



Phénice

La revue du Centre d'études phénoménologiques de Nice

Numéro 3-4

Juin 2006

Phénoménologie et philosophie contemporaine

Sylvain Camilleri

« 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 (1918-1924) »

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.
(1918-1924)

« Le but est la salut (η σωτηρία), finalement la vie (η ζωή) »

M. Heidegger, GA 60, p. 69.

AVERTISSEMENT :

Cet étude ne se veut ni article ni monographie mais simplement *chantier*. Incomplète et non corrigée, elle souffre de nombreux défauts, tant dans sa forme que dans son contenu. J'espère donc que les lecteurs ne me tiendront pas rigueur des fautes d'orthographe, de tournures et autres défauts typographiques et même philosophiques. Malgré toutes ces insuffisances, l'étude m'a semblé assez consistante (au moins pour ce qui est du volume) pour être soumise, cela avant tout en vue de sa discussion. Avec l'espoir que les lecteurs de la revue du CENIPHE contribuent à l'avancée du *chantier*, et peut-être même à l'amélioration de ce travail, d'une façon ou d'une autre.

Sommaire

1. INTRODUCTION

2. SAINT MATTHIEU. Μεριμνα VERSUS Επιμελεια εαυτου.

- a) Une première indication néo-testamentaire camouflée : Thomas à Kempis.
- b) Le « sens apparent » de μεριμνα chez Saint Matthieu.
- c) Le « sens caché » de μεριμνα chez Saint Matthieu.
- d) Contre un certain Heidegger : la destruction de la *cura* gréco-latine.

3. SAINT PAUL. Θλιψις ET FACTICITE CHRETIENNE. L'EXPERIENCE FONDAMENTALE DE LA TRIBULATION.

- a) La religiosité radicale du monde selon les Epîtres pauliniennes.
- b) L'eschatologie au centre de la tribulation chrétienne.

4. SAINT AUGUSTIN. LE SOUCI COMME PURE INQUIETUDE. TEMPTATIO EST MOLESTIA.

- a) Prélude. Herméneutique heideggérienne et foucauldienne du souci : mise en relief.
- b) Le « privilège » de la *defluxio*.
- c) Les trois formes de la *tentatio*.
- d) Contre la philosophie hellénistique. L'avancée sotériologique d'Augustin.

5. MARTIN LUTHER. SEELSORGE ET PECHE. HOMO SIMUL JUSTUS ET PECCATOR.

- a) Limites de Saint Augustin et percée de Luther.
- b) Analyse de la péccaminosité : vers une « ontologie du pêché ».
- c) *Seelsorge* et souci du salut. Ebeling et Heidegger sur Luther.

6. CONCLUSION. QUID DE ARISTOTE.

I. INTRODUCTION.

Ce travail trouve son point de départ dans l'article de A. Leduc et A. Larivée intitulé « Le souci de soi dans 'Être et Temps'. L'accentuation d'une tradition antique ? »¹. L'essai en question s'efforce de replacer le fameux thème heideggerien du souci (*Sorge*) dans le droit fil de la tradition antique-hellénistique de l'*επιμελεια εαυτου*. Première élément d'interrogation et premier doute méthodologique. Fallait-il, comme le font les deux auteurs dans ledit article, mélanger les écrits heideggeriens ? Cette remarque d'ordre textuelle-chronologique fait évidemment allusion aux différentes périodes qui composent la pensée heideggerienne et les multiples tournants qui les distinguent. Depuis maintenant une quinzaine d'années, l'accélération de la parution de la *Gesamtausgabe* des écrits heideggeriens a rendu possible la publication de nombreux cours inédits datant de la période de jeunesse². Ce fait nouveau a permis de mieux renseigner les chercheurs sur le *background* de Heidegger et plus particulièrement de son opus majeur *Être et Temps*³. Il est donc aujourd'hui possible d'effectuer, même si de manière toujours approximative, la genèse des concepts principaux de l'œuvre maîtresse du philosophe. Or, comme nous allons tenter de l'expliquer, ces écrits de jeunesse démontrent clairement que le souci (*Sorge*) présent dans *Être et Temps* n'emprunte rien à la tradition hellénistique, si ce n'est une sorte de caution philosophique. S'il se trouve bien dans l'opus de 1927 des références et des allusions à des concepts et des auteurs hellénistiques, on ne peut en aucun cas en conclure que ceux-ci ont guidé la formation du souci heideggerien⁴. Cette hypothèse, qui nous oblige à aller contre les déclarations de Heidegger lui-même, vaut la peine d'être considérée puisque les cours de jeunesse présentent une pensée de type autonome, au sein de laquelle le souci s'affirme déjà comme un élément primordial du dispositif alors appelé « expérience » ou « herméneutique de la vie facticielle ».

¹ A. Larivée et A. Leduc, « Le souci de soi dans 'Être et Temps'. L'accentuation d'une tradition antique », in *Revue Philosophique de Louvain*, n°100, 2002, pp. 723-741. Je tiens à remercier chaleureusement Christian Strub (Universität Hildesheim / TU Berlin) pour son aide, sa relecture patiente et ses conseils avisés. C'est assurément à lui (et son séminaire de philosophie antique du WS 2004/2005 sur le thème « Seelenruhe ») que je dois d'avoir entrepris de traiter cette question.

² Dans le cours de ce travail, nous utiliserons l'abréviation [GA] pour citer la *Gesamtausgabe*. Le sigle sera suivi du volume correspondant ainsi que des pages concernées. Nous citons l'édition allemande Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

³ Parmi la littérature conséquente à laquelle ces cours ont donné naissance, nous ne mentionnons que les études les plus importantes et qui s'imposent comme les plus incontournables : T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1993 ; J. Van Buren, *The Young Heidegger. Rumour of the hidden king*, Indiana University Press, 1994 ; J. Greisch, *L'arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Cerf, 2000. D'autres travaux seront cités au cours de ce travail.

⁴ Le preuve en est : seul Sénèque est nommé cité, page 199 de l'édition de E. Martineau (Authentica, Hors-commerce, 1985). Aucune mention n'est faite des anciens stoïciens et épicuriens, ni du moyen-stoïcisme en les personnes de Epictète, Marc Aurèle, ou Plutarque.

Cela seul justifie une analyse serrée de ce concept et de la manière dont il se décline au cours de cette période.

Seconde remarque et second doute méthodologique : l'article de A. Larivée et A.Leduc recèle, à notre sens, des informations peu claires et des explications qui ne tiennent pas toujours ensemble. Ainsi nous lisons : « Or, même si Heidegger a ouvertement reconnu avoir 'trouvé' le concept de souci chez les Anciens, il semble ne pas s'être pleinement avisé du rôle directeur de ce thème pour la philosophie gréco-latine et la spiritualité chrétienne »⁵. Cette citation peut être doublement mise en question. Si Heidegger a fait du souci l'un des maîtres-concepts de sa propre philosophie et qu'il l'a lui-même trouvé chez les Anciens, comment aurait-il pu négliger son importance chez ceux-ci ? Il a éventuellement pu, de manière intentionnelle, accentuer, élargir, ré-orienter ou re-diriger l'étude du souci dans la direction de l'analytique existentielle du *Dasein* ; mais en aucun cas il n'a pu sous-estimé sa place de ces deux pensées, du moins certainement pas dans la spiritualité chrétienne. Sa reprise passionnée du concept en est la preuve la plus flagrante. La suite de l'article de A. Larivée et A. Leduc de ne nous éclaire pas davantage⁶. Si Heidegger précise qu'il en est venu au souci par le truchement de ses recherches sur Augustin, cela signifie précisément qu'il reconnaît sa dette⁷ ; et ses précisions concernant l'incomplétude de la connaissance augustinienne (« *Zwar kennt Augustinus...das Phänomen nicht ausdrücklich, auch nicht direkt als Terminus* ») saluent la primeur de ses recherches plutôt que son incompetence ou son manque d'approfondissement. Pourquoi alors parler « d'ignorance » flagrante⁸ ? Il est frappant que les deux auteurs associent, sans plus de détails, philosophie gréco-latine et spiritualité chrétienne. Que faut-il entendre ? Que les deux domaines ne font qu'un ?

Il est très certain que philosophie gréco-latine et spiritualité chrétienne se sont fécondées l'une l'autre, depuis Paul jusqu'à la Scolastique, en passant par la Patristique. Peut-on dire pour autant qu'elles représentent pour le jeune Heidegger indifféremment une seule et même source philosophique ? Il semble clair que non, et les cours de jeunesse prononcés à Fribourg entre 1918 et 1921 le démontrent⁹. Ces cours représentent, il est vrai, un hapax dans le corpus

⁵ A. Larivée, A. Leduc, art. cit., p. 724.

⁶ *Ibid.*, note 5. Avec un passage des *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriff* (cours donné à Marburg en 1925) que nous citons dans la parenthèse suivante.

⁷ D'où le titre de la partie de l'ouvrage J. Greisch (*L'arbre de vie...*, op.cit, p.219-274) consacrée au cours *Augustin et le Néo-platonisme* [GA 60]: « Souci et tentation. La dette augustinienne ». Outre les *Prolegomènes*, la dette Augustinienne est aussi évoquée dans la note 1 du § 42 de *Être et Temps*.

⁸ A. Larivée, A.Leduc, art. cit., p. 724 : « Cette 'ignorance' est flagrante dans le cours de Marburg [...] ».

⁹ Nous faisons allusion aux textes qui occuperont la majeure partie de ce travail et qui sont concentrés dans *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hg. M.Jung, T.Reghely, C.Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. Ce volume [GA 60] comprend trois textes distincts : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Wintersemester 1920-1921 ; *Augustinus und Neuplatonismus*, Sommersemester 1921 ; *Die*

heideggerien. Cependant, leur importance est tout à fait *cruciale* pour la compréhension globale de la philosophie heideggerienne, et plus particulièrement pour la période de formation du « lion caché » et de la genèse de son *Être et Temps*¹⁰. Ces écrits montrent bien que philosophie gréco-latine et philosophie chrétienne ne sont pas confondues par le jeune Heidegger, et que nous devons nous aussi nous méfier de cette confusion¹¹. Chrétienté et Hellénisme, au sens le plus large que peuvent recouvrir ces deux termes dans le domaine de la philosophie, constituent deux sources distinctes (même si elles se touchent parfois) de la philosophie heideggerienne en général, et du concept de souci en particulier¹². Toutefois, cette polémique à l'encontre de l'article cité n'est en vérité qu'un moyen pour nous de mettre en place notre schéma interprétatif et de conforter ce qui constituera la thèse principale de notre travail. Nous n'avons absolument rien contre les deux auteurs, d'autant plus qu'elles signent ensemble un autre article excellent, qui représente le socle du présent essai¹³. A la différence du premier article – qui mélange les sources antiques grecques et latines et les sources purement chrétiennes – nous avons pris le parti de montrer en quoi le thème du souci chez le jeune Heidegger tient pratiquement entièrement de la religiosité et de la théologie chrétienne, tandis que la tradition antique apparaît seulement en tant que « caution » philosophique ou encore comme un passe-droit devant l'histoire de la philosophie, laquelle n'a eue de cesse de magnifier la tradition des Anciens¹⁴. Il nous faut maintenant justifier notre partition et prouver au lecteur que cette polémique vise effectivement l'établissement ou le rétablissement d'une interprétation plausible quant au souci heideggerien¹⁵.

philosophischen Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik [Ausarbeitung und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung], 1918/1919.

¹⁰ Nous entendons *crucial* en un double sens. Celui de l'importance, cela va sans dire ; les années 20 et les cours de Fribourg témoignent d'une activité philosophique intense et de l'élaboration de nombreux concepts ayant comme commune entreprise de jeter les bases d'une phénoménologie de la vie. Voir l'article de S-J Arrien, « Vie et histoire (Heidegger, 1919-1923) », in *Philosophie* n° 69, 2001, pp. 51-69. Ensuite, *crucial* fait allusion à la croix elle-même et l'étude heideggerienne de la *theologia crucis* à travers les lettres de Saint Paul et les commentaires de Luther.

¹¹ A plusieurs reprises dans la GA 60, Heidegger insiste sur la particularité de l'expérience et de la facticité chrétienne, en opposition à l'expérience grecque (le néo-platonisme par exemple) et latine.

¹² C'est ce que montre dans une large mesure la thèse (inédiée) présentée par Christian Sommer en Sorbonne en 2004 sous la direction de F. Bonardel, J-F Courtine, J.Greisch et R. Brague et qui s'intitule : *Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires/Luthériennes de Être et Temps*.

¹³ A. Larivée, A.Leduc, « Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources greco-chrétiennes du souci chez Heidegger » in *Philosophie* n°69, 2001, pp. 30-50.

¹⁴ Ce que ne tardera pas à faire Heidegger, lui aussi, après la *Kehre* de 1927 et la méditation sans fin sur la Grèce philosophique !

¹⁵ Nous précisons d'emblée que nous n'évoquerons *Être et Temps* que pour le rapporter aux cours de Fribourg, car ce sont eux qui nous occupent véritablement et qui nous permettent de retracer fidèlement la voie suivie par le concept de souci dans la pensée heideggerienne.

Notre essai, pour sa part, parlera autant du *Sorge* que des concepts qui l'ont précédé et l'ont inspiré, tous regroupés pour le moment sous l'appellation générale de *souciance*¹⁶. Reprenons donc notre raisonnement et citons dans son intégralité le passage des *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925) évoqué plus haut : « *Zwar kennt Augustinus und überhaupt die antike christliche Anthropologie das Phänomen [Bekümmern] nicht ausdrücklich, auch nicht direkt als Terminus, obzwar bei Seneca die cura, die Sorge, wie ja auch bekanntlich im Neuen Testament, schon ein Rolle spielt* »¹⁷. Ce passage va fournir l'armature de notre argumentation et d'après celui-ci nous pouvons dégager les trois directions suivantes : 1/ La *cura* chez Sénèque ; 2/ La *cura* dans le Nouveau Testament ; 3/ La *cura* chez Saint Augustin. On comprend ainsi que le concept heideggerien de *Bekümmern* prend ses racines, directement ou indirectement, dans trois sources dont deux d'entre elles, le Nouveau Testament et Saint Augustin, sont clairement religieuses. La troisième est représentée par la tradition hellénistique, avec le stoïcisme et notamment Sénèque, nommément cité. La question est maintenant de savoir laquelle de ces traditions prédomine dans l'élaboration du souci et quelle place revient à la « perdante ».

