que Scheler se fait alors de la discipline est certainement proche de celle que va adopter le jeune Heidegger dans ses premiers essais. En effet, Scheler préfère voir dans la phénoménologie une « attitude » [*Einstellung*] plutôt qu'une « science » [*Wissenschaft*]⁶⁹. Ce terme d'attitude va constituer l'un des quelques sésames de la phénoménologie de la religion du jeune Heidegger. Par ailleurs, la conception heideggerienne de la *vie* religieuse trahit l'influence de Scheler, qui est l'un des premiers à orienter sa phénoménologie vers les philosophies de la vie, par le truchement de Bergson et de Dilthey notamment. Or, lorsque l'on sait que ces deux auteurs ont beaucoup compté dans les premiers travaux du jeune Heidegger (autant dans ses analyses phénoménologiques de la vie religieuse que dans celles de la vie séculaire), on est en droit de se demander si ce n'est pas précisément Scheler qu'il court-circuite. La seconde avancée, plus franche et plus directe, de Scheler dans la phénoménologie de la religion est marquée par la double publication de *Der Formalismus in der Ethik und der materiale Wertethik* en 1912 et 1916⁷⁰. Il y a peu de raisons de douter que Heidegger a lu cet ouvrage, bien qu'il demeure difficile de savoir à quel point il a pu être influencé. On peut dire sans trop se tromper qu'il y puise un vocabulaire phénoménologique qui, bien qu'il dérive tout droit de Husserl, ajoute en profondeur et en diversité ; un vocabulaire dont nombre de termes et concepts vont se retrouver, être approuvés (implicitement) et critiqués (explicitement) autant dans l'esquisse sur la mystique médiévale que dans les cours sur Paul et Augustin.

⁶⁶ Reprises dans le premier tome de la *Gesamtausgabe*. Ce sont à peu près les années de publication des deux volumes de l'ouvrage de Scheler sur *Le formalisme dans l'éthique et l'éthique matérielle des valeurs*.

⁶⁷ C'est l'année où Husserl publie ses *Recherches Logiques*.

⁶⁸ Cf. J. Greisch, *BA* II, p. 119.

⁶⁹ M. Scheler, *GW* VII, p. 199 ; cité par J. Greisch, *BA* II, p. 120.

⁷⁰ Le premier volume est publié comme tel en 1912 et le second dans le *Jahrbuch* de Husserl en 1916.

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

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

⁷² J. Greisch, *BA* II, p. 121.

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

Dans cette proposition se trouve condensée une idée force de la phénoménologie de la religion du jeune Heidegger. Scheler est l'un des premiers phénoménologues à souligner l'importance de l'historique, bien que c'est indéniablement à Heidegger que revient le mérite d'en avoir développé toutes les implications dans le cadre de l'étude du religieux ; et il emploie également la notion de *kairos*, qui se rapproche ici davantage de l'heure paulinienne que du moment opportun des stoïciens. Là encore, Scheler ouvre la voie à Heidegger et à son commentaire phénoménologique des Épîtres pauliniennes, dont le tour de force majeur sera de révéler la nature et les enjeux de la corrélation entre la situation historique et l'instant⁷⁴. Si, techniquement, ce développement est surtout rendu possible par le terrain protestant, riche et divers, sur lequel évolue Heidegger à cette période, on peut quand même postuler que Scheler a, sinon procuré, du moins confirmé certaines intuitions fondamentales dans ce domaine. Enfin, on se contente pour l'instant de noter que Scheler est omniprésent dans les écrits heideggeriens, surtout dans le cours sur *Augustin et le Néoplatonisme*, sous la forme de ce que Heidegger appelle l'axiologie, à la fois discipline et doctrine des valeurs. Assez critiquée, Heidegger considère l'axiologie à l'instar de la notion d'acte, comme une étape vers une conception davantage authentique de l'existence chrétienne, telle que la décrit notamment Augustin.

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

⁷³ M. Scheler, *GW* II, trad. fr., p. 513.

⁷⁴ Sur la notion de *kairos* chez le jeune Heidegger, cf. K. v. Falkenhayn, *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003.

⁷⁵ Repris dans *GW* V.

a en quelque sorte rempli le programme phénoménologique que se fixe Scheler dans *Vom Ewigen*. En effet, Heidegger s'est d'ores et déjà livré à une exploration des modalités d'actes dans lesquelles l'essentialité de Dieu accède à l'être-donné, à sa manière bien sûr. Il a étudié de près les modes de donation originaire des intuitions religieuses, il s'est penché sérieusement sur la mystique, Schleiermacher et quelques autres. Scheler pris de court, dépassé par Heidegger, ceci est plus un jugement de fait qu'un jugement de valeur ; et il s'impose à quiconque observe l'évolution des deux penseurs dans le domaine de la phénoménologie de la religion. Il ne s'agit certainement pas de conclure finalement à l'influence de Heidegger sur Scheler (d'autant plus qu'il est fort probable que ce dernier n'ait eu aucune connaissance précise des travaux heideggeriens, alors sous forme de cours seulement), mais plutôt de marquer une certaine « sympathie » conceptuelle entre les deux penseurs. Naturellement, à toutes ces questions, Heidegger et Scheler apportent des réponses bien différentes (par exemples sur la question de la valeur à accorder aux fondateurs des religions ainsi qu'aux grandes figures religieuses), bien qu'ils se rejoignent sur de nombreux points. Outre les parallèles déjà évoqués, le jeune Heidegger et Scheler s'entendent sur la nécessité d'un « système de conformité »⁷⁶ qui permette de ramener l'expérience vécue religieuse à son intuition, sa matrice originaire. En même temps, il devient possible de juger de son authenticité et, *last but not least*, de la créditer d'une « rationalité intuitive immédiate », quand bien même il lui arrive souvent de se présenter sous les traits de l'irrationnel⁷⁷. Mais le point d'accord le plus fondamental est, encore une fois, l'irréductibilité de la religion, notamment à la métaphysique. Cette constante, Heidegger la rencontre aussi bien du côté des phénoménologies descriptives que des phénoménologies analytiques ou explicatives.