Notre hypothèse de travail fait donc état de cette partition et favorise le Nouveau Testament et la christianité en général comme sources primordiales du souci dans la pensée du jeune Heidegger de Fribourg et dans son analyse précoce du monde religieux. Comme nous l'avons déjà souligné, il en résulte nécessairement une dévalorisation du rôle de la philosophie hellénistique – et de Sénèque en particulier – dans la formation de ce concept ainsi que de sa portée dans la formation de l'analytique existentielle du *Dasein*¹⁸. La philosophie sera ainsi réduite au simple rôle de caution philosophique et son incidence devra être minimisée par rapport au rôle que joue, par opposition, la facticité chrétienne. En effet, il n'est pas vrai, comme le déclarent A.Larivée et A. Leduc, que « l'élan d'admonestation est le même qu'il s'agisse...de la direction spirituelle de Lucilius par Sénèque... [ou] de Thérèse

¹⁶ La thèse selon laquelle la *Bekümmern* est l'ancêtre du *Sorge* est accrédité en premier lieu par T. Kisiel dans le fameux lexique de son *Genesis* (*op.cit.*, p.493). *Bekümmern* est traduit par *Concern* et *Sorge* par *Care*. Pour la traduction de *Bekümmern* par *souciance*, nous reprenons la proposition de Jean Greisch dans le glossaire de son *L'Arbre de vie et l'Arbre de Savoir*, (*op.cit.*, p. 317). Toutefois, nous employons ce terme une première fois comme concept générique, qui va se décliner en plusieurs autres concepts, dont celui propre de *Bekümmern*, chez Augustin notamment.

¹⁷ GA 20, p. 418.

¹⁸ Nous ne nous livrons ici à aucun court-circuit. S'il est vrai que Saint Augustin a été influencé par le moyen-stoïcisme, cette influence, en ce qui concerne la *cura* est réduite. Sa pensée du souci emprunte bien plus à l'anthropologie biblique (ainsi qu'aux Pères) avec son lot de notions propres (notamment le temps kairologique qui n'envie rien à la conception stoïcienne du temps) qui ne peuvent correspondre avec l'enseignement hellénistique. Voilà, pourquoi nous refusons l'assimilation d'Augustin à Sénèque. Enfin, on remarque comment, à partir d'un même passage, nous nous séparons radicalement de A. Larivée et A.Leduc. Dans les deux cas, nous pouvons dire sans nous tromper que la liberté herméneutique a été totale, et notre interprétation espère n'en sortir que plus loyale.

d'Avila écrivant d'enjoindre ses filles au soin de l'âme »¹⁹. Heidegger démontre le contraire dans ses quelques lignes consacrées à Thérèse dans l'esquisse du cours non-tenu de 1918/1919 sur la mystique médiévale²⁰. Il explique que selon celle-ci, « *Die Seele ist 'irgenwie' die Stätte für Gott und das Göttliche, die Wohnung Gottes* ». Lorsque donc elle enjoint ses sœurs à se soucier de leurs âmes, c'est bien pour espérer y accueillir Dieu, dans une élan mystique, et non pas pour gagner en conduite esthétique de vie, puisque ces sœurs n'ont, à proprement parler, de vie qu'en Dieu ou encore spirituelle.

Comme nous l'avons annoncé dans le sommaire, nous commencerons par évoquer toute la force des notions de souci et de souciance dans le Nouveau Testament, particulièrement chez Saint Matthieu et Saint Paul. Nous verrons ainsi l'importance de la Bible pour le jeune Heidegger. Puis nous montrerons dans quelle mesure l'Evêque d'Hippone, s'il reste en partie paulinien, oriente la réflexion vers de nouveaux phénomènes et laisse réapparaître la tradition grecque. Enfin, nous développerons avec Luther les implications ultimes du souci dans une anthropologie biblique en crise qui reste néanmoins tournée toute entière vers le souci des âmes (*Seelsorge*) – même si celui-ci diffère, encore une fois, radicalement de l'επιμελεια εαυτου. En somme, il faudra montrer comment, s'agissant de *Bekümmern* et de *Sorge* dans les cours de jeunesse – mais aussi dans *Être et Temps* – le souci est toujours davantage souci du salut que souci de soi au sens grec²¹. Ceci dit, il faut bien noter que le souci religieux du salut est bien immanent à ce monde, ou du moins, que la possibilité d'un souci authentique dans « cette » vie sauvegarde la possibilité d'un au-delà à propos duquel Heidegger ne s'exprimera quasiment jamais²².

¹⁹ A. Larivée, A. Leduc, art. cit. (*Le Souci de soi...*), p. 733, y compris la note 37.

²⁰ M. Heidegger, GA 60, p. 336.

²¹ A. Larivée et A. Leduc voient juste lorsqu'elles précisent que « comme Pierre Hadot et Michel Foucault se sont efforcés de le rappeler, c'est d'abord en tant que souci de l'âme que la philosophie antique doit être comprise depuis Platon », (art. cit. [*Le Souci de soi...*], p.725). Mais il aurait fallu pousser le raisonnement plus loin. Il y a en effet une connexion possible entre souci de l'âme et souci du salut [de l'âme], et c'est peut-être ici le (seul ?) lieu de croisement entre pensée hellénique et pensée chrétienne en ce qui concerne le souci. Malheureusement les deux auteurs indiquent dans une note [n°6] de la même page qu'elle préfèrent s'en tenir à l'expression souci de soi et qu'en outre, elle rejette l'emploi du qualificatif « spirituel ».

²² Il faut donc bien nuancer le jugement de E. Wolz-Gottwald selon lequel « Heideggers Blick richtet sich jedoch keineswegs auf einen Leben nach dem Tod ». Cf. son « Heidegger und die philosophische Mystik » (in *Philosophisches Jahrbuch*) discuté in *Information Philosophie*, Bd. 28/12, 2000, pp. 91-94. Nous renvoyons sur ce point à notre schéma annexe, p. 57.

2. SAINT MATTHIEU. *Μεριμνα* VERSUS *Επιμλεια* εαυτου.

a) Une première indication néo-testamentaire camouflée : Thomas à Kempis.

Comme nous venons de l'esquisser, il semble que Heidegger ait trouvé une première forme de thématization du souci dans les écrits néo-testamentaires. Pour preuve, la première occurrence significative du souci fait son apparition dans un cours de jeunesse précédant précisément le *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* du semestre d'hiver 1920/1921. Il s'agit du cours du semestre d'été 1920 intitulé *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*²³. En exergue de ce cours, Heidegger place, de manière assez énigmatique, la citation suivante extraite de *L'imitation de Jésus Christ* de Thomas von Kempen :

« Internus homo, sui ipsius curam omnibus curis anteponit »²⁴.

« L'homme intérieur place le souci de son soi avant tout autre souci ».

Nous sommes conscient que cette citation prête à confusion. En effet, on y trouve l'expression « souci de soi », qui peut facilement nous faire dériver vers la tradition gréco-romaine contre laquelle nous argumentons. Mais il faut préciser le contexte pour s'apercevoir que cette citation n'a rien de grecque et ne s'apparente en aucun cas à la tradition hellénistique de l'*επιμλεια* εαυτου. On remarque tout d'abord qu'elle est l'œuvre d'un mystique du Moyen-âge qui inaugure la tradition de la *Devotio Moderna* et ne peut donc guère être comparé aux stoïcisme, tant au niveau chronologique qu'au niveau doctrinal. S'il est donc question, avec Thomas à Kempis, de souci de l'âme, il ne peut s'agir que de son intériorisation et de son orientation vers Jésus-Christ en vue d'un possible salut²⁵. Nous retrouvons ici le même schéma que nous avons entrevu chez Thérèse d'Avila. Ce qui prime dans le souci de [son] soi, c'est le souci d'une vie chrétienne, dont l'horizon ultime est le

²³ GA 59 (1993).

²⁴ Thomas von Kempis, *L'Imitation de Jésus Christ*, trad. C. Lammenais, Paris, Seuil, p. 68. Thomas von Kempen, ou Thomas à Kempis (1379-1471) est considéré comme l'un des fondateurs du mouvement *Devotio Moderna* qui influença l'ensemble de la spiritualité chrétienne non seulement au Moyen-âge tardif, mais aussi au XIXe siècle. Il est très probable que Heidegger ait commencé à s'intéresser à Thomas à Kempis avant donc d'envisager un cours sur la mystique médiévale. Par exemple lors de ses études de théologie catholique. On se rappelle qu'il fut l'élève de Carl Braig et de Hermann Schell dans les années 10. Pour de plus de renseignements, on consultera avec profit l'article de R. Vigliotti, « The Young Heidegger's Ambitions for the Chair of Catholic Philosophy and Hugo Ott's Charge of Opportunism » in *Studia Phaenomenologica*, volume 1 n°3-4/2001.

²⁵ Voir l'analyse de A. Larivée et A. Leduc dans leur article « Saint Paul, Augustin et Aristote comme source gréco-chrétienne du souci » in *Philosophie* n°69, 2001, p. 32-33.

salut. Seule la vie en Jésus-Christ permet d'espérer être sauvé. Il s'agit de réunir ses forces et se détourner d'une vie extérieure agitée. Non pas tant pour trouver ou retrouver la tranquillité (εὐθυμία), la paix intérieure, mais pour se préparer à entrer dans le Royaume des cieux. Il est donc question d'une praxis mystique, clairement reliée au numineux chrétien. Alors que pour Sénèque, la *cura* vise à rétablir un équilibre, à tenter de se débarrasser – si cela est seulement possible – de l'insécurité que nous ressentons dans notre vie de tous les jours, de la peur de mourir et en général, de tout le *pathos* qui alourdit nos vies ; l' « *ipsius cura* » de Thomas Kempis nous enjoint, non pas à nous mentir en nous refusant le souci et en cherchant le moyen de nous en défaire²⁶, mais à nous tourner en hommes intérieurs vers le Christ *en compagnie de* notre souci. Par souci de soi, les Stoïciens entendent un « soin de l'âme » [ἐπιμελεια της ψυχης], une attention particulière qui appelle une morale conséquente entraînant par exemple à prévenir le destin (*Fatum*), à s'exercer à la parfaite maîtrise de soi ou de son soi pour qu'en toutes circonstances, il supporte les vicissitudes de l'existence, à l'intérieur aussi bien qu'à l'extérieur²⁷. Au contraire, l'anthropologie chrétienne néo-testamentaire est presque étrangère à ce modèle du souci. Le chrétien se règle d'après une Révélation. Sa condition est radicalement différente de celle du stoïcien en ce qu'il est fait pêcheur et qu'il se reconnaît comme tel ; et reconnaît aussi une panoplie de dogmes lui procurant une *Weltanschauung* profondément imprégnée de numineux et du tragique qui l'accompagne²⁸. Le souci chrétien est définitivement tourné vers l'intérieur, le *verbum internum*. Voilà en quoi il appartient résolument à « l'*internus homo* »²⁹.

Avançons dans l'explicitation de la citation de Thomas à Kempis. La corpus biblique contient explicitement le terme, ou plutôt les termes qui s'apparentent au souci. On y trouve tour à tour μεριμνα, φροντις, θλιψις mais aussi επιμελεια ; ainsi que *sollicitudo* et *cura* dans la Vulgate de Jérôme³⁰. Il nous faut tout d'abord procéder à une délimitation étymologique entre ces termes afin de ne pas nous égarer du propos heideggerrien. Il est vrai que le terme

²⁶ Comme c'est le cas la plupart du temps dans les doctrines non-chrétiennes et l'hellénisme en particulier. Voir la critique judicieuse de P-J. Labarrière et G. Jarczyk dans leur préface au traité *Du détachement* de Maître Eckhart, Rivages, 1995, p. 18.

²⁷ Dans le chapitre 1 du même livre de Thomas à Kempis, on trouve une autre citation qui s'oppose au souci stoïcien de « ce » monde : « Est-tu seulement une fois entré en communion parfaite avec Jésus ou as-tu goûté ne serait-ce qu'une infime part de son Amour ardent, alors tu n'aurais plus aucun souci quant à ton confort ou ton inconfort en ce monde ». Cf. *L'imitation du Christ*, ici traduction modifiée.

²⁸ Ce point est même admis du point de vue inverse (ou adverse), c'est à dire celui des stoïciens. Dans une excellente étude, l'historien de la philosophie Paul Veyne note : « Pour lui [Sénèque], la Chute n'a pas séparé tragiquement l'homme du péché de l'homme édénique ». Veyne reconnaît donc explicitement que *Weltanschauung* chrétienne et *Weltanschauung* stoïcienne sont radicalement différentes. Cf. Paul Veyne, « La médication interminable » in Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, Rivage Poche, 1988, p. 28.

²⁹ GA 60, p. 63.

³⁰ J. van Buren, *The young Heidegger*, p. 170-171.

ἐπιμελεια apparaît dans le Nouveau Testament, cependant son utilisation dans l'Évangile de Saint Luc est non seulement mineure du point de vue des occurrences, mais aussi du point de vue de la signification³¹. On note aussi que ἐπιμελεια n'apparaît jamais dans la Bible accompagnée du complément εαυτου. Ses emplois ne rappellent donc en rien cette tradition. De plus le terme ne se trouve nulle part dans la Septante. Seuls quelques emplois chez Philon sont à noter, mais ils sont sans incidence sur le sens néo-testamentaire. Après avoir écarté le danger étymologique quant à l'emploi biblique de ἐπιμελεια, il nous reste à nous concentrer sur le premier mot qui revient régulièrement dans le Nouveau Testament comme désignant le souci : μεριμνα. Lorsque le jeune Heidegger pense le souci et construit le concept de souciance, c'est en partie en regard de μεριμνα qu'il le fait et nous allons essayer de le démontrer. Heidegger est, semble-t-il un lecteur assidu du Nouveau Testament. Cela s'explique non seulement par ses études de théologie catholique mais aussi par ses « récentes » lectures protestantes d'alors³².

L'étude du souci dans le Nouveau Testament, ainsi que sa lecture heideggerienne, doivent être scindées en deux parties du fait des deux lieux scripturaires dans lesquels on retrouve l'idée de souci. En effet, le souci [μεριμνα et θλιψις] se décline de manière importante et différente chez deux rédacteurs. D'une part chez Saint Matthieu, principalement dans le Sermon sur la Montagne ; d'autre part chez Saint Paul, essaimé ici-et-là dans les Épîtres. Les théologiens et les philosophes ont l'habitude de désigner l'Évangile de Saint Matthieu comme le texte le plus explicatif quant au concept de μεριμνα³³. On y trouve en effet le souci maintes fois cité, même si le schéma d'utilisation est assez répétitif. Il est aussi vrai que le souci n'est pas thématiquement de la même manière chez Matthieu et chez Paul. Heidegger sait pertinemment cela. Même si c'est bien le style tranchant de Paul – avec son concept de θλιψις – qui emportera ses faveurs et lui servira explicitement de modèle pour constituer son tout premier concept du souci (ou du moins pour en formuler une détermination germinale), Heidegger nous fait savoir de manière voilée, à travers une citation de Thomas à Kempis, qu'il connaît Matthieu et qu'il ne dévalorise pas le Sermon. Bien au contraire. Il faut se tourner vers

³¹ C'est ce que note aussi J. Goetzmann dans son *Theologisches Begriffslexikon zum N.T.*, Neukirchener Verlag, 1997, Band 1., p. 1006. ἐπιμελομαι apparaît une fois chez Saint Paul [1Tim 3, 5], sans importance.

³² Cf. P. Capelle, *Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Cerf, 1998, p. 162-163. Capelle date de 1917 la lecture heideggerienne approfondie de Luther, Schleiermacher et Kierkegaard qui l'ont amené à se replonger profondément dans la Bible. Néanmoins rien n'indique qu'il avait cessé de la lire. Au contraire, tout laisse à croire que Heidegger a toujours lu le Nouveau Testament en continu, à la manière d'un vrai théologien.

³³ Cf. J. Goetzmann, *Theologisches Begriffslexikon zum N.T.*, p. 1005 : « Die umfangreichste Zusammenfassung des ntl. Zeugnisse zum Thema *Sorge* [μεριμνα] findet sich in der Bergpredigt (Mt 6, 25-34) ». Voir aussi l'article « *Sorge* » de M. Kranz dans le *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p.1086 : « Das wirkungsmächtige neutestamentliche Zeugnis zum Thema {S.} findet sich in der Bergpredigt Jesu (Mt, 6, 25-34) ».

l'herméneutique biblique afin de tenter de lire et d'interpréter Matthieu avec les yeux du jeune Heidegger.

b) Le « sens apparent » de *μεριμνα* chez Saint Matthieu.

C'est grâce à une note de J. Van Buren que nous avons réussi à rapprocher la citation de Thomas à Kempis de l'Evangile de Matthieu. Bizarrement, lorsqu'il finit de citer la phrase « Internus homo, sui ipsius curam omnibus curis anteponit », Van Buren marque entre crochets des références à l'Evangile de Saint Matthieu. Malheureusement, celles-ci ne renvoient à rien de concret³⁴. Par ailleurs, ayant vérifié nous-mêmes le texte de l'*Imitatio Christi*, nous pouvons assurer que Thomas à Kempis, pour sa part, ne fait suivre sa phrase d'aucun renvoi à l'Écriture, alors que c'est bien le cas à d'autres endroits. Quoiqu'il en soit, cette erreur a permis de nous mettre sur la voie de Saint Matthieu et d'interpréter ainsi la citation de l'*Imitatio Christi* à l'aune des versets concernés [Mt 6, 25-34]. Après lecture de ceux-ci, il s'avère que le renvoi à Matthieu est tout à fait fondé, même si les références ne correspondent pas exactement. Il faut d'abord tenter d'éclairer un paradoxe troublant. Nous citons le passage le plus important : « Voilà pourquoi je vous dis : ne soyez pas en souci, pour votre vie, de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous vous vêtirez. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture ? » [Mt 6, 25]. Première remarque : l'interprétation de ce passage est rendue difficile par le fait que « Positive und Negative Wertung des Sorgens können beim gleichen Autor [bzw. Mt] nebeneinander erscheinen »³⁵, ce qui vaut bien sur et avant tout pour Matthieu. A première vue, ce passage ainsi que les versets suivants semblent donner une définition purement négative, voire péjorative, du souci³⁶. Il est expressément demandé aux croyants de ne pas se faire de souci. Mais à y regarder de plus près, ne demande-t-on pas plutôt aux croyants de ne pas se *faire* des soucis, c'est à dire ne pas construire de toutes pièces maintes inquiétudes qui les empêcheront – non pas comme les Stoïciens, de récupérer le contrôle d'eux-mêmes, de leurs navires³⁷, en vue de reprendre leurs traversées solitaires mais

³⁴ J. Van Buren, *The young Heidegger*, p. 170-171 : « The inward man puts the care [curam] of his self before all others cares [Matt. 16 :26] ». Si la référence à la GA 59 est juste, la référence biblique elle, ne correspond pas. S'agit-il d'une erreur de la part de Van Buren, ou d'une erreur d'impression ? Impossible à savoir. Il ne fait cependant aucun doute que Thomas à Kempis renvoie bien implicitement à Matthieu.

³⁵ J. Goetzmann, *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, p. 1005.

³⁶ En effet dans les versets suivants [26 à 34] les croyants sont pareillement exhortés à se débarrasser de leurs soucis et à s'en remettre à Dieu.

³⁷ Cf. la métaphore de la traversée dans la première « lettre » de Sénèque à Serenus dans le *De Tranquillitate animi*, traduction C. Lazam, 1988. Cependant cette métaphore « marine » n'est pas propre à Sénèque. On note qu'assez sûr de lui-même, Sénèque s'estime déjà « près des côtes ». Ce comportement pourrait difficilement être celui d'un chrétien. Même les mystiques chrétiens les plus fervents conservent une certaine dose d'humilité.

– de croire en Christ et donc d’avoir toute confiance en Dieu. Entre le souci comme tel et les soucis matérialisés, il y a un gouffre que les herméneutes n’arrivent pas toujours à franchir. Lorsque Heidegger cite Thomas à Kempis, il semble conscient du fait que les soucis décrits par Matthieu sont ceux visés et refusés par le mystique. Ceux qui ne doivent en aucun cas prévaloir chez « l’homme intérieur ». *Tous les soucis rejetés*, ce sont ceux concernant la nourriture, les vêtements, le lendemain, etc. évoqués dans le passage de Matthieu. Tous sont spirituellement inutiles mêmes si ils sont inhérents à la condition humaine³⁸ et que jamais ils ne nous quittent totalement, si ce n’est le jour du Jugement dernier et non pas lors de notre simple mort, comme c’est le cas chez les stoïciens³⁹.

Quoiqu’il en soit, l’attitude déployée face à la variété de ces soucis pareillement rejetés par Matthieu, Thomas à Kempis et Heidegger, illustrent encore une fois très bien l’antagonisme entre christianisme et stoïcisme. Tout réside dans la manière de considérer ces multiples soucis. Matthieu et Sénèque les rejettent tous les deux. Mais comment s’y prennent-ils ? Sénèque et les stoïciens préconisent la maîtrise, la contention, l’anticipation des coups du sort, l’appel à un maître de conscience, l’exercice méditatif ou le journal intime ; mais étrangement, le rapport aux dieux est fatalement absent. Ce point a d’ailleurs été clairement remarqué par Foucault à propos de la tradition greco-latine du souci de soi dans son ensemble⁴⁰. Au contraire, Matthieu engage les croyants dans une toute autre voie, unique et univoque : celle du *s’en-remettre* total à Dieu. Si Heidegger poursuit inlassablement cette voie de l’abandon à Dieu [*Hingabe*] aussi chez Eckhart, Luther et quelques autres⁴¹, alors on est en droit de penser que les versets de Saint Matthieu consacrés à l’*abandon* des soucis participent également de cette analyse heideggerienne. Essayons maintenant d’être plus précis Le conseil prodigué par Matthieu est simple : ne pas se soucier des choses inutiles et confier leur dissolution à Dieu. Si le croyant cherche et trouve « le Royaume et sa justice » [Mt 6, 33], alors les soucis annexes s’évanouiront d’eux mêmes car, ainsi que Dieu en a décidé : « A

³⁸ Cf. J. Goetzmann, *op. cit.*, p. 1005 : « Wie das A.T versteht auch das N.T die *Sorge* zunächst als die natürliche Reaktion des Menschen auf Armut, Hunger und andere Bedrängnisse, die ihm alltäglichen Leben widerfahren ».

³⁹ Dans la lettre XI du *De Tranquillitate animi* consacrée à la mort, Sénèque explique à Serenus qu’il ne doit avoir peur de mourir. Aux antipodes du christianisme nous semble cette tendance à l’anticipation, exposée comme naturellement accessible aux philosophes bien entraînés, et qui laisse, en passant, le commun des mortels sans ressources. Les croyants chrétiens quant à eux sont prévenus : nul ne devinera ce que Dieu pense, car les voies de Dieu sont impénétrables [Rm 11, 33-36].

⁴⁰ M. Foucault, *Dits et Ecrits (1954-1988)*, tome 4, *A propos de la généalogie de l’éthique : un aperçu du travail en cours*, entretien traduit extrait de Dreyfus et Rabinow (ed.), *Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1983. A la page 385 de la version française : « Ce qui me frappe, c’est que, dans la morale des Grecs, les gens se souciaient de leurs conduites morales, de leur éthique, des relations à soi et aux autres, beaucoup plus que de problèmes religieux ». Cela vaut aussi bien pour les latins.

⁴¹ Cf. les multiples occurrences de ce terme dans les « Fondements philosophiques de la mystique médiévale », en GA 60, p. 303-337.

chaque jour suffit sa peine » [Mt 6, 34]. Les paroles de Matthieu sont corroborées par la première Epître de Saint Pierre : « *omnem sollicitudinem vestram proiicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis* » [1 Pr 5, 7], c'est à dire : « *Déchargez-vous sur lui de tous vos soucis* »⁴². Cette citation de Pierre montre à quel point la confiance en Dieu est requise afin de consolider la foi. Elle explique bien qu'il n'est pas question de nier l'existence de ces soucis, mais de les dissoudre, c'est à dire aussi de les rectifier par et dans l'amour de Dieu, *αγαπη*⁴³. Néanmoins, il faut être prudent. Le s'en-remettre à Dieu doit être interprété avec précautions. C'est d'ailleurs l'un des plus grand théologien protestant du XX^e siècle, compagnon de route de Heidegger à Marbourg, R. Bultmann, qui insiste : « *Aber auch 1 Pt 5, 7 zeigt : die Sorge Gott anheimstellen, heisst nicht, ihn als den Garanten der eigenen Wünsche verstehen, sondern als den, der besser als wir selbst weiss, was uns not ist* »⁴⁴. Bultmann montre que l'*essentiel* est mieux connu de Dieu que de nous. Si donc Dieu commande de se défaire de certains soucis, c'est qu'effectivement, nous n'en tirons aucun bénéfice dans la vie religieuse. On remarque que les soucis placent l'homme dans une situation ambiguë, qui est aussi celle de Heidegger dans le champ conceptuel. Comme nous l'avons dit, ces soucis participent de la nature humaine, mais en même temps, le Nouveau Testament commande de *s'en décharger* sur Dieu. Cette tension est celle que l'on retrouvera dans *Être et Temps* : « le souci ne peut pas désigner un comportement particulier vis-à-vis du Soi-même, parce que celui-ci est déjà caractérisé ontologiquement par l'Être-en-avant-de-soi »⁴⁵. Nous pensons que cette fuite est déjà présente, de manière désordonnée, chez le jeune Heidegger, et plus particulièrement dans ce que nous venons de décrire. Il ne s'agit ni plus ni moins que du fameux « *être-jeté* ». On touche là aux racines non pas grecques mais bibliques de la *Geworfenheit*. En effet, Matthieu et Pierre décrivent des « êtres-jetés » dans les soucis, qui y

⁴² L'italique est des traducteurs. Pour les citations bibliques, nous avons utilisés la traduction du Chanoine Osty et Père Joseph Trinquet. Ces italiques précisent que ce que les croyants laissent à Dieu, ce sont *les* soucis, divers et variés, au pluriel donc. Cf. aussi *Psaumes* 55, 23.

⁴³ Confère l'analyse de W. Koepp, « Merimna und Agape (Zur Analytik des Daseins in Heideggers 'Sein und Zeit', in W.Koepp (Hg.), *R-Seeberg-Festschrift 1.*, 1929. Cet article est à double usage. L'interprétation stricte de la genèse du Dasein qui y est développée souffre de bien des erreurs, mais l'utilisation conjointe de *μεριμνα* et *αγαπη* a le mérite de montrer le rapport entre ces deux termes comme l'a peut-être compris Heidegger : « Agape in allem als das Positiv zum Privativ und Negativ der Merimna ». Mais attention, l'amour [agapê] vient corriger non pas l'essence du souci, mais les soucis dont nous sommes parlons présentement. Nous allons bientôt voir que les soucis au pluriel dont parle Matthieu et Pierre s'opposent au Souci authentique comme tel.

⁴⁴ R. Bultmann, article « *μεριμνα* » in Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, p. 595. Sur les rapports étroits entre Heidegger et Bultmann, la littérature est très étendue. Pour une présentation du tableau de leurs relation, nous renvoyons en priorité à la biographie de H. Ott, *Martin Heidegger : Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/M et New York, 1988.

⁴⁵ *Sein und Zeit*, § 41, p. 193.

sont abandonnés et s’y débattent⁴⁶. Ces soucis (au pluriel, nous insistons) ne sont donc pas véritablement dévalorisés par Heidegger. Il les admet comme des facteurs de l’existence avec lesquels le Dasein doit compter. Ils participent aussi des conditions d’une vie chrétienne. Dès les *Prolégomènes*, Heidegger en est conscient : « Ce qui est proposé [la *Geworfenheit* comme déchéance ou dérélition] ici est une pure considération de structure [...] Elle doit être distinguée très nettement de toute considération théologique ». Mais il ajoute immédiatement « il est possible, peut-être même nécessaire, que toutes ces structures fassent retour dans une anthropologie théologique. De quelle manière je ne saurais le dire, parce que je ne comprends rien à ces choses, quoique je connaisse la théologie elle-même, mais de là, il y a encore un long chemin pour arriver à la compréhension »⁴⁷.

Assez malaisé, semble-t-il, Heidegger reconnaît que ses considérations sont en phase avec la théologie, ou du moins qu’elles sont capable d’en être rapprochées. On peut comprendre aussi que s’il est à distinguer en premier lieu de la théologie scientifique, d’une Dogmatique, discours de type normatif sur Dieu, rien n’empêche de formuler que le propos heideggerien s’inspire d’une théologie biblique, c’est à dire des paroles [*logoi*] d’inspiration divine, consignées dans le Nouveau Testament et interprétées existentiellement. Comme le note A. Larivée et A. Leduc, les stoïciens – notamment Sénèque – avaient déjà tenté de thématiser cette fuite-en-avant en expliquant que l’âme humaine est encline à bouger et « à s’arracher à elle-même »⁴⁸. Cela n’est pas faux, mais les deux auteurs ont fort bien remarquer que le souci heideggerien est bien plus puissant. Pour caractériser le mouvement du Dasein, elles parlent d’une « poussée d’attention ‘extatique’ diversement orientée qui ouvre un horizon temporel, engendre du sens, produit un monde »⁴⁹. Il faut comprendre que l’élan de l’âme stoïcienne au-devant de soi-même, son arrachement à elle-même est le produit des soucis pluriels que nous sommes entrain de décrire depuis maintenant plusieurs pages. Sénèque vise avant tout des « passions », des « peines », des « fatigues » engendrées par la vie quotidienne qui se rapportent tous à ces soucis que Matthieu et Pierre conseillent de *jeter* en Dieu⁵⁰. Il manque le souci fondamental. Celui qui va permettre à Heidegger de désigner l’expérience de la vie

⁴⁶ On se reportera sur ce point avec profit aux analyses de la *Geworfenheit* par Emmanuel Levinas dans *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1967/2002.