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

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

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

afin de replacer Reinach dans le cadre de cette présentation de la phénoménologie de la religion. *Privatdozent*, assistant de Husserl à Göttingen et professeur d'Edith Stein, Adolf Reinach est, à l'instar de Scheler et de Heidegger, un phénoménologue hors du commun. Après un passage par la psychologie de Lipps et un intérêt prononcé pour l'étude phénoménologique du droit – c'est l'objet de son maître ouvrage, qui paraîtra une première fois, lui aussi, dans le *Jahrbuch* de Husserl⁷⁸ –, la carrière de Reinach sera brutalement stoppée en 1917 sur le front, alors qu'il rédige ses *Religionsphilosophischen Fragmenten* et projette de donner un cours de phénoménologie de la religion pendant le WS 1917/1918. Fait important : il est le premier à parler d'une « phénoménologie des *vécus* religieux ». En cela, il inspire sans conteste le jeune Heidegger, totalement acquis au vocable d'*Erlebnis* (bien qu'il en viendra à le déconstruire) entre les années 1916 et 1919 qui, rappelons-le encore une fois, sont les années de rédaction des *Fondements philosophiques de la mystique médiévale*⁷⁹. Après la mort du philosophe à la guerre, c'est à Edith Stein qu'Anne Reinach donne accès au *Nachlass* de son mari. Stein est donc la première à récupérer les *Fragments*. Elle en parle aussitôt à Husserl qui, de son côté, pense déjà à Heidegger pour reprendre la place de chef de file de la phénoménologie de la religion, laissée vacante par la mort de Reinach. C'est ainsi, semble-t-il, que Heidegger est amené à consulter les manuscrits de Reinach très tôt, en compagnie de Husserl, Stein, et peut-être aussi H. Conrad-Martius.

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

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

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

le second. Tout à fait cruciale dans l'histoire de la *Religionsphänomenologie*, dont le jeune Heidegger hérite, est la notion propre au réalisme de Reinach dénommée le *Sachverhalt*. Dans son optique herméneutique, Heidegger la comprend davantage comme une « situation » que comme un « état des choses », sa traduction courante en français, même et y compris dans le cadre de la philosophie de Reinach. Cette notion nous permet d'avancer sans crainte que pour Reinach, la phénoménologie de la religion correspond aussi à une phénoménologie religieuse (même si elles ne se confondent que partiellement⁸⁰), puisqu'elles possèdent un *Sachverhalt* commun. Les *Fragments* de Reinach sont profondément imprégnés d'un certain pathos religieux, au sens non péjoratif du terme. Ainsi le constat de la meilleure spécialiste de la philosophie de la religion d'Adolf Reinach à ce jour, Beate Beckmann⁸¹ : « Dans le mouvement phénoménologique, il s'agit de décrire des objets ou des états de choses en tant que phénomènes ayant la forme de vécu dans le champ de la conscience, de les analyser, de les clarifier et de les voir dans leur essence. Que la méthode phénoménologique ait pu pour certains philosophes se laisser ramener à une sorte de conversion religieuse existentielle semble montrer qu'une ouverture aux vécus religieux est effectivement accessible à travers un certain exercice de la pensée »⁸².

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

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

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

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

bé, à la manière d'Edith Stein⁸³. L'important est que « l'alliance » est omniprésente dans les écrits heideggeriens sur la religion, et que constamment revient la question de la légitimité de l'expérience religieuse. *Qui* [*Wer*] est en droit de vivre une vie religieuse, est en effet une interrogation censée précéder la question fondamentale du *comment* [*Wie*] ; surtout lorsque la discipline qui entend apporter une réponse revendique de partir du sujet ou de la conscience du sujet et établit comme un fait quasiment indiscutable l'individualité du vécu religieux. Si nous insistons sur ce problème, c'est que la brèche ouverte par Reinach peut se révéler cruciale pour l'interprétation du propos heideggerien. Un sujet, tel Reinach, qui se comprend toujours déjà religieusement, à l'intérieur d'une situation ou d'un *Sachverhalt* religieux, a des chances de produire une phénoménologie de la religion dont les résultats auront peu en commun avec ceux d'un Husserl dont l'entreprise est, d'emblée, orientée toute entière vers une fin philosophique à ses yeux éminemment supérieure – même si cette idée est nuancée dans ses écrits tardifs. Si la même réflexion pouvait convenir à Heidegger, ne serait-ce que partiellement, le regard sur son œuvre de jeunesse s'en trouverait passablement bouleversé.

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

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

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

5. HERMÉNEUTIQUE THÉOLOGIQUE

Le traitement de l'herméneutique théologique se distingue de celui de la phénoménologie de la religion d'abord en ce que sa présence ne va pas de soi. Pratiquement personne ne s'est risqué à parler nommément d'« herméneutique théologique » dans la pensée du jeune Heidegger, pour la simple et bonne raison que beaucoup ont peur d'être accusés de théologiser la pensée du philosophe⁸⁴. S'il est vrai que l'écueil existe et qu'il est particulièrement pertinent, il ne justifie pas que l'on abandonne la tentative de préciser le rapport de l'œuvre de jeunesse à la théologie, lequel se caractérise indéniablement par ce que nous appellerions, un peu vaguement, une proximité ambiguë. Au contraire, le retour en force du religieux dans la philosophie, et l'intérêt toujours croissant pour le jeune Heidegger appellent à reconsidérer le problème des racines théologiques de sa pensée et à rester conscient des limites des tentatives antérieures de rapprochement (voire d'appropriation), telles celles de Karl Rahner, Jean-Luc Marion, J. B. Cobb, J. M. Robinson, Ott (Heinrich) et même Bultmann⁸⁵.

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

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

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

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

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

⁸⁶ GA 9, p. 5.

de la religion. La constellation d'herméneutiques théologiques forme un ensemble qui a joué pour Heidegger le rôle d'une « Source Q ». Voyons brièvement, dans un survol historico-systématique, pour quelles raisons les acteurs majeurs de l'herméneutique théologique ont joué un rôle crucial dans la rédaction des écrits de 1916–1924 sur la religion. Dans l'ordre chronologique d'apparition⁸⁷.

Le christianisme primitif

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

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

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

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

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

forcée pour les proto-chrétiens. Encore une fois : la proximité temporelle et historique avec l'événement de la révélation autorise une authenticité de vécu que les herméneutiques théologiques postérieures peineront à retrouver. Parce que « Jésus exigeait de ses disciples une réponse pratique et sans réserve à l'appel de Dieu, qu'il incarnait par sa vie et par sa prédication, toutes deux inspirées par sa compréhension des Écritures »⁹⁰, son herméneutique théologique biblique incarnait pour le jeune Heidegger l'exemple le plus authentique d'interprétation de ce que peut être une vie religieuse, profondément empreinte des textes, c'est-à-dire encore de Dieu⁹¹. Werner G. Jeanrond résume très clairement la situation : « Ainsi, pour les premiers chrétiens, le problème herméneutique était double : d'abord en majorité d'origine juive, ils réinterprétèrent leurs Écritures hébraïques à la lumière de leur expérience de Jésus, de sa proclamation, de sa mort, et de sa résurrection, puis ils constituèrent un second corpus de textes, toujours plus canonique, le Nouveau Testament, qui nécessita à son tour des méthodes d'interprétation adaptées »⁹². Le problème ici n'est pas de savoir comment Heidegger se situait par rapport à l'interprétation *typologique* des Écritures (méthode allégorique consistant à lire dans le Nouveau Testament les événements annoncés dans l'Ancien)⁹³. Il s'agit plutôt de remarquer : a) que l'herméneutique théologique proto-chrétienne à laquelle s'intéresse Heidegger intègre dans son processus le problème des Écritures juives, c'est un point non négligeable dans l'évaluation à nouveau frais de la « dette impensée », rendue possible par nos textes⁹⁴ ; b) que cette herméneutique implique une « expérience religieuse » spéciale, dont l'effet

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 28–29.

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

⁹² W. G. Jeanrond, *op. cit.*, p. 29.

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

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

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

Saint Augustin

Le second cas d'herméneutique théologique qui a intéressé Heidegger est l'œuvre du dernier Père de L'Église et, comme l'on dit souvent, premier des médiévaux : Saint Augustin⁹⁵. Avec ce dernier, on est sans conteste en présence d'une réelle avancée dans la *théorie* de l'herméneutique théologique. Les grandes lignes de sa contribution se laissent ramener à ses principaux opus : le *De Doctrina christiana*, qualifié par Ebeling d'« ouvrage le plus influent de toute l'histoire de l'herméneutique »⁹⁶, le *De Trinitate* et, dans une moindre mesure, les *Confessiones* que Heidegger considère implicitement dans son cours de 1921 comme une herméneutique appliquée.

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

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

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

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

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

⁹⁸ J. Grondin, *op. cit.*, p. 31.

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

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

Il n'est pas inutile de remarquer avec Jean Grondin la présence d'une racine « historico-critique » dans l'herméneutique théologique augustiniennne¹⁰⁰. En l'occurrence : « Le chrétien à l'esprit critique recherchera toujours un sens digne de Dieu. Il se gardera bien de prendre au pied de la lettre toutes les fables et les histoires que recèle l'Écriture. Il con-

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

¹⁰⁰ *Ibid.*

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

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

L'herméneutique théologique médiévale – et sa pluralité

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

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² À propos de cette école, il est utile de rappeler qu'elle revendique une « méthode *historico-critique* », qualificatif anachronique employé par Grondin à propos de l'apport d'Augustin.

¹⁰³ GA 60, pp. 62–63.

¹⁰⁴ J. Grondin, *op. cit.*, p. 34.

¹⁰⁵ G. Ebeling, « Hermeneutik », in *RGG* (ancienne édition), p. 249.