⁴⁷ GA 20, p. 391. Nous renvoyons à l’interprétation qu’en fait J. Greisch dans *Ontologie et Temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, 1994, p.225. Greisch explique que si Heidegger tient à se démarquer de la théologie, « cela ne veut pas dire nécessairement que la philosophie, en l’occurrence, l’analytique existentielle, soit totalement désarmée devant la doctrine théologique de la chute [par exemple] ».

⁴⁸ Les deux auteurs, dans leur article « *Le souci de soi...* », donnent (p.736 note. 39) l’exemple de Sénèque, *De Tranquillitate animi*, II, 11.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 736.

⁵⁰ Article *Sorge* dans le *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, déjà cité plus haut. Page 1085, à propos de Pierre et de Matthieu, on y lit : « Der Rat, alle {S}orge auf den Herrn zu werfen ».

factice chrétienne comme souci, inquiétude, μεριμνα, θλιψις ; et de caractériser ensuite l'être véritable du Dasein comme souci authentique. Mentionnons enfin un écueil important que C. Strub nous a permis de mettre à jour. L'articulation du couple d'opposés souci [au] singulier/soucis [au] pluriel doit être opérée avec précaution. En effet, le souci singulier n'est pas l'apanage du Nouveau Testament seul. Dans le stoïcisme aussi, il existe une tendance à l'unification qui cherche à transformer les soucis pluriels en *un* souci singulier, plus authentique. Pourtant la démarche n'est pas la même. La différence entre souci singulier chrétien et souci singulier stoïcien tient avant tout dans la distinction d'usage entre existentiel et existentiel⁵¹. Le premier terme entend atteindre la substance de l'être religieux, le second terme se contente de guider l'existence vers un état esthétique d'excellence. D'un côté, le souci (du salut) comme existentiel ontologique avec Heidegger, de l'autre, le souci (de soi) comme élément d'une vie esthétique ou d'une esthétique de la vie, comme le montre Foucault⁵². En bref, monde néo-testamentaire et monde gréco-latin, sur le plan de la pensée du souci, ne se recourent pratiquement pas car, en dernier lieu, leurs finalités semblent bien différer fondamentalement.

c) Le « sens caché » de μεριμνα chez Saint Matthieu.

Après avoir étudié les soucis évoqués dans Matthieu, il faut maintenant parler du souci au singulier que l'on rencontre dans le même verset. Nous croyions avoir épuisé le sens du souci, en l'occurrence négatif, dans ce verset de l'Evangile de Saint Matthieu, mais en réalité il n'en est rien. Il existe bien, à travers ces lignes, un sens positif du souci. Positif au sens où le croyant ne cherchera pas à s'en débarrasser mais s'appliquera plutôt à le cultiver. Il s'agit donc d'un tournant radical en regard de tout ce que nous venons d'énoncer à propos des soucis : le passage du pluriel au singulier. Ce « sens caché », à côté de Heidegger, seul un herméneute averti comme Bultmann pouvait le déceler. Bultmann nous confirme en un sens que Heidegger a bien vu dans le verset en question de Saint Matthieu la souciance qu'il s'efforçait alors de thématiser. Bultmann remarque que ce sens caché émerge, à la manière d'une épiphanie, au beau milieu d'un paradoxe. Nous le citons, à propos de Matthieu 6, 25 : « Daher auch die paradoxe Formulierung Mt 6, 25 : ουχι ή ψυχή πλειόν εσιν τής τροφης και τοςώμα του ενδυματος ; denn die Angeredeten könnten ja erwidern : weil ihnen das Leben so

⁵¹ Sur la valeur de cette distinction, cf. les analyses de P. Ricoeur et M. Dufrenne dans leurs *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Seuil, 1947, pp. 327-331.

⁵² La thèse du « souci de soi » gréco-romain comme relevant de l'esthétique est dégagée par M. Foucault dans *L'herméneutique du sujet* (1982), Gallimard/Seuil, 2001.

unendlich viel wert ist, sorgen sie gerade »⁵³. Cela signifie que lorsque Jésus dit : « la vie n'est-elle pas plus que la nourriture, et le corps [entendez la chair] plus que le vêtement ? », il invite les croyants à cultiver un souci supérieur qui dépasse de loin tous les autres. Le souci de la vie (c'est-à-dire aussi et dans une certaine mesure, comme nous le verrons, le souci du salut. La vie est primordiale et mérite que l'on se soucie d'elle. Toutefois, on n'oubliera pas que la vie vraie est seulement celle qui prépare au salut. S'il faut en faire sa souciance fondamentale, c'est bien parce qu'elle nous mène *en Christ*, en qui se trouve le salut-même. On peut alors conclure provisoirement que le « sens apparent » et le « sens » caché de *μεριμνα* se recourent factuellement. C'est en effet la même puissance désirante qui s'exprime à travers ces deux significations. Le souci de l'Évangile de Matthieu, que ce soit dans sa forme exotérique « négative » ou dans sa forme ésotérique « positive », recèle toujours le même souci : s'approcher au plus près de la vie. On ne peut pas raisonnablement affirmer que Heidegger ait clairement raisonné en ces termes. A aucun moment de sa carrière philosophique il ne s'est transformé en théologien. Cependant, nul doute qu'il avait lu Saint Matthieu (et avait vu Matthieu à travers Thomas à Kempis). On peut donc admettre que cette valorisation de la vie à travers le souci n'est pas étrangère au Sermon sur la Montagne. De plus, cet accent mis sur le vie comme souci du salut est conforme avec la problématique dégagée par S. Jan-Arrien selon laquelle la « phénoménologie herméneutique de la vie facticielle » du jeune Heidegger l'a conduit à l'élaboration d'une phénoménologie de la vie autonome qui précède de loin la pensée de l'être et qui, selon nous, doit tout ou presque, aux écritures néo-testamentaires⁵⁴. En tous cas, il ne fait aucun doute que la souciance heideggerienne s'est développée avant tout en rapport avec le Nouveau Testament, même si celui-ci n'en a fourni que l'armature. Le souci chrétien ou souci fondamental, c'est en dernier lieu le souci authentique comme *Drang* [impulsion, vouloir vivre] thématiquement dans le § 41 de *Être et Temps*⁵⁵. La source grecque-hellénistique, nous le vérifions, semble alors ne pas constituer le fond de la pensée heideggerienne.

d) Contre un « certain » Heidegger : la destruction de la *cura* gréco-latine.

Avant de passer à l'étude du souci chez Saint Paul, nous tenons à montrer une fois pour toute en quoi l'appel de Heidegger à la tradition gréco-latine dans *Être et Temps* ne représente

⁵³ R. Bultmann, article « *μεριμνα* » in Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, p. 596.

⁵⁴ S. Jan-Arrien, art. cit., p.51.

⁵⁵ Confère l'analyse et le schéma de J. Greisch dans son *Ontologie et Temporalité*, p. 236-241, notamment p. 239-240.

qu'une « caution philosophique », invoquée en vue d'asseoir son propos dans le cadre de l'histoire de la philosophie académique. Les « preuves » sont au nombre de deux et elles sont situées dans *Être et Temps*. Tout d'abord il y a cette curieuse citation de l'antique fable de Hygin portant sur la *Cura*, exposée au paragraphe 42⁵⁶. La présence de cette fable, qui tranche étrangement avec les interprétations qui l'entourent, semble ne pas aller de soi. Heidegger l'aurait citée afin de donner « une confirmation ontique de l'analyse ontologique [du souci] »⁵⁷. C'est ici que le bas blesse une première fois. Si cette confirmation n'est qu'ontique, quelle valeur lui accorder en réalité ? On peut sans doute avancer qu'elle ne vaut pas grand chose, tout du moins ne fait-elle pas autorité et ne peut-elle pas être considérée comme fondamentale dans la formation du concept de souci. La fable de Hygin serait en fait une source secondaire. Par ailleurs, Heidegger précise lui-même que « l'auto explication du Dasein comme souci » y est simplement « déposée ». Elle n'y est donc pas née. Elle n'a donc pas pu influencer Heidegger de manière décisive dans l'élaboration du souci. C'est la raison pour laquelle nous disons qu'une « “confirmation” ontique » ne peut être, de la part de Heidegger, qu'un aveu même de sa non-importance et de son utilisation comme « caution ». La référence à l'étude de K. Burdach n'y change rien en ce qu'elle ne nous semble exprimer de la part de Heidegger aucune conviction particulière⁵⁸. Ensuite vient la fameuse note de *Être et Temps* proprement consacrée au terme grec *μεριμνα*⁵⁹. Heidegger y explique que « dans le stoïcisme déjà, *μεριμνα*, était un terme fixé ». D'après l'article « *μεριμνα* » de Bultmann, Heidegger commet tout simplement une erreur⁶⁰. Le terme *μεριμνα* est totalement absent du stoïcisme. Bultmann : « Auffällig ist, dass es [*μεριμνα*] in der Stoa fehlt ; es wird durch *φροντις* ersetzt », et plus loin : « Bei Philo wie bei Jos und Test XX fehlt *μεριμνα* und *μεριμναν* wie in der Stoa »⁶¹. Il s'agit maintenant d'analyser cette erreur et d'en tirer les conséquences. Pourquoi Heidegger aurait-il précisé que *μεριμνα* était un terme « fixé » chez les Stoïciens alors qu'en fait il n'apparaît pas une seule fois ? On peut supposer que Heidegger ait tout simplement suivi Burdach dans son analyse, qu'il lui ait fait confiance et n'ait pas éprouvé le besoin d'aller vérifier par lui-même. Mais là encore, cela ne suffit pas à

⁵⁶ *Sein und Zeit*, § 42, p. 197-198.

⁵⁷ A. Larivée et A. Leduc, *Saint Paul, Augustin et Aristote comme source gréco-chrétiennes du souci*, art. cit., p. 30. Sur la provenance de cette fable, probablement d'origine grecque, nous renvoyons à la note 2 de la même page.

⁵⁸ K. Burdach, *Faust und die Sorge in Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1, 1923, p. 1 sq., cité comme tel dans la note de *Être et Temps* au § 42.

⁵⁹ *Sein und Zeit*, § 42, p. 199, note 1.

⁶⁰ Le fait est relevé par A. Larivée et A. Leduc, *Saint Paul, Augustin...*, art. cit., p. 35, note 22. Il faut toutefois préciser que R. Bague avait déjà repris cette correction dans *Aristote et la question du monde*, PUF, 1988, p. 38, note 63.

⁶¹ R. Bultmann, art. cit., p. 594.

expliquer cette méprise. Si Heidegger s'est trompé à propos du stoïcisme, cela relève certainement moins de sa méconnaissance absolue de ce courant hellénistique (cela est très improbable) que d'un certain manque d'intérêt pour la conception stoïcienne du souci. Sinon pourquoi aurait-il négligé ce fait important ? Dans la note de *Être et Temps* incriminée, Heidegger précise que l'on retrouve le terme *μεριμνα* dans le Nouveau Testament. Cette fois, on peut gager que Heidegger connaissait parfaitement la présence de ce terme ainsi que son importance chez les auteurs néo-testamentaires. Cela ajoute encore à la vraisemblance de la thèse du souci grec-hellénistique comme « caution ». Cette négligence de Heidegger vis-à-vis de l'une des deux sources qu'il cite dans ce passage d'*Être et Temps* démontre finalement la non-primauté de la tradition hellénistique dans la formation et l'explication du concept de souci. La référence à la tradition gréco-latine, et à Sénèque en particulier, relève d'un geste purement conventionnel qui a pour seul but de satisfaire l'histoire de la philosophie et non la philosophie elle-même.

Peut-on en tenir rigueur à Heidegger ? Lui qui a prêché depuis le commencement pour la précision, la vérité, l'honnêteté philosophique. Lui qui insiste sur la critique de la théorisation et du savoir figé⁶². Il semblerait que ce ne soit pas l'attitude à adopter parce que la philosophie heideggerienne est si prenante que ce reproche est loin de suffire à la discréditer. Par ailleurs, cette négligence quant à la tradition hellénistique du souci ne fait qu'accentuer la prééminence des racines chrétiennes de celui-ci. Nous arrivons donc au second versant annoncé de l'analyse néo-testamentaire du souci avec la figure, centrale pour le développement du jeune Heidegger, de Saint Paul.

3. SAINT PAUL. *θλιψις* ET FACTICITE CHRETIENNE. L'EXPERIENCE FONDAMENTALE DE LA TRIBULATION.

a) La religiosité radicale du monde des Epîtres pauliniennes.

Ce que Heidegger trouve avant tout chez Saint Paul, c'est une *atmosphère*, un monde ou un environnement (*Umwelt*) bien particulier⁶³. Il rencontre chez l'Apôtre l'expression la plus pure de la facticité chrétienne dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler le christianisme

⁶² Cf. GA 56-57, p. 87-88, 117 et le projet exposé dans GA 59, p. 169.

⁶³ Cf. l'explication de *αὐόν* donnée par Heidegger en GA 60, p. 68-69. Dans le cadre de l'étude phénoménologique de l'Epître au Galates, il renvoie successivement aux passages suivant : 1, 5 ; 1, 8-9 ; 1, 10 ; 1, 12 et 1, 13.

primitif (*Urchristentum*)⁶⁴. Heidegger est conscient que le christianisme est une religion qui appelle au réveil radical des consciences et qu'il n'est pas apparu par hasard⁶⁵. Les versets de Saint Paul qui font véritablement sens pour Heidegger sont bien connus : « Quant aux temps et aux moments, vous n'avez pas besoin, frères, qu'on vous en écrive. Vous le savez vous-mêmes parfaitement : comme un voleur dans la nuit, ainsi doit venir le jour du Seigneur »⁶⁶. Heidegger est même allé jusqu'à comprendre le Dasein comme « le souci pour notre pain quotidien »⁶⁷. Il est important de noter que la vie chrétienne primitive a représenté pour le jeune Heidegger « l'autre » de la vie grecque, son dépassement⁶⁸. Là encore, on peut gager que l'analyse du souci chez Paul n'emprunte rien à la tradition hellénistique puisqu'elle cherche précisément à la dépasser. Précisons bien qu'en fin de compte, ce qui nous occupe ici, c'est bien la manière dont Heidegger a lu non plus *μεριμνα*, mais *θλιψις*, dans les Epîtres pauliniennes⁶⁹.