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

Qu'à cela ne tienne, l'herméneutique théologique médiévale ne se laisse pas ramener toute entière à cette dislocation du tout de l'expérience religieuse¹⁰⁶. Heidegger est ainsi amené à se tourner vers les auteurs médiévaux qui se sont montrés capables de produire une herméneutique théologique sauvegardant la vitalité de l'interprétation au sein même de la vie religieuse. Alors qu'il est encore « officiellement » catholique, Heidegger préfère Duns Scot à Thomas. Le simple choix est déjà lourd de significations, et les remarques ultra-thomistes, aux allures presque anti-heideggeriennes, de Florent Gaboriau, le traducteur de la thèse d'habilitation, n'y changent absolument rien.

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

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

la philosophie des artiens, de lui redonner un semblant d'autonomie, l'herméneutique scotiste mérite d'être qualifiée d'authentique. Lorsque Duns Scot tente un essai d'articulation entre noétique et théologique, afin d'éviter de subordonner la pensée de Dieu et des Écritures au concept¹⁰⁷, il préfigure les manœuvres philosophiques d'un phénoménologue des temps modernes. Lorsqu'il s'applique à développer la définition des objets intentionnels¹⁰⁸, il contribue à sa manière à l'analyse des corrélations noético-noématiques, et ce dans une sphère éminemment théologique. Enfin quand il pose que l'existant est un individuel, un « ici et maintenant qualifié », et que le but de la « forme de l'individualité est destinée à fournir une détermination de la réalité concrète »¹⁰⁹, Duns Scot contribue doublement au personnalisme théologique repris par le jeune Heidegger ainsi qu'à sa définition de la facticité chrétienne.

Le théologien franciscain apporte également une contribution particulièrement féconde sur le plan de la compréhension de l'événement de la Révélation. L'optique eschatologique est omniprésente dans son œuvre, sous la forme d'une profonde réflexion sur le problème sotériologique. L'extrême connivence qu'il établit, dans la droite ligne de ses prédécesseurs en herméneutique théologique, entre Révélation et salut lui permet de maintenir la tension perpétuelle propre à la vie religieuse chrétienne authentique. Au cœur de celle-ci, on retrouve l'acte d'amour, que Duns Scot tient pour un parallèle de l'acte de foi¹¹⁰. Toutes les notions traitées par Duns Scot dans son herméneutique théologique font l'objet d'un examen serré dans la *Phénoménologie de la vie religieuse* de Heidegger. Nous aimerions encore nous arrêter sur un point, crucial à nos yeux, de la réflexion scotiste : le rapport à l'historicité. « Selon Augustin [déjà], nous croyons d'abord à l'histoire révélée comme nous croyons aux autres sortes d'histoires. Inévident du fait de sa disparition, le fait historique nous est cependant accessible par des traces, des récits, des témoignages. La croyance est mon premier rapport à la connaissance historique »¹¹¹.

¹⁰⁷ O. Boulnois, *Duns Scot. La rigueur de la charité*, Paris, Cerf, 1998, p. 19.

¹⁰⁸ Voir à ce sujet D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2003, pp. 107–138.

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, op. cit., p. 78.

¹¹⁰ O. Boulnois, op. cit., p. 88.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 91.

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

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

¹¹² *Ibid.*, p. 102.

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

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

Luther

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

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

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

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

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 46.

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

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

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

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 48.

Enfin, élément notoire de l'herméneutique théologique luthérienne : sa postérité. Elle tient une place monumentale dans la tradition interprétative, au sein d'œuvres aussi différentes et parfois divergentes que celles de Flacius (et sa *clavis hermeneutica*), Schleiermacher, Dilthey, Bultmann, Ebeling, Ricœur et même Gadamer¹¹⁷. C'est à quelques-unes de ces figures qui ont croisé la route du jeune Heidegger que nous devons consacrer dès à présent de brefs développements.

Schleiermacher et Dilthey

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

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

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

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

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

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

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

Malgré cette ambiguïté fondamentale, on présume que Heidegger s'est finalement rendu compte du fin mot de l'histoire. L'herméneutique de Schleiermacher n'est pas anti-théologique mais anti-dogmatique. Il ne s'est jamais agi pour lui d'éviter une compréhension théologique, mais plutôt d'empêcher l'*imposition* arbitraire de l'une d'entre elles. Le meilleur moyen de se prémunir contre le syndrome de la sclérose scolastique était encore de préserver la multiplicité des interprétations, qu'autorisait par ailleurs la multiplicité de sens des phénomènes religieux, qu'ils soient textuels, mystiques ou liturgiques. La Dogmatique ne doit alors pas être considérée comme une science du fait arrêté mais comme une science interprétative, en mouvement constant¹²⁰. Cela fait une différence de taille puisque, sur le plan systématique, Schleiermacher se contente finalement de reproduire le cercle herméneutique déjà décelé par Augustin : croire pour comprendre et comprendre pour croire. Ce cercle, que l'on qualifierait volontiers d'inferral, se doit d'être conservé comme tel afin que jamais la mobilité et l'originalité de l'interprétation ne meurent, sous peine de réduire (voire d'anéantir) du même coup la tâche d'une phénoménologie de la religion à une description vide et insipide.

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

¹¹⁹ GA 63, p. 12.

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

de s'en tenir à quelques lignes. Cela pourrait faire penser qu'il n'est que secondaire dans l'histoire de l'herméneutique théologique alors qu'il n'en est rien. Certes, l'herméneutique de Dilthey est davantage philosophique que théologique, mais pourtant, il a joué pour Heidegger et pour nombre de théologiens protestants un rôle aussi important que Schleiermacher ou Flacius. Son œuvre revêt pour le jeune Heidegger une double importance. D'abord par son projet de construire une critique de la raison historique. Dilthey est l'un des premiers « modernes » à s'emparer du problème de la temporalité, ce qui l'amène rapidement à se rendre compte que l'étude d'un phénomène n'est possible que si l'on considère l'historicité [*Geschichtlichkeit*] de la conscience qui vit et qui analyse. Cette tâche est immédiatement adoptée par le jeune Heidegger, mais non sans conditions. Au lieu d'en faire comme Dilthey une épistémologie séparée, complémentaire mais séparée, il préfère la fondre intégralement dans l'analyse phénoménologique. Cela lui permet de faire profiter la critique de la raison historique de la précision phénoménologique et, inversement, de faire profiter la phénoménologie de l'exhaustivité et de l'acuité de la critique de la raison historique. Inutile d'évoquer en profondeur la fameuse distinction diltheyenne entre l'*expliquer* et le *comprendre*. L'herméneutique est bien une science de l'esprit, et ce sur quoi devra porter le comprendre n'est autre que la phénomène de la *vie* dans ses structures et ses significations, c'est-à-dire différentes *expériences vécues* avec différents modes d'*expression*. On ne saurait trop souligner le rôle déclencheur de Dilthey dans la phénoménologie de la *vie*, notamment religieuse, du jeune Heidegger. Non exempt de critique, Heidegger le considère tout de même comme un précurseur de taille, qui a su redonner à l'herméneutique ce que Schleiermacher lui avait quelque peu enlevé¹²¹ : une dimension « englobante et vivante » (expression que Heidegger utilise à propos d'Augustin)¹²².

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

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

Les lecteurs se demanderont à bon droit pourquoi et comment Dilthey mérite tout de même une place dans notre survol de l'histoire de l'herméneutique théologique. Ils se rappelleront alors qu'il fut le premier historien de l'herméneutique, science (et non art) qu'il fait commencer avec l'avènement du protestantisme et plus particulièrement Luther¹²³. Cela nous amène à mentionner ses deux plus admirables études de jeunesse, qui joueront un rôle prépondérant dans la *Phénoménologie de la vie religieuse* du jeune Heidegger : la monumentale *Vie de Schleiermacher* et la non moins minutieuse *Histoire du jeune Hegel*. L'herméneutique spéciale n'était donc pas absente de l'œuvre de Dilthey, cependant qu'il est plus correct de parler pour celle-ci d'une histoire de l'herméneutique théologique plutôt que d'une véritable théologie herméneutique comme corrélat nécessaire de l'herméneutique théologique. Cela revient à dire que Dilthey a privilégié une réflexion sur la nature herméneutique de la théologie par rapport à la mise en relief d'une dimension théologique inhérente à tout texte et d'une dimension religieuse intrinsèque à tout vécu. À ce propos, on peut caractériser la position de Heidegger en la situant précisément dans cet intervalle entre « herméneutique *théologique* » (le parti du christianisme primitif, d'Augustin, de Luther et de Schleiermacher) et « théologie *herméneutique* » (sur la nature herméneutique de la théologie)¹²⁴.

Karl Barth et Rudolf Bultmann

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

¹²³ Cf. W. Dilthey, « Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren Hermeneutik », in *GS* XIV/1, p. 597 ; cité par J. Grondin, *op. cit.*, p. 42.

¹²⁴ Cf. C. Geffré dans sa Préface à W. G. Jeanrond, *op. cit.*, p. II. Cf. également R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris, L'Orante, 1963.

Theologische Rundschau qu'en se jetant aveuglément dans la *Dogmatique* du premier et dans quelques autres ouvrages tardifs du second. Bien sûr, il nous faudra faire des exceptions. Si le *Jésus* de Bultmann, son *Foi et Compréhension* ou encore sa *Théologie du Nouveau Testament* n'ont pas pu croiser la route du jeune Heidegger, on trouve inversement dans ces trois trésors des intuitions qui ne sont pas sans rappeler celles du jeune Heidegger phénoménologue de la religion. Le premier parallèle étonnant est que Heidegger entend dépasser Dilthey à peu près pour la même raison que Barth et Bultmann (chacun d'une manière différente) entendent dépasser le libéralisme et dans une certaine mesure l'École de l'Histoire des Religions : l'insuffisance de leur(s) historicisme(s) ou de leurs traitements de l'historique¹²⁵. En effet, ce type d'approche philosophique et théologique caractéristique du XIX^e a très vite montré ses limites, même si elle n'est pas tombée en désuétude pour autant¹²⁶. Heidegger, Barth et Bultmann s'accordaient à penser que la critique historique n'était qu'un aspect de l'herméneutique théologique et qu'en tant que tel, il fallait pousser plus loin l'analyse, de l'idéologie historiciste à la conscience historique elle-même¹²⁷.