Selon nous, il est difficile d'ignorer que l'*Introduction à la phénoménologie de la religion* de 1920/21 ait pu être influencé par la première édition de l'*Epître aux Romains* de Karl Barth⁷⁰. Cela se vérifie directement dans le texte. Dans le droit fil de Barth, Heidegger met l'accent sur le « Dieu vivant », le « Tout-autre ». Devant ce Dieu terrible, le croyant se retrouve dans une situation inédite que grecs et romains n'avaient même pas imaginée. Précisons que Paul, s'il est citoyen Romain et parle grec, a d'abord porté un prénom hébraïque. Saul de Tarse fut son premier nom. La radicalité de l'expérience chrétienne, si elle

⁶⁴ Confère l'excellente analyse de Jean Greisch dans son *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, op. cit., p. 198-200 ainsi que le chapitre 5 de la deuxième partie du cours de 1920/21 en GA 60, p. 116-125.

⁶⁵ J. D. Caputo, « Sorge and Kardia » in T. Kisiel and J. Van Buren (ed.), *Reading Heidegger from the start. Essays in his earliest thought*, State of New York University Press, 1994, p. 327-328. Caputo : « the young philosopher [Heidegger] was very much taken with Kierkegaard's sense that Christianity has not been brought into the world in order to comfort us in our old age and allow us to sleep at night. Christianity had to do with the terror of Abraham and the battle of the night of faith ».

⁶⁶ 1Th 5, 1-3. Comme le note Heidegger, ce verset est directement lié à l'attente de la Parousie. Voir en GA 60, p. 87-105. Ce concept biblique est tout à fait essentiel dans l'interprétation heideggerienne. Il illustre bien, comme le notait il y a déjà longtemps J-L. Marion, que Heidegger a « commencé à envisager une alternative au concept vulgaire du temps après la lecture privilégiée des Epîtres de Paul » (*Dieu sans l'être*, PUF, 1982, p. 241, avec des références à Pöggeler, Lehmann et De Andia). Nous pouvons même aller plus loin en disant que Heidegger n'a pas seulement envisagé cette alternative, il l'a bâtie.

⁶⁷ GA 61, 90.

⁶⁸ C. Dubois, *Heidegger. Introduction à une lecture*, Seuil (Points), 2001, p. 314.

⁶⁹ On consultera avec profit l'article « *θλιψις* » écrit par H. Schlier dans le Kittel *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, p. 139-148. Schlier confirme (p.139) que *θλιψις* est présent dans le stoïcisme, notamment chez Epictète où il joue un « rôle certain », mais ce rôle est purement ontique, exactement comme l'est celui de *μεριμνα* dans la fable d'Hygin. Pour la traduction de *θλιψις*, nous conservons le traduction courante par « tribulation ». On note que Kisiel traduit en anglais par « *affliction* ».

⁷⁰ K. Barth, *Der Römerbrief*, erste Erfassung 1919 in K. Barth GA 16, Schmidt et Hermann (ed.), TVZ, 1985. On oublie trop souvent que la première édition de *L'Epître aux Romains* est parue en 1919, soit un avant que Heidegger commence son cours à Fribourg. Celui-ci est donc contemporain de celui-là, et il ne fait aucun doute que Heidegger, alors en pleine « lectures protestantes », n'a pas attendu la seconde édition pour lire ce livre renversant.

ne provient pas de la tradition gréco-latine, ne peut avoir ses racines que dans la tradition hébraïque qui inspire très certainement au christianisme cette conception d'un Dieu non seulement vivant en la personne du Fils, mais aussi fort et transcendant avec la figure du *Pater*⁷¹. En effet, ce Dieu est celui qui fait vaciller toute existence « devenue-chrétienne », comme l'est celle de Paul. L'« être-devenu » chrétien est une structure que Heidegger décèle dans les trois premiers chapitres de l'Épître, lorsque Paul s'adresse aux Thessaloniens et reconnaît leur conversion radicale à la religion du Christ, ce qui s'apparente d'ailleurs à sa propre histoire. Heidegger comprend que l'être-devenu-chrétien transfigure l'existence de l'Apôtre⁷². A partir de cette expérience « convertissante », Heidegger dégage un savoir propre à l'expérience de la vie facticielle chrétienne. Il observe une sorte de répétition, un ancrage profond de ce savoir dans la vie du soi⁷³. Un savoir qui n'est pas seulement savoir – un simple savoir théorique-théorétique étant, dans cette situation, réducteur et ignorant de la vie – mais aussi détermination ontologique⁷⁴. Ce « savoir expérimenté » procuré par le devenir-chrétien va constituer en quelque sorte l'armature de la vie chrétienne et il trouvera son expression la plus concrète dans le souci ou l'inquiétude. Ce souci que Heidegger lit dans l'Épître aux Thessaloniens fait pendant au souci [au] singulier ou souci fondamental, que nous avons mis en lumière, grâce à Bultmann, dans le *μεριμνα* paradoxal de Matthieu. Il s'agit d'un souci pleinement assumé.

La nature et l'effet du souci qui prend forme au cœur de la facticité chrétienne sont principalement déterminés par rapport au temps eschatologique. Le chrétien est dans l'expectation constante de la fin des temps et ne se départit ainsi jamais du souci du salut. Pour citer un commentateur : « la christianité [telle que la conçoit ici Heidegger] est essentiellement inquiétude eschatologique, avant toute dogmatisation de celle-ci »⁷⁵. Et ces derniers mots sont d'une importance cruciale. Heidegger laisse vivre le souci, il le laisse exister comme ce qu'il est : un élément constitutif de la vie chrétienne primitive, de l'*Urchristentum*. Il ne cherche pas à le conceptualiser à l'extrême, non plus à s'en débarrasser. En cela, nous retrouvons les analyses précédentes concernant le souci chez Matthieu. Il y a un

⁷¹ Nous renvoyons sur ce point à l'étude de référence : M. Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Seuil, 1990.

⁷² GA 60, p. 94-96.

⁷³ Cet ancrage a des accents de *Verlässlichkeit*. Bien que le mot ne soit pas cité, les ressemblances sont troublantes. Confère l'analyse de la *Verlässlichkeit* dans *Ursprung des Kunstwerkes* qui ne concerne cependant pas le Dasein mais l'œuvre d'art.

⁷⁴ GA 60, p. 95. Confère aussi de l'analyse de T. Kisiel dans son article, « On Becoming a Christian » in *Reading Heidegger from the start*. On voit que ce cours procède « déjà » à une première « ontologisation » du souci, avant même le cours sur Aristote. Voir la dernière partie de l'article de A. Larivée et A. Leduc, *Saint Paul, Augustin,...*, art. cit., pp. 43-50.

⁷⁵ C. Dubois, *op. cit.*, p. 315.

souci – le souci du salut – qui prédomine chez le jeune Heidegger et jusqu’à *Être et Temps*. Par où l’on comprend aussi que Heidegger ne se pose pas en exégète théologien mais en exégète phénoménologue⁷⁶. L’attente de la *παρουσία* est la préoccupation principale des Thessaloniens, eux qui doivent attendre dans le temps présent, la fin des Temps, le Jour du Jugement. Et lorsque Paul leur répond que le jour du Seigneur viendra « comme un voleur dans la nuit », il leur explique en réalité que l’attente de la Parousie et le souci du salut seront leur lot quotidien jusqu’à ce que le Seigneur veuille bien se manifester à eux. Subtilement, Paul déplace la question [certainement posée] des Thessaloniens. Il ne dit aucune date, aucune heure mais exhorte seulement les croyants à *vivre-le-temps-en-chrétien*. C’est cela l’essentiel. Dans son commentaire, Heidegger oppose implicitement deux conceptions radicales du temps : d’une part, le temps inauthentique, celui que l’on conçoit historiquement comme une suite d’évènements à *notre disposition* qui nous donne l’illusion de maîtriser l’histoire, et peut-être même prévoir la venue de la Parousie. Ce temps est celui qui incite le chrétien à se débarrasser de l’inquiétude, à minimiser le souci du salut. D’autre part la temporalité authentique, ouverture à la Parousie, « disponibilité de tous les instants à l’indisponible »⁷⁷, temps radicalement *historique [geschichtlich]* s’il en est, qui construit et fortifie la foi tout au long de l’existence. Ce temps là est souci fondamental, souci eschatologique, avec pour seul horizon le salut de l’âme et la résurrection de la chair. Ce souci eschatologique et la temporalité qui l’accompagne fournissent le cadre référentiel, la teneur et le sens de l’effectuation (*Bezug-, Gehalt- et Vollzugssinn*) de la vie chrétienne. D’où son importance, qui se prolonge jusqu’à *Être et Temps*, lequel opus remet en scène le souci comme existentiel directement lié à la temporalité ek-statique⁷⁸. Heidegger assume donc cette opposition entre temps *chronologique* et temps *kairologique*. Opposition antique qui n’a pourtant de sens pour Heidegger que dans l’accomplissement du kérygme chrétien. Pour lui, *καιρος* chrétien et *καιρος* stoïcien ont certainement peu à voir en commun. A la limite, il peut être dit du *καιρος* stoïcien qu’il représente précisément le moment opportun d’oublier le souci, qu’il en est en quelque sorte l’antithèse parfaite, la porte de sortie. Parce qu’il est

⁷⁶ GA 60, p. 66-67.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 316.

⁷⁸ *Sein und Zeit*, § 65. J. Greisch (*Ontologie et Temporalité*, p.317, note 1) précise que le paragraphe 65 de *Être et Temps* est préfiguré par l’analyse du souci donné dans le cours de logique de Marbourg, § 18 « *Die Temporalität der Sorge* » en GA 21, 234-244 ainsi que § 37 « *Zeit als Existential des Daseins. Zeitlichkeit und Sorgestruktur. Die Aussage als Gegenwärtigen* ». Mais l’originalité que nous espérons apporté par notre analyse réside en ce que nous postulons l’existence de ce schéma en 1920/21, à l’intérieur même du cadre de la facticité chrétienne. Par où l’on espère montrer que les deux schémas ultérieurs [GA 21 et *Sein und Zeit*] sont forcément dépendant du premier schéma « religieux ».

principalement un occasionalisme, le *καιρος* stoïcien ne pouvait satisfaire Heidegger⁷⁹. À l'inverse, dans le *καιρος* chrétien, le temps est tendu par l'attente de la Parousie, et l'existence devient elle-même le temps. Cette temporalité radicale transfigure littéralement l'existence du chrétien. Le sens référentiel (*Bezugssinn*) rapporté à la facticité chrétienne, au vivre- ou à l'être-chrétien [c'est-à-dire la manière dont le chrétien se rapporte au monde] transfigure à son tour le sens de l'effectuation (*Vollzugssinn*) [ou de l'accomplissement] de l'existence chrétienne.

b) L'eschatologie au centre de la tribulation chrétienne.

Il nous faut maintenant reprendre l'analyse heideggerienne des Epîtres de Paul afin d'approfondir encore un peu plus cette *théologie* paulinienne, non-structurée, mais si unique et si fascinante pour le jeune Heidegger. Nous avons besoin de rentrer plus en avant le cours de 1920/21. Comme nous l'avons remarqué plus haut à propos de 1 Th 5, 1-6, Heidegger essaye de faire ressortir avec force l'anxiété qui émane du souci. Nous citons, à la suite de A. Larivée et A. Leduc : « Pour la vie chrétienne, il n'y a aucune sécurité ; l'insécurité permanente est aussi ce qui est caractéristique des significativités fondamentales (*Grundbedeutendheiten*) de la vie facticielle. L'insécurité (*das Unsichere*) n'est pas fortuite mais nécessaire »⁸⁰. Sur ce point particulier, l'opposition entre christianisme et stoïcisme est encore une fois flagrante. Il semble évident que Heidegger privilégie la nécessité de l'insécurité de la vie religieuse, fruit du souci chrétien fondamental, sur la *securitas* de Sénèque à laquelle est supposée mener le souci de soi stoïcien. Il y a ici un indice capital pour la compréhension de l'analyse heideggerienne. Le christianisme ne vise pas simplement juste, il vise vrai⁸¹. Parce qu'il est le contraire d'un occasionalisme existentiel, le Christianisme a cette particularité qu'il recherche le sens véritable, existentiel, du souci. L'insécurité assumée constitue aussi une différence fondamentale avec le stoïcisme qui cherche, pour sa part, la sécurité de l'âme, l'a-pathie ou « l'âme invulnérable »⁸². Avec Paul, Heidegger vise donc le

⁷⁹ Voir par exemple la conception du moment opportun dans les *Pensées pour moi-même* de Marc Aurèle. Les historiens de la philosophie Antique nous trouveront injustes et inconséquents, et ils n'accepteront certainement pas que l'on réduise la théorie stoïcienne de l'instant présent à ce genre d'occasionalisme. Bien sûr, il n'est que cela, peut-être ne l'est-il pas principalement, voire pas du tout ; mais en tout cas, c'est bien ce genre de raison que Heidegger semble lui préférer la *kairos* paulinien.

⁸⁰ GA 60, p. 105, cité dans A. Larivée et A. Leduc, *Saint Paul, Augustin...*, art. cit., p. 34, d'après la traduction inédite de J. Greisch.

⁸¹ Nous faisons ici référence à M. Foucault déclarant à propos du Stoïcisme : « ...dans la morale stoïcienne...l'objectif principal, la cible essentielle recherchée par cette morale étaient d'ordre esthétique », *op. cit.*, p. 384. Le but esthétique diffère fondamentalement du but théologique, au moins dans le contexte du souci.

⁸² Cf. la lettre 9 du *De Tranquillitate animi* de Sénèque et l'analyse de P. Veyne, *op. cit.*, p. 19-20.

vrai, le sens vrai et le temps vrai ou authentique déjà évoqué. Ce temps vrai, *καιρος*, dit Heidegger, n'est pas vraiment un « Quand », un *Wann*. Il est bien plus que cela. Il est le temps qui détermine non pas le quand mais le « Comment », le *Wie* et la manière d'atteindre ce *Wie* (le *Wie* [interrogatif] du *Wie*) ou la relation (*Bezug*) du croyant avec son être-chrétien⁸³. On peut raisonnablement dire que le temps *kairologique* est ici l'« indication formelle » (*formal Anzeige*) par excellence informant sur la référence (*Bezug*) à la teneur (*Gehalt*) ainsi qu'à l'effectuation (*Vollzug*) de la vie chrétienne⁸⁴. Il ne faut donc pas manquer de mettre l'accent sur le problème eschatologique, fondamental pour l'étude du souci chez le jeune Heidegger⁸⁵. L'eschatologie est ce qui détermine en partie l'analyse heideggerienne de la vie facticielle chrétienne dans sa spécificité : l'existence *devant* Dieu ou *Coram Deo*⁸⁶. Si la « religiosité chrétienne vit la temporalité » chrétienne comme telle, elle vit nécessairement devant Dieu et ne doit pas s'appesantir sur le « Quand » [*Wann*] et le « Quoi » [*Was*] de la Parousie. Elle doit bien plutôt se préoccuper de son être-devant-Dieu. L'expérience de la Parousie est thématifiée une première fois par Saint Paul par la « tribulation » [θλίψις]⁸⁷. Heidegger utilise alors le mot *Bedrängnis*, qui précède ce qui deviendra pleinement *Bekümmern* dans le cours suivant sur Augustin⁸⁸. Il y a là encore un autre aspect du souci dans la pensée du jeune Heidegger. Les Chrétiens attendent la Parousie *dans* une tribulation absolue [an 'absolute distress' dans la traduction anglaise] qui est l'expression adéquate à leur être-chrétien⁸⁹. Par ailleurs le croyant accepte ce souci eschatologique, il l'assume dans sa foi comme l'élément central de sa vie de chrétien⁹⁰. En somme, le croyant accepte d'entrer dans l'angoisse car l'accomplissement (*Vollzug*) de son être-chrétien est tout entier tendu vers la Parousie laquelle n'a à son tour de sens que dans l'expérience de l'angoisse. Dans cette structure paulinienne pour le moins complexe, la souciance apparaît donc comme l'élément constitutif de la facticité chrétienne en

⁸³ GA 60, p. 150. Parlant du *καιρος*, Heidegger se réfère explicitement à 1 Th 5, 1-11.

⁸⁴ Pour une explication de cette imbrication entre les deux [Wie] et leur relation à l'« indication formelle », confère § 13 de la première partie du cours de 1920/1921 ; GA 60, p. 62-65. Greisch explique la tâche « paradoxale » de l'indication formelle : « libérer...de tout ordre présupposé et en même temps rendre possible une explicitation phénoménologique de l'expérience soucieuse d'accueillir radicalement les phénomènes tels qu'ils se donnent, sans pour autant se soustraire à la tâche de l'accomplissement effectif ». (*L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, p. 127).

⁸⁵ GA 60, p. 104 : « [...]le centre de la Christianité : le problème eschatologique ».

⁸⁶ Pour de plus amples explications sur ce qui va suivre nous renvoyons à J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre de savoir*, p. 204-206 et 214-216.

⁸⁷ GA 60, p. 98.

⁸⁸ Finalement l'histoire de l'appellation du souci chez Heidegger aura connu bien des péripéties. Partie de *Bedrängnis* [θλίψις], puis *Bekümmern* [Cura] et enfin *Sorge*.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Heidegger parle à ce propos de « *δεχθῆναι* » qui insère encore un peu plus dans l'angoisse. GA 60, p. 97-98.

tant qu'elle se vit et s'exécute *coram Deo* ou encore : ἐμπροσθεν του θεου⁹¹. On ne peut manquer non plus de remarquer que le lien constitutif établi par Paul entre θλιψις et ελπις est étudié par Heidegger⁹². Il semble évident que de part et d'autre de la Parousie, on retrouve la tribulation [comme souciance] et l'espoir⁹³. L'espoir a forcément à voir avec le souci à l'intérieur dans ce temps *kairologique* qui permet au chrétien non seulement d'espérer mais aussi *d'être* l'espoir. Heidegger prévient que l'espoir n'est pas l'envers du souci, ou sa récompense. En un sens, on peut dire que souci et espoir se fondent ou se confondent à l'intérieur du temps *kairologique*, temporalité propre de l'attente de la Parousie⁹⁴. En effet, dans le vie de Paul, ils ne font qu'un. L'espoir, comme nous l'avons noté pour le souci, ne relève pas non plus d'une connaissance, d'un *Was* ou d'un *Wann* mais d'un *Wie* fondamental⁹⁵. Espoir et souci engagent la vie-même du croyant, ils en dépendent et inversement, leurs vies dépendent du souci et de l'espoir⁹⁶. La souciance, toujours bien vivante dans la vie chrétienne, permet donc « une réelle appropriation de l'expérience de la vie facticielle »⁹⁷. Elle fait en quelque sorte office de « sagesse pratique » dont le τέλος n'est autre que le souci du salut⁹⁸. Enfin, on peut conclure le chapitre paulinien en précisant que le souci chez Saint Paul participe de cette tâche primordiale qui n'a pu échapper à Heidegger : le τα Ἰησου Χριστου ζητειν, la recherche de ce que Jésus Christ *est*, qui engage aussi le croyant dans une recherche, un parcours qui ne se termine qu'à la fin des Temps⁹⁹. Nous proposons une citation de Kisiel qui résume bien le tableau que nous avons dressé : « The life of Christian is enormously difficult, always actualized in need and affliction [tribulation, *Bedrängnis*, θλιψις in 1 and 2 Thessalonians and 1 and 2 Philipians]. The intensification of need and affliction gives the becoming christian the consciousness that the actualization of this life exceeds human power, *the Christian facticity accordingly stems from God* [2 Cor 4,

⁹¹ Cette structure est résumée de manière relativement claire par Heidegger lui-même dans un schéma en GA 60, p. 96.

⁹² GA 60, p. 98 et p. 140

⁹³ C'est aussi ce que montre l'article « Sorge » de J. Goetzmann (*Theologisches Begriffslexikon*) qui regroupe deux autres notions : *Furcht* et *Hoffnung*. Il y est démontré l'interdépendance de ces termes, non seulement dans la théologie chrétienne, mais aussi et surtout dans la vie chrétienne elle-même.

⁹⁴ GA 60, p. 102.

⁹⁵ GA 60, p. 150 et p. 140. avec des renvois à 1 Th 2, 18 ; 3, 5.

⁹⁶ GA 60, p. 103.

⁹⁷ A. Larivée et A. Leduc, *Saint Paul, Augustin,...*, art. cit., p. 34. avec des renvois (note 20) à GA 60, p. 98, 105, 112, 119, 137, 140.

⁹⁸ A. Larivée et A. Leduc, *Saint Paul, Augustin,...*, art. cit., p. 34. Les deux auteurs reconnaissent ici même que le souci heideggerien dans les cours de jeunesse est principalement souci du salut. C'est la raison pour laquelle nous avons eu du mal à comprendre pourquoi elles ont cherché ailleurs (dans l'ἐπιμέλεια εαυτου) les racines du souci dans *Être et Temps*.

⁹⁹ Phil 2, 21. Avec l'analyse de J. Goetzmann (art. cit., p. 1006).

7] »¹⁰⁰. Kisiel a raison de se reporter à ce passage de l'Épître paulinienne aux Corinthiens, car elle révèle le lien nodal entre tribulation et facticité, qui d'ailleurs n'a qu'un lieu de naissance et de vie : il s'origine *en Dieu*, a vécu *dans* le Fils et perdure *par* le Saint Esprit.

On remarque donc en dernier lieu que souci selon Saint Paul et souci selon Saint Matthieu se rejoignent, permettant l'uniformité de notre analyse quant à la lecture heideggerienne du souci dans le Nouveau Testament. Heidegger a vu la même conception dans l'Évangile et dans les Épîtres, même si celle-ci revêt dans les deux écrits des noms différents. Μέριμνα et θλιψις sont bien les deux faces d'un même souci¹⁰¹.

4. AUGUSTIN. LE SOUCI COMME INQUIETUDE PURE. TEMPTATIO EST MOLESTIA.

a) Prélude : herméneutique heideggerienne et foucauldienne du souci. Mise en relief.

Avec Augustin réapparaît le spectre de la tradition grecque. Parce ce qu'il est l'un des Pères de l'Église les plus importants – sinon le plus important – dans l'histoire du christianisme, et que l'on connaît l'influence de la culture hellénique et de la philosophie hellénistique sur les Pères de l'Église, le cas Augustin est à considérer de près. On sait que Augustin a sans doute été influencé par Cicéron et par Sénèque. Sa pensée n'est peut-être donc pas exempte de stoïcisme. De là à identifier επιμελεια εαυτου et *Cura* augustiniennne, il y a quelques siècles et une doctrine novatrice qui pointent le danger en question. Prenons par exemple l'analyse de M. Foucault dans son *Herméneutique du sujet*¹⁰². Consacrant son cours au Collège de France à la formation du thème de l'herméneutique de soi, c'est dire à l'histoire de l'επιμελεια εαυτου qui deviendra ensuite *cura sui*, Foucault part de l'*Alcibiade* de Platon pour arriver, « huit siècles plus tard », à Grégoire de Nysse, un autre Père, cappadocien, contemporain d'Augustin. Que faut-il comprendre lorsque Foucault déclare que chez Grégoire

¹⁰⁰ T. Kisiel, *Genesis...*, op. cit., p. 190.

¹⁰¹ Nous arrivons donc, au moins en ce qui concerne le jeune Heidegger, à la conclusion inverse de celle dégagée par J. Macquarrie dans son *An Existentialist Theology. A comparison of Heidegger and Bultmann*, Pellican, 1955/1973, p. 109 : «...the New Testament « μεριμναν » is not Heidegger's ontological concept of care, but an actual or ontical concern for 'things of the world' [1 Cor 7, 33], through which concern man falls into the world and attempts to build his life on it rather than on God ». Nous avons montré que le sens ontique [soucis pluriel] de μεριμνα est bien présent dans la Bible, mais qu'en réalité, comme Bultmann nous l'a montré, il a aussi un sens ontologique comme souci de la vie chrétienne. De sorte que le sens ontique est finalement imputable au Stoïcisme car c'est dans cette doctrine qu'il est le plus flagrant. Certes l'επιμελεια εαυτου peut être dite dans une certaine mesure ontologique, ou du moins non-ontique, mais cela Heidegger ne s'en est jamais préoccupé et de toute manière, aucun recoupage avec les écrits néo-testamentaire n'est philosophiquement tenable.

¹⁰² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Hautes Etudes, Gallimard/Seuil, 2001.

« la même notion d'ἐπιμελεια εαυτου apparaît avec un rôle également important »¹⁰³ ? S'agit-il exactement du même souci de soi ? Peut-on rapprocher Augustin de Sénèque, comme Foucault rapproche Grégoire de Nysse de Platon ? Si l'histoire de la philosophie autorise, au moins en théorie, ce type de rapprochement, la philosophie comme phénoménologie¹⁰⁴ revendiquée par le jeune Heidegger, elle, ne se préoccupe que pour les phénomènes et n'a que faire de « l'histoire monumentale »¹⁰⁵. Foucault remarque d'ailleurs l'écart qui sépare Platon de Grégoire dans leurs conceptions du souci de soi. Et voilà que chez le Père, le souci de soi est devenu « le mouvement... par lequel on se détache de la chair, grâce à la virginité du cœur et du corps, [par lequel] on retrouve l'immortalité dont on avait été déchu »¹⁰⁶. L'ἐπιμελεια εαυτου s'est elle muée en souci du salut ? Ce n'est pas impossible. Cependant, un fait fondamental sépare Grégoire de l'*Alcibiade* de Platon : la Révélation. Entre-temps, le christianisme est né et il a changé la donne en profondeur, notamment en transfigurant le but de l'existence et le rapport de soi à soi. Le salut est devenu la fin, le *telos* de l'existence chrétienne. Le soi, au sens grec-hellénistique, a perdu de l'importance au profit de la vie *en* Christ. De l'égo-centrisme stoïcien, on est passé au théo-centrisme ou christo-centrisme chrétien. Certes, l'universalité est présente aussi bien dans le stoïcisme que dans le christianisme. Mais alors que Sénèque et les autres peuvent se définir comme « citoyen du monde », les chrétiens, et Augustin en tête, se revendiquent « serviteurs de Dieu » lequel a créé le monde qu'ils habitent¹⁰⁷. Voilà pourquoi il n'est pas philosophiquement possible de soutenir que la *cura* augustinienne s'apparente à la *cura* stoïcienne. C'est encore Foucault qui le démontre, peut-être même à son insu, en évoquant Plutarque qui se réfère à un aphorisme lacédémonien¹⁰⁸. Lorsque les Spartiates, en la personne d'Alexandride, déclarent qu'ils préfèrent s'occuper d'eux-mêmes, Foucault explique que « s'occuper de soi est un privilège ; c'est la marque d'une supériorité sociale, par opposition à ceux qui doivent s'occuper des autres pour les servir....[C'est] l'avantage que donne la richesse, le statut, la naissance, [qui]

¹⁰³ M. Foucault, « L'herméneutique du sujet » in *Annuaire du Collège de France*, 82^{ème} année, Histoire des Systèmes et des pensées, année 1981-82, 1982, pp. 395-406 ; repris dans M. Foucault, *Dits et Ecrits*, op. cit., p. 353.

¹⁰⁴ Ou inversement : de la phénoménologie comme philosophie. Confère GA 60, § 2. « Sur le titre de la *Vorlesung* », p. 4-5.

¹⁰⁵ Cf. les analyses de Nietzsche dans *Secondes Considérations intempestives (ou inactuelles)*. « Quand la considération monumentale du passé domine les autres façons de considérer les choses...c'est le passé lui-même qui en pâtit ».

¹⁰⁶ M. Foucault, *op. cit.*, p. 354.

¹⁰⁷ Nous faisons référence à la communauté fondée en 388 à Thagaste par Augustin, à son retour de Cassiacum. Cf. *Dictionnaire critique de théologie*, ed. J-Y Lacoste, article « Augustin d'Hippone » par M-A. Vannier, p. 105.

¹⁰⁸ M. Foucault, *op. cit.*, p. 354-355. Foucault cite Plutarque, *Apophthegmata laconica*, 217 a. *Apophthegmes laconiens* (trad. F. Fuhrmann), in *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1988, t. III, pp. 171-172.

se traduit par le fait qu'on a la possibilité de s'occuper de soi-même »¹⁰⁹. Un argument de plus pour la distinction de la *cura* hellénistique et de la *cura* chrétienne, particulièrement augustinienne. Augustin, comme ses frères, est profondément « devenu-chrétien » selon ce que nous avons expliqué plus haut à propos de Paul. Même si sa conversion s'est étalée sur plus de quatorze ans, elle marque une nette « ligne de partage dans son existence »¹¹⁰. A l'instar de Paul, il éprouve cette profonde humilité et cette importante pauvreté qui caractérisent la vie chrétienne. On note enfin qu'il va s'agir d'analyser l'explication phénoménologique de Heidegger et non pas telle ou telle hagiographie engendrée par l'histoire de la philosophie qui, comme nous l'avons dit, tient absolument à relier le christianisme à l'hellénisme. Nous revenons donc ainsi au schéma sommaire que nous avons esquissé dans notre partie introductive. Selon notre interprétation des quelques lignes de Heidegger dans les *Prolegomènes*, Augustin a pu, dans sa pensée de la *Cura*, être influencé à la fois par Sénèque et par le Nouveau Testament. Et encore une fois, la même remarque s'impose : il existe de forte chance pour que Augustin et Heidegger lui-même aient tous deux été marqués plus profondément par le souci néo-testamentaire que par le souci de soi hellénistique. Nous espérons que le commentaire du cours de Heidegger *Augustinus und der Neoplatonismus* qui va suivre démontrera le sérieux de cette thèse¹¹¹.

b) Le « privilège » de la *defluxio*.