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

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

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

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

de scripturaire, en référence à l'appel radical à un retour à Dieu qu'il lance et à son profond enracinement dans l'esprit des Écritures. Barth n'avait que faire de querelles entre herméneutique générale et herméneutique spéciale. Il préférerait largement se concentrer sur les questions que posaient *hic & nunc* la Parole de Dieu, la foi, l'identité chrétienne et, bien sûr, la Bible. Par conséquent, son herméneutique théologique ne ressemble à aucune autre. Son engagement total élude nombre de questions philosophiques par lesquelles sont passés même les plus religieux comme Saint Augustin. À la place, il clame qu'une herméneutique théologique n'a qu'un seul et unique référent : le Seigneur. De même, il n'existe qu'une seule distance (interprétative) : celle qui sépare l'homme de Dieu, et elle est radicalement inamovible¹²⁸. Cette passion fascinante de Barth pour la religiosité radicale, rappelant à maints égards celle de Luther et symbolisant sans conteste la passion du Christ, le jeune Heidegger n'y a pas échappé, comme tant d'autres de ses contemporains. Barth, auteur d'une certaine herméneutique théologique, c'est ce dont il faut convenir à la lecture de ce passage de Jeanrond : « Comme celle d'Augustin et celle de Martin Luther, l'herméneutique de Barth se caractérise par une pré-appréhension de la signification générale de la Bible : ce qui était "amour" pour Augustin était "justification par la foi" chez Luther, et "altérité de Dieu" »¹²⁹. Cette filiation conforte un peu plus l'intérêt du jeune Heidegger pour l'œuvre de Barth. Mais elle s'explique aussi et surtout par la formidable capacité de l'herméneutique théologique de Barth à mobiliser l'être humain et à lui désigner ses possibilités d'appropriation de la Parole de Dieu. Ce qui revenait en réalité à lui montrer le chemin de l'intensification de sa vie religieuse, par des actes de foi capables de présentifier à sa conscience des phénomènes religieux fondamentaux, dont il pensait que l'accès lui était strictement impossible. Ce n'est pas sans raison que l'on a pu qualifier l'œuvre de Karl Barth d'« herméneutique prophétique »¹³⁰. Deux citations nous

¹²⁸ K. Barth, *Römerbrief*, édition de 1919 (cf. Bibliographie), p. 17 : « "Dieu est dans les cieux, et toi tu es sur la terre". La relation entre *ce* Dieu-*ci* et *cet* homme-*ci*, la relation entre *cet* homme-*ci* et *ce* Dieu-*ci* constitue pour moi, tout ensemble, le thème de la Bible et la somme de la philosophie ».

¹²⁹ W. G. Jeanrond, *op. cit.*, p. 184.

¹³⁰ R. Marlé, *op. cit.*, p. 26

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

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

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

¹³¹ G. Ebeling, art. « Hermeneutik », in RGG (ancienne édition), p. 256.

¹³² R. Marlé, *op. cit.*, p. 30.

laisser enfermer dans la critique historique ou philologique, c'est éliminer le risque de substituer à la pensée de l'auteur sa propre pensée, c'est travailler à montrer où et comment la réalité arrive à s'exprimer, afin que je puisse précisément saisir cette réalité, qui est plus grande que Paul lui-même », de l'aveu même de Barth¹³³. Ainsi, aux yeux de Heidegger, Bultmann fait double office : 1) il sert de garde-fou à l'emportement, parfois incontrôlé (voire effrayant) de Barth tout en conservant les intuitions fondamentales de la théologie dialectique¹³⁴ ; 2) il ouvre sur une dimension nouvelle, fondamentalement *théo-logique*, du comprendre en privilégiant le « tâtonnement de la démarche » propre à toute vie religieuse. Cet intérêt permet de faire ressortir avec plus de force la pluralité des phénomènes religieux et la multi-directionnalité de sens de ces mêmes phénomènes.

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

¹³³ *Ibid.*, p. 35.

¹³⁴ Voir par exemple R. Bultmann, « Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung », in *Glauben und Verstehen*, Bd. I, pp. 1–25 (paru une première fois dans les *Theologische Blätter* en 1924).

¹³⁵ W. G. Jeanrond, *op. cit.*, p. 194.

heideggerienne. Si le jeune Heidegger n'avait pas lui-même manifesté d'intérêt certain pour l'herméneutique théologique et de sympathie pour une phénoménologie de la religion, alors il est peu probable que Bultmann ait décelé avec autant de clarté l'utilité de son approche pour la sienne propre. En effet, il est à peu près certain que Bultmann subit autant l'influence du Heidegger tel qu'il s'est formé à l'herméneutique théologique entre les années 1916 et 1924 que de celui de *Sein und Zeit*. C'est ce que confirme la date de leur rencontre à Marburg, en 1923, où Heidegger arrivait après son passage à Freiburg, encore tout imprégné de ses recherches intenses sur la mystique médiévale, Paul, Luther et Augustin. Cela nous amène à remarquer un autre fait important : le jeune Heidegger s'est familiarisé avec les travaux de Bultmann bien avant leur rencontre « physique » à Marburg en 1923, puisque le cours de 1919–1920 consacré à Paul mentionne déjà un article de Bultmann datant de 1914¹³⁶ ! C'est là une dimension de l'analyse restée inexplorée et inexploitée par la plupart des commentateurs et que nous essaierons, avec nos moyens, de mettre en relief. Impossible de lister dans cette introduction tous les éléments bultmanniens qui renvoient à l'herméneutique théologique heideggerienne (au premier rang desquels se trouve certainement la fameuse *Vorverständnis*). Inversement, on ne peut commencer ici à discuter ce que le jeune Heidegger a éventuellement pu puiser chez le jeune Bultmann (sa compréhension du kérygme ou encore sa *Formgeschichte* existentielle).

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

¹³⁶ GA 60, p. 134.

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

6. HERMÉNEUTIQUE THÉOLOGIQUE (BIS)

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

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

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

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

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

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

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

1. Cela implique tout d'abord « un souci de soi radical déterminé ». Il faut d'emblée prévenir le lecteur de se précipiter dans le piège généalogique. Le souci dont il est ici question n'a guère à voir avec ce que l'on trouve sous l'appellation de *Sorge* dans *Être et Temps*. Dans les cours de jeunesse, ce concept est encore loin d'être thématiqué de la manière dont il le sera dans le maître ouvrage de 1927. Par contre, les cours de phénoménologie de la religion des années 1916–1924 en laissent transparaître les linéaments et dessinent une notion profondément religieuse, tout à la fois biblique (*tlipsis* et *merimna*), augustinienne (*cura*) et luthérienne (*Anfechtung*). Selon nous, c'est en ce sens qu'il faut comprendre le souci de soi radical, « déterminé » par un sentiment de nature religieuse. Pourquoi « souci *de soi* » ? Il ne faut voir dans cette expression aucune résurgence des philosophies hellénistiques mais bien plutôt une idée fondamentale de la mystique médiévale¹⁴⁰. En l'occurrence, il est possible de rapprocher le propos heideggerien du célèbre manuel d'une figure de la pensée médiévale tardive qui avait toutes les faveurs du jeune Heidegger à cette époque. Nous voulons parler de l'*Imitatio Christi* du chef de file du mouvement de la *Devotio moderna* Thomas a Kempis¹⁴¹. Coïncidence ou pas : Heidegger en offrit un exemplaire à Karl Löwith, l'interlocuteur de notre lettre, au Noël ou à la Pâques de la même année. Le second chapitre de cette œuvre s'intitule précisément : « Avoir d'humbles sentiments de soi-même ». Nous pensons fermement que ce que Heidegger appelle dans sa lettre « souci de soi » fait écho à ce que Thomas a Kempis nomme « l'humble sentiment de soi-même ». Ce qui nous autorise ce rapprochement, c'est d'abord que Thomas a

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴³ GA 60, p. 336.

nous devons nous aussi être en mesure de lire ses écrits avec un esprit similaire. Le lecteur ne s'étonnera donc pas que nous tentions parfois d'analyser Heidegger au moyen de principes produits par Heidegger¹⁴⁴. L'étudier *de l'intérieur* nous a encore semblé la meilleure façon de le connaître et de l'interpréter¹⁴⁵.

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

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

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

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

(Évangile selon Thomas, *Logion* 5)

INTRODUCTION SPÉCIALE

1. QUESTIONS SUR LE CONTENU ET ÉLÉMENTS DE MÉTHODE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

D'ailleurs, il faut bien reconnaître que ce n'est qu'en la laissant subsister comme telle qu'elle conserve toute sa valeur. Si nous découvrions que la pensée du jeune Heidegger n'était qu'une théologie déguisée, nous n'en voudrions certainement plus ; et inversement, si la religion n'avait été dans sa phénoménologie de jeunesse qu'un pis-aller, une catapulte pour le propulser au sommet de la philosophie séculière, voire, comme certain l'ont avancé, un relais d'opportunisme universitaire², nous serions probablement désarmé devant les faits et déçu une fois de plus par l'attitude du philosophe. Or ni l'une ni l'autre des ces solutions n'apparaît comme viable. La voie du milieu consiste donc certainement

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

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

2. PRÉ-HISTOIRE ET HISTOIRE DE L'ESQUISSE

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

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

³ Cf. T. Sheehan, « Heidegger's *Lehrjahre* », in J. C. Sallis (et collab.), *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988, p. 94.

⁴ GA 1, pp. 147–148 ; trad. fr., p. 35.

⁵ *Ibid.*

multiplicité des relations vitales entre Dieu et l'âme, entre l'Au-delà et l'en deçà. L'attachement métaphysique, à travers la Transcendance, est en même temps une source de multiples oppositions et, par-là même, source de vécu le plus riche au plan de l'immanence personnelle de chaque individu. Le transcendance ne signifie pas un éloignement radical où le sujet se perdrait ; il se constitue au contraire un rapport de vie édifié sur la corrélativité, rapport vital qui, comme tel, n'est pas pétrifié dans une direction de sens unique, mais bien plutôt comparable au courant d'expérience dont le va-et-vient relie entre elles des personnalités intellectuelles que leur élection assimile, – comparaison dans laquelle assurément on néglige de considérer le surplomb de valeur absolue de l'un des membres de cette corrélation⁶.

Que le lecteur veuille bien se rappeler ce passage tout au long de l'étude, et il n'aura aucun mal à voir que beaucoup de ces réflexions trouvent leur thématization dans l'esquisse. Certes, de nombreux paramètres ont changé. Heidegger est sorti du catholicisme et ce n'est pas rien de le faire remarquer⁷. Certains commentateurs estiment qu'il y aurait deux phénoménologies de la religion : la première aux alentours de 1915–1916, directement reliée à l'habilitation ; la seconde à partir de 1917 jusqu'aux années 1921–1922, faisant signe vers le christianisme primitif et les grandes figures du protestantisme⁸. S'il ne fait aucun doute que Heidegger passe sous influence protestante et qu'il réoriente passablement ses recherches, rien ne permet cependant de penser que le programme établi dans la conclusion ne contient pas *in ovo* certains développements de l'esquisse. C'est plutôt le contraire et nous aurons l'occasion de le vérifier à plusieurs reprises. Que, comme le suggère Kisiel⁹, Heidegger ait abandonné l'idée de revitaliser le catholicisme, cela fait peu de doutes ; mais par contre, il semble bien qu'il ait vu dans l'*Urchristentum*, Bernard,