Ce cours porte principalement sur le livre X des *Confessions*. Pour introduire à l'analyse heideggerienne, il est utile de se reporter à l'entrée en matière donnée par A. Larivée et A.Leduc : « Dans un mouvement qui s'harmonise bien au texte, l'analyse de Heidegger procède en deux temps. Il suit d'abord la « phase ascendante », où l'on voit l'âme d'Augustin rechercher Dieu par l'exploration de sa mémoire et parvenir à l'expérience de la Beauté (*Pulchritudo*), puis la « phase descendante », où Augustin se trouve aux prises avec la tentation dans un retour à ce que Heidegger nomme la facticité »¹¹². Et nous ajoutons, la facticité, derechef, chrétienne. Cela a son importance. Nous précisons encore une fois qu'il n'est pas question de transformer Heidegger en théologien. Mais étant donné le sujet de cette

¹⁰⁹ M. Foucault, *op. cit.*, p. 353.

¹¹⁰ M-A Vannier, art. cit., p. 105.

¹¹¹ Ce cours compose la seconde partie de la GA 60 et fut prononcé à Fribourg au semestre d'été 1921.

¹¹² A. Larivée et A. Leduc, *Saint Paul, Augustin,...*, art. cit., p. 36. Avec un renvoi [note 23], pour une explication de ce double mouvement à J. Kreuzer, « Der Abgrund des Bewusstsein. Erinnerung und Selbsterkenntnis im Zehnten Buch », in *Die Confessiones des Augustinus von Hippo*, (ed.) N. Fischer et C. Mayer, Freiburg, Herder, 1998, p. 445-487.

étude et le cours précédant sur les Epîtres de Saint Paul, il serait malvenu de « paganiser » ou de « séculariser » ce cours à outrance. Quoiqu'il en soit, c'est la « phase descendante » qui va faire l'objet d'une attention particulière de la part du jeune Heidegger. L'important, c'est l'expression de la facticité chrétienne dans les *Confessiones*. Le §12 de la partie principale du cours sur *Curare* va conforter notre thèse selon laquelle « l'être-en-souci » ou « l'être-soucieux » est le « caractère fondamental de la vie facticielle »¹¹³. On note tout d'abord que Heidegger parle désormais ouvertement de *Bekümmern*, terme convoqué pour rendre la *cura* augustinienne. Ce phénomène est crucial pour l'explication du fait premier selon lequel la vie est *deformis* et qu'elle ne s'apparente en rien à un terrain de jeu¹¹⁴. Heidegger est en quelque sorte le premier à remarquer ce caractère fondamental du souci dans les *Confessiones*¹¹⁵. Il corrige en cela Dilthey qui, dans son analyse d'Augustin, focalise sur la teneur épistémologique du *crede ut intelligas* du Sermon 118, 1 et ne fait que très peu cas du thème vitaliste de *inquietum cor nostrum*¹¹⁶. En tous cas, pour Heidegger, il ne fait aucun doute que, selon les mots d'Augustin : « *Oneri mihi sum* » [Je suis un fardeau pour moi-même]¹¹⁷.

La première distinction à ne pas manquer est celle opérée par Heidegger dans sa lecture d'Augustin entre souci authentique et souci inauthentique. On lit selon les notes de Oskar Becker dans le second appendice : « Le *Curare* est une caractéristique primaire de la vie, il doit être compris comme *vox media in bonam et in malam partem* [la voie moyenne entre la bonne et la mauvaise partie] : il y a un souci authentique et un souci non-authentique [le second = 'un affairement']¹¹⁸. Heidegger commence par expliciter le premier mode selon lequel se manifeste le souci dans les *Confessiones* : la dispersion de la vie ou *defluxio*. Ce souci comme dispersion est le lot du chrétien qui cherche pourtant à ne pas re-tomber dans les soucis [*in multa defluximus*] ou l'affairement qui le guettent sans arrêt. Souci authentique et soucis inauthentiques s'affrontent donc une première fois dans le cadre général de la tendance humaine à se disperser. La première solution proposée est, tout naturellement, la contenance, qui nous permet de nous rassembler et de se mêler à l'Un, certainement Dieu gage Heidegger : *Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum {necessarium –*

¹¹³ C'est le titre-même de ce § 12.

¹¹⁴ GA 60, p. 205. Cf. aussi le § 3 du cours de Heidegger en GA 60 (p. 164) consacré à l'interprétation d'Augustin par Dilthey. Heidegger : « Dilthey dit que Augustin a souhaité accomplir ce qui a [finalement] été réalisé pour la première fois par Kant et Schleiermacher. Par où Dilthey mécomprend totalement le problème de fond chez Augustin ».

¹¹⁵ Selon T. Kisiel, *Genesis...*, op. cit., p. 105.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ GA 60, p. 205. Heidegger cite : *Confessiones* X, 28, 39.

¹¹⁸ GA 60, p.271.

Deum ?}¹¹⁹. Grâce à cette contenance, nous avons une chance de contrer la *defluxio* qui demeure « un mode inauthentique du souci, d'abord parce qu'elle ne procède pas d'une décision »¹²⁰. Heidegger précise encore que cet effort de contenance est « acte de vie » qui, bien qu'il n'atteigne jamais sa fin, pourrait à la limite être dit digne de Dieu. Pourquoi ? Car il ne commande pas seulement de porter les soucis, mais de les endurer [*tolerare*], de les vivre, d'en être véritablement. La contenance apparaît donc comme un premier moyen de vivre le souci authentiquement, même si il va se révéler insuffisant.

La *defluxio* a un ou plutôt plusieurs visages qu'il va falloir thématiser. En suivant Augustin, Heidegger va tenter de saisir plus finement encore la manière dont l'Evêque d'Hippone expérimente ce phénomène primordial de la vie facticielle qu'est la *tentatio*. En effet, la contenance n'est pas suffisante parce qu'elle est infinie. Selon un autre sens du mot latin *continentia*, Heidegger remarque que celui-ci peut ne plus signifier « abstinence » mais « contention » qui marque alors une non-confiance flagrante¹²¹. Ceux qui sont vraiment *contine[n]s*, dit Heidegger, pensent ce qu'ils désirent, pas ce dont ils sont proches ; et il y aura donc pour eux toujours quelque chose à désirer¹²². On voit que l'on ne se défait pas du souci [dans sa forme de *defluxio*] si facilement ; et que ceux qui croient parfois pouvoir s'en débarrasser grâce la *continentia* n'ont pas bien saisi la portée considérable du souci dans la vie facticielle. On note encore au passage qu'il y a des fortes chances que ces pratiquants de la *continentia*, qui croient pouvoir se réunir par ce procédé seul, et qui échouent finalement, soient précisément les stoïciens, ou plus généralement les philosophes hellénistiques. On se rappelle le constant appel de Sénèque à la « maîtrise de soi »¹²³. Il appelle Serenus à se rassembler, à avoir « confiance en toi [lui] » et à « ne pas te [se] perdre dans les ornières creusées en travers de ton [son] chemin par les nombreuses personnes qui s'agitent dans tous les sens »¹²⁴. Heidegger, sans viser explicitement les stoïciens, explique pourtant que tout cela ne suffit pas. Sénèque se trompe dans ses prédictions et dans les conseils qu'il prodigue à Serenus. Il est un fait que la morale hellénistique – et stoïcienne en particulier – a négligé dans sa tentative de *curare* : la vie est en proie à une constante *tentatio* qui affronte de multiples concupiscences qu'il est nécessaire de distinguer en vue du dépliement de leur teneur [*Gehalt*] propre¹²⁵. Mais avant de diviser la *tentatio*, il est utile de citer la manière dont

¹¹⁹ GA 60, p. 205. Heidegger cite : *Confessiones* X, 29, 40.

¹²⁰ A. Larivée et A. Leduc, *Saint Paul, Augustin,...*, art. cit., p. 36.

¹²¹ GA 60, p. 205-206.

¹²² « cogitet quid sibi desit, non quid adsit »... « quid desit ». *Ibid.*

¹²³ *De Tranquillitate animi*, II, 2.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Tels : *concupiscentia carnis* [§13.] *concupiscentia oculorum* [§14.] *ambitio seculi* [§15].

Heidegger parle de celle-ci en général dans le § [Tentation] du second appendice se rapportant au § 12 : « [La tentation] n'est pas un événement, mais un sens existentiel de l'effectuation, un *Comment* [Wie] de l'expérimenter. De quoi s'agit-il ici ? Le sens par lequel l'expérimenter est 'rencontré'...Possibilité expérientielle, [un] vivre-dans-l'ouverture, [un] rester-tendu, [un] s'ouvrir authentique. Prestruction [*Praestruktion*] – « intentionnalité ». Il y a là des informations capitales à la compréhension du souci sous la forme de la *tentatio*. La *tentatio* {est} intentionnalité. On voit comment cette analyse d'Augustin préfigure l'analyse de l'existential 'souci' dans *Être et Temps*. Dans l'opus de 1927, l'intentionnalité devient le souci comme structure *a priori* (i.e existentiel) et totale du Dasein¹²⁶. Il y a donc là la preuve que la *tentatio* augustinienne a fournie un modèle structurel à l'élaboration du souci dans l'œuvre majeure de notre philosophe. La *tentatio*, on ne peut l'ignorer, est avant tout la résultante de la Chute. Comment expliquer autrement que l'homme chrétien vive dans un telle misère [*Erbärmlichkeit*] ? Comme le note J. Greisch, on trouve dans le thème de la chute [*defluxus*] la première expression de la « déchéance » mise en place au § 38 de *Être et Temps*¹²⁷.

c) Les trois formes de la *tentatio*.

Tournons nous maintenant vers la première forme de la *tentatio* : la concupiscence de la chair, présentée aux chapitres 30-34 des *Confessiones*. Il est frappant que Heidegger commence son analyse par une citation scripturaire avec le passage bien connu de la première Epître de Saint Jean (ce passage n'est pas évoqué par Augustin lui-même dans les quatre chapitres en question [30-34], mais seulement partiellement dans le chapitre 35¹²⁸) : « N'aimez point le monde ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui, parce que, de tout ce qui est dans le monde – la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux, l'ostentation de la richesse [orgueil] – rien ne vient du Père ; cela vient du monde. Et le monde passe, ainsi que sa convoitise ; mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure à jamais »¹²⁹. Il y a dans ces lignes une indication importante quant à l'état d'esprit de Heidegger à cette époque. Il est manifestement empreint de références bibliques. Heidegger fait suivre la citation scripturaire d'une note [n°1] énigmatique mais intéressante : « Dans cela [ce passage biblique] un aspect chosal- ahistorique, vital-chosal, primaire est à l'œuvre ». Nous avouons qu'il est difficile de comprendre avec précision ce qu'il vise ici,

¹²⁶ Cf. J-M Bai, « Souci » in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, PUF, 1998, p. 2427-2428.

¹²⁷ J. Greisch, *L'Arbre de vie...*, op. cit., p. 246.

¹²⁸ Dans le livre X, chapitre 35, Augustin renvoie à 1 Jn 2, 16 « seulement ».

¹²⁹ 1 Jn 2, 15-17 en GA 60, p. 211.

mais on peut se risquer à penser que Heidegger, dans ce même passage qui établit la véracité de la concupiscence, voit aussi une solution avancée par Saint Jean : faire la volonté de Dieu. Si l'analyse heideggerienne du souci comme *tentatio* [et comme concupiscence] n'ira pas jusqu'à proposer cette solution et s'en tiendra à une analyse purement phénoménologique, on peut gager que Heidegger l'a au moins effleurée.

Heidegger analyse donc, à partir de cette citation de la première Epître de Saint Jean, la pensée augustinienne de la *tentatio : in carne – per carnem*. La tentation retrouve ici la forte expression du souci comme dissipation ou dispersion [*Streuung*]. Après avoir constaté avec Augustin la persistance de ce phénomène, Heidegger explique qu'en celui-ci même se trouve la possibilité interprétative de surmonter la tentation. La *Ruina* chrétienne-augustinienne peut éventuellement faire germer dans l'esprit du croyant l'idée d'un effort pour contrer celle-ci. J. Greisch résume mieux que nous pourrions le faire cette situation : « Ce qui se présente au penseur chrétien comme conscience du caractère éphémère et périssable de sa vie, éveillant l'aspiration à une vie impérissable, doit être retenu comme un trait constitutif de la facticité même »¹³⁰. C'est donc au centre même de la tentation que réside la possibilité d'un souci authentique. Cela n'est pas négligeable en ce que, partant d'un phénomène paralysant, on arrive à extraire un mode d'être authentique.

Passons à l'examen de la seconde forme de la tentation : la concupiscence des yeux, principalement sous la forme de la *curiositas*. Celle-ci se révèle particulièrement subtile dans sa manière d'investir ou de constituer la vie facticielle. L'obstacle majeur qu'elle représente, c'est l'évitement systématique du sens à laquelle elle procède¹³¹. Augustin, phénoménologue avant l'heure, distingue entre « se délecter *dans* la chair » [se oblecta[ndi] *in* carnem] et « expérimenter *par* la chair » [experi[endi] *per* carnem]¹³². La *curiositas* tombe donc sous le coup d'une ambivalence fondamentale. Pour Heidegger, c'est bien entendu la seconde solution qu'il faut privilégier pour prétendre expérimenter un souci authentique. Dans l'*experiendi per carnem*, le croyant n'est pas spectateur de sa propre vie, il ne se laisse pas happé par une recherche aveugle des plaisirs, il ne se « vautre » pas vulgairement dans le sensible. Au contraire, il est un acteur qui expérimente le monde et le parcourt insatiablement du regard. Heidegger reconnaît à l'expérimenter-par-la-chair des vertus phénoménologiques. Il est capable de procurer au croyant des « significativités » [*Bedeutsamkeiten*] qui ont leur

¹³⁰ J. Greisch, *L'Arbre de vie...*, op. cit., p. 236, avec un renvoi à GA 60, p. 215.

¹³¹ A. Larivée et A. Leduc, *Saint Paul, Augustin...*, art. cit., p. 37.

¹³² J. Greisch, *L'Arbre de vie...*, op. cit., p. 237.

source dans la vie facticielle elle-même¹³³. Il y a donc dans l'expérimenter-par-la-chair un désir déjà plus noble que dans le se-délecter-dans-la-chair. Néanmoins, ce désir demeure malsain. Comme le dit lieu commun, la curiosité est un vilain défaut. Avec l'expérimenter-par-la-chair, le croyant n'est pas encore un explorateur au sens défini par Heidegger. Car le *Comment* [Wie] de l'*exploratio* diffère du *Comment* de la *tentatio*. Dans l'*exploratio*, véritable aventure phénoménologique, « le *comment* et les possibilités de l'effectuation [Vollzug]...peuvent être massivement accentuées et {en même temps} devenir clairs »¹³⁴. Heidegger explique encore que « l'*explorare* se soucie du *quantum assecutus sim posse refrenare animum meum* [comment j'ai réussi à devenir ou être capable de réfréner {l'appetit de} mon âme], en même temps qu'il le comprend ». Il le comprend, l'englobe, mais n'y « tombe » pas, précise Heidegger¹³⁵.

Terminons à présent l'examen de la tentation avec le phénomène de l'orgueil. Selon J. Greisch, cette troisième forme dépasse les deux premières (qui s'en tiennent principalement au rapport du soi au monde, à l'*Umwelt*) en ce qu'elle permet de préciser le rapport du soi à soi, qui se déroule dans l'espace que Heidegger a désigné du nom de « monde propre » ou *Selbstwelt*¹³⁶. Avant de commencer le commentaire de l'orgueil, et en guise de brève interlude, on note que le refus augustinien des honneurs n'est pas sans rapports avec les propos tenus par Sénèque à Serenus dans le premier et le second chapitre du *De Tranquillitate animi*. Cependant, Augustin va beaucoup plus loin dans l'analyse de ce type de tentation. Il détaille et ordonne les sentiments relatifs à l'orgueil, ce que Sénèque ne fait pas. Par ailleurs, la description-prédication (au sens païen bien entendu) de Sénèque ne peut être comparée aux confessions d'Augustin. On a là deux modes de discours radicalement distincts. Les *Confessiones* se distinguent en ceci que celui qui confesse les tentations qui émaillent son existence, en l'occurrence Augustin, « manifeste en même temps sa fécondité herméneutique, et même sa portée ontologique, pour autant que seule la prise en compte de l'expérience de la tentation apporte la réponse au problème du sens du 'je suis' »¹³⁷. Revenons donc vers l'orgueil, non plus dans son traitement philosophique, mais comme forme ultime-intime de la tentation. L'orgueil, note Heidegger, apparaît souvent lorsque je suis, d'une manière ou d'une autre, confronté à l'altérité, aux autres hommes. Qu'il s'agisse des autres citoyens, des frères dans la foi, ou simplement de mes proches. Je deviens donc orgueilleux lorsque je suis-avec,

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ GA 60, p. 266-267.

¹³⁵ GA 60, *ibid.* ainsi que la note 1 de la page 267.

¹³⁶ J. Greisch, *L'Arbre de vie...*, op. cit., p. 243.

¹³⁷ *Ibid.*, avec un renvoi à GA 60, p. 212-213.

je vis-avec, je pense-avec (ou contre) d'autres individus. Il y a une collision inévitable entre *Selbstwelt* et *Mitwelt*. Après avoir passé en revue, dans le cadre de la chair et des yeux, le rapport du soi à l'environnement, du *Selbstwelt* à l'*Umwelt*, Heidegger confronte *Selbstwelt* à *Mitwelt*. On note que partout où Heidegger s'est mu jusqu'à présent, il est toujours demeuré dans le *Lebenswelt*, le monde de la vie au trois visages, manifestant par là encore une certaine fidélité à son maître, bien que le concept husserlien soit profondément transfiguré. L'orgueil ne s'en trouve pas pour autant valorisé. Parce qu'il est cet élément qui représente bien souvent un obstacle à l'accès au soi, ou à la connaissance de soi. On confond trop souvent (comme cela a parfois été le cas chez les stoïciens) l'orgueil avec l'estime de soi. Or la surestimation de soi, c'est la perte certaine de son soi. Le phénomène de l'orgueil est ce qui barre la possibilité de trouver le soi et qui prend soin de nous en tenir toujours éloigné. Il faudra toute la force d'âme possible pour se dégager de cette nouvelle forme de déchéance (que l'on retrouve sous la forme de l'*Abständigkeit* dans *Être et Temps*).

La tentation contient donc, paradoxalement, la possibilité d'un ressaisissement, d'un retour réflexif sur soi-même en vue d'un souci authentique. Le croyant averti délaissera la *Selbstgeltung* [valorisation de soi] au profit de la *Selbstbekümmern* [souci de soi]¹³⁸. Si rares sont ceux capables d'un tel déplacement, Augustin, lui, a franchi la ligne avec succès. Nous citons Augustin : « Dans les tentations d'un autre genre [autre que l'orgueil], en effet, j'ai la possibilité de m'explorer, ici presque aucune »¹³⁹. Le souci du soi [souci du salut ?], déchiré entre « désir de se mettre en valeur et de se prendre au sérieux » (Greisch) clôturera l'analyse heideggerienne, non sans appeler implicitement à se saisir de la seconde solution¹⁴⁰. Heidegger croit avec Augustin que la tentation est une opportunité de découvrir un souci authentique. Mais encore faut-il que le croyant commence par se placer dans la perspective du temps *kaiologique* que nous avons décrit précédemment. Cela, malheureusement, Heidegger ne le précise pas, même si J. Greisch pense qu'il le suggère en stoppant son étude précisément au seuil de l'évocation augustiniennne d'un état mystique dont le divin le saisit « parfois »¹⁴¹. Par où l'on devine que le souci du salut est susceptible d'être découvert au beau milieu de la tentation, comme Augustin y fait allusion.

¹³⁸ J. Greisch, *L'Arbre de vie...*, op. cit., p. 243.

¹³⁹ *Confessiones* X, 36. cité par J. Greisch, *ibid.*

¹⁴⁰ GA 60, p. 232.

¹⁴¹ On lira avec attention la suite de l'explication de J. Greisch (p. 245) quant à l'opinion que Heidegger se faisait certainement de la mystique augustiniennne et qu'il n'a pas traitée faute de temps. J. Greisch a décidément saisi mieux que quiconque la finesse de l'analyse heideggerienne. Mieux que Kisiel, Van Buren ou Pöggeler, il montre l'ouverture extrême de Heidegger à la pensée religieuse. Il n'est donc pas le seul à regretter que Heidegger ait dû clôturer son analyse avant terme.

d) Contre la philosophie hellénistique. L'avancée sotériologique d'Augustin.

Arrêtons un moment le commentaire du cours sur Augustin pour répondre une fois encore à A. Larivée et A. Leduc qui persistent à vouloir établir la filiation grecque de la *Cura*. Les deux auteurs écrivent à propos d'Augustin : « Par rapport à Paul, le souci prend ici une direction héritée de la philosophie grecque : il n'est pas qu'une exhortation à la vigilance inquiète face à Dieu mais pose la question de la possibilité de la connaissance de soi-même, de l'âme » et plus loin : « il paraît d'abord évident que plusieurs traits du souci se laissent aisément reconduire à la tradition philosophique du souci de soi [επιμελεια εαυτου]¹⁴² ». Dans les deux passages, les auteurs précisent que le christianisme vient accentuer tel ou tel aspect de la tradition antique-hellénistique. Nous n'allons pas fondamentalement contre les interprétations de A. Larivée et A. Leduc, d'autant que leurs appels à Foucault et Hadot peuvent difficilement être contrés. Mais nous pouvons peut-être leur reprocher de ne pas prendre la mesure de la radicalité de l'expérience de la vie facticielle chrétienne, vécue aussi bien par Paul que par Augustin, dont les biographies se rejoignent sur le point crucial de la conversion. Cette radicalité écarte bien des déterminations grecques du souci. En même temps, il s'en ajoute d'autres, purement chrétiennes, apostoliques, *théologiques* et mystiques qui marquent la particularité absolue du souci comme souci du salut, fort bien cerné par Heidegger lui-même¹⁴³. Selon nous, le soi dont il est tant question, cette possibilité de se retrouver soi-même, ou avec soi-même n'a pas comme fin une maîtrise de soi de type hellénistique. Cette recherche (et le cas échéant cette découverte) qui s'illustre par une plongée dans la vie facticielle chrétienne, chez Augustin comme chez Paul, n'est jamais une fin en soi. Elle est toujours suspendue à un *τελος* supérieur, transcendant (Dieu, le divin) et ne satisfait pas d'une connaissance de soi pour soi, rapportée elle-même et à elle seule. Cette recherche est orientée vers l'inquiétude (*Bekümmern*) authentique, celle qui fait accéder le croyant « à la situation d'expérience [et non de connaissance] de soi-même la plus radicale, dans une direction de méditation dans laquelle le soi ne sait plus où il est »¹⁴⁴. C'est cela qu'expérimentent Paul et Augustin : la situation par excellence de la vie facticielle chrétienne, une situation dont la description prouve clairement qu'elle signifie une teneur (*Gehalt*) ainsi

¹⁴² A. Larivée et A. Leduc, *Saint Paul, Augustin,...*, art. cit., p. 38 et p. 40.

¹⁴³ Cela aussi peut difficilement être remis en cause. Les références à la GA 60 [p. 260, 262, 293] données par les deux auteurs ôtent toutes incertitudes quant à la saisie heideggerienne d'un motif purement chrétien. Parmi ces déterminations purement chrétiennes, en plus de celles que nous avons déjà citées à propos de Paul, la crainte pure [*timor castus*], corollaire de la crainte de Dieu [*timor Deo*] et le tremblement [Kierkegaard] en sont un bon exemple. En effet, le *timere* du *timor Deo* est lié non pas à un *dolere* comme douleur mais comme tribulation. GA 60, p. 295.

¹⁴⁴ GA 60, p. 253.

qu'une effectuation (*Vollzug*) quasi-mystique¹⁴⁵. Il s'agit là d'une expérience à l'intérieur de laquelle nous réalisons que le divin nous habite alors que « nous ne le sommes pas »¹⁴⁶. Il s'agit donc aussi d'un accès d'humilité qui nous amène à reconnaître le « Tout Autre », dont parle aussi bien Luther que K. Barth, ainsi que la précarité de notre recherche quant à notre soi. Ce qui selon nous embrume le *Selbstwelt*, c'est le *mysterium tremendum*, qui nous empêche de nous connaître totalement mais nous laisse cependant la possibilité de rechercher le souci authentique au travers duquel nous nous sentirons *vivre*.

Enfin, à l'instar de Dilthey (avec sa *Selbstbesinnung*), Heidegger reconnaît explicitement que c'est le christianisme, et non pas la tradition grecque, qui nous a introduit à une reconnaissance profonde du *Selbstwelt*, de ses possibilités, mais aussi ses limites. Il n'y qu'à évoquer « l'homme intérieur » de Thomas à Kempis ou le « château de l'âme » de Thérèse d'Avila. Heidegger : « Le paradigme historique le plus profond de cet étrange processus du centre de gravité de la vie facticielle dans le monde du soi et le monde l'expérience interne s'offre à nous dans la genèse du Christianisme »¹⁴⁷. Dans la genèse du christianisme : il faut comprendre que de Paul à Saint Bernard en passant par Saint Augustin, c'est bien dans le type de religiosité propre au christianisme, la *christianité* [*Christlichkeit*, terme hérité par Heidegger de Franz Overbeck] que les expériences les plus intimes du soi, au premier rang desquelles le souci, se sont déployées. D'ailleurs A. Larivée et A. Leduc en viennent à le reconnaître, à la limite de la contradiction avec leurs tentatives précédentes. Leur analyse rejoint donc en dernier lieu la nôtre et nous leur laissons la parole, afin de mieux renforcer notre propos : « Tout pensée qui jaillirait de la sérénité ou qui attribuerait au souci une visée de quiétude est qualifié d'inauthentique [...] Si on n'espère plus en Dieu que le repos du cœur, comment le rapport authentique à la temporalité, à l'historicité de la vie facticielle, pourrait-elle être maintenu ? » et plus loin : « Pour Heidegger, à l'époque des cours de Fribourg (1919-1923), l'attitude grecque dévie le souci véritable en une recherche de certitude théorique au détriment du mouvement de la vie facticielle, du souci comme inquiétude »¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Voir pour Paul : A. Schweitzer, *La Mystique de l'Apôtre Paul*, Albin Michel, 1930/1962 ; et pour Augustin : J-J Heitz, *Une question ouverte : la mystique de Saint Augustin* in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* [RHPR] 1965, p. 315-334.

¹⁴⁶ A. Leduc et A. Larivée n'osent pas ce terme. Elles préfèrent dire que « quelque chose » nous habite. Confère *Saint Paul, Augustin,...*, art. cit., p. 39. Le fait qu'Augustin s'adresse au Seigneur ne signifie pas que le numineux [Otto] n'est pas cette « autre » qu'il réalise.

¹⁴⁷ GA 58, p. 61. Cité par J. Greisch in *Ontologie et Temporalité*, p. 39. Greisch enchaîne : « Pour donner contenu aux notions de 'souci de soi' et de 'monde de soi', le recours à l'expérience chrétienne primitive s'avère donc indispensable ».

¹⁴⁸ A. Larivée et A. Leduc, *Saint Paul, Augustin,...*, art. cit., p. 41 et 42. Nous trouvons assez injustifiée la charge de Pöggeler contre Augustin à laquelle les deux auteurs se réfèrent et qu'elles suivent en partie. Il est certes permis de penser que Heidegger ait finalement décelé les limites des *Confessiones* ; mais de là à affirmer,

Après de telles formules, peut-on encore douter que le souci que l'on rencontre dans *Être et Temps* s'inspire bel et bien de l'inquiétude chrétienne du salut et ne doit rien, ou presque, à la tradition grecque. La lecture heideggerienne d'Augustin a permis de mettre en exergue les aspects les plus significatifs de la vie facticielle chrétienne telle qu'elle se donne dans les *Confessiones*. Cependant, Heidegger n'en est pas resté là. Il a doublé simultanément sa lecture d'une problématisation. Ce retour réflexif, de la thématization à la problématisation, vise à dégager les lignes herméneutiques qui permettront d'éventuelles analyses ultérieures de la christianité, mais aussi à replacer ces découvertes dans le champs pré-théorétique¹⁴⁹. Heidegger, naturellement, ne veut pas passer pour un théologien, même si ses cours sur Paul, Augustin et la Mystique Médiéval méritent à coup sûr le qualificatif de *théologique*¹⁵⁰. Il apparaît clairement qu'il centre son commentaire des *Confessiones* autour de « l'être-en-préoccupation-inquiète » [*Bekümmertsein*]. L'analyse des phénomènes tels que *tentatio*, *molestia*, *defluxus*, *concupiscentia*, marque une claire intention phénoménologique-herméneutique