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

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

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

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

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

La proximité du pratique, qui s'exprime dans la thèse d'une phénoménologie heideggerienne religieuse (qui sera à nuancer), est une réalité que l'on ne peut éluder si l'on entend cerner au plus près la phénoménologie de la religion et l'herméneutique *théologique* propres à cette période de la pensée du jeune Heidegger. On peut donc dire que le travail commencé avec Duns Scot trouve son prolongement dans l'esquisse, même si la donne a changé et que les méthodes employées ne sont plus tout à fait les mêmes. Heidegger demeure à la recherche d'une nouvelle approche des phénomènes qui est également une nouvelle expérience de pensée. Il faut bien reconnaître que, au moins pendant cette période transitoire, l'étude phénoménologique de la religion s'impose à lui de manière inévitable. Le proto-projet heideggerien ne se comprend que si on le renvoie à certaines de ses motivations les plus évidentes à l'époque parmi lesquelles, bien entendu, de profondes et visionnaires vues phénoménologiques, mais aussi, dans une certaine mesure, des motifs religieux de pensée¹⁰. C'est ce qu'il nous faudra démontrer dans ce travail.

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

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

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

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

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

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

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

Avant de commencer le commentaire proprement dit, il faut encore mentionner l'écueil de la forme. Pourquoi *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale* ne s'est jamais transformé en un véritable cours, alors que l'on sait que cela était initialement prévu pour le semestre d'hiver 1918/1919 ? Il est assez difficile de connaître les raisons exactes pour lesquelles, à la fin du mois d'août 1918, Heidegger change ses plans et propose au doyen de la Faculté de Freiburg un autre cours intitulé *Grundprobleme der Phänomenologie*¹³. Selon les témoignages les plus répandus, Heidegger aurait manqué de temps pour rédiger ce cours et le présenter sous les traits d'une véritable *Vorlesung*. En regard de la forme préparatoire et relativement décousue des notes, l'explication se tient. Cependant, d'autres commentateurs pensent qu'il ne s'agissait là que d'une raison mineure¹⁴. Ils avancent que Heidegger était embarrassé à l'idée de présenter un cours de facture aussi religieuse et qu'il s'était

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

¹³ GA 58.

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

récemment rendu compte qu'il ne pouvait plus tenir ce genre de discours, qu'il s'éloignait de la phénoménologie de la religion pour rejoindre plus nettement et inconditionnellement une philosophie phénoménologique aréligieuse. La radicalité de son projet exigeait qu'il coupe les ponts avec le religieux et qu'il repense les fondements de la philosophie dans une perspective globale, libérée de références théologiques devenues trop encombrantes. Cela n'est certainement pas tout à fait faux. Mais on peut alors se demander pourquoi il continue à rédiger des notes pour l'esquisse jusqu'en 1919 ? La légende veut que Platon ait brûlé ses pièces de théâtre après avoir rencontré Socrate. Nul doute que si Heidegger n'a pas fait de même avec ses manuscrits de phénoménologie de la religion, c'est parce qu'il ne s'est pas opéré de coupure aussi nette et que le religieux demeure pour lui, au moins jusqu'en 1924, un paradigme majeur et absolument unique. Il faut donc bien admettre que Heidegger n'avait jamais vraiment abandonné ce projet et qu'il ne souhaitait pas l'enterrer pour la simple et bonne raison qu'il lui paraissait répondre à certaines questions qu'il se posait toujours à l'époque et que seule une phénoménologie de la religion pouvait encore l'aider à résoudre¹⁵. C'est ici qu'intervient la thèse intermédiaire de Kisiel qui suggère que si Heidegger a annulé ce cours, c'est peut-être en raison de ses forts accents luthériens, dont il devait craindre en première instance la réception dans une Freiburg archi-catholique¹⁶. Dans tous les cas, l'esquisse n'était ni un simple coup d'essai ni une application dérivée d'une phénoménologie transcendantale. C'est ce que nous allons essayer de montrer sans plus tarder. En procédant à un commentaire exégétique des notes en question, nous espérons convaincre le lecteur que l'esquisse est digne d'être étudiée pour elle-même, précisément parce qu'elle fonde toute une dimension indépendante de la philosophie du jeune Heidegger, celle que nous avons appelé, en accord avec son contenu, « Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique ».

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

¹⁶ T. Kisiel, *Genesis*, p. 111.

3. LA THÈSE ADDITIVE – LE TRAVAIL D'ARCHIVE DE THEODORE KISIEL – ET ALFRED DENKER

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

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

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

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

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

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

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

PREMIER RECUEIL DE NOTES

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

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

SECOND RECUEIL DE NOTES

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

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

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

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

Les six notes exhumées par Theodore Kisiel¹⁷ feront l'objet du même examen détaillé que les autres dans un prochain travail, qui clora le commentaire de l'esquisse et proposera une étude fouillée des cours sur Paul et Augustin ainsi que du protocole sur Luther, remplissant ainsi le programme fixé dans l'*introduction générale* de ce livre. Étant donné l'importance des informations complémentaires apportées par Kisiel, qui ne fait que confirmer notre interprétation d'ensemble des notes déjà disponibles, il nous a semblé plus sage d'attendre leur publication avant d'en proposer au public une analyse interprétative. Pour des raisons similaires, notre commentaire s'organise selon l'ordre des notes telles qu'elles ont été publiées dans le tome 60 des Œuvres Complètes et non pas selon celui que nous venons d'indiquer.

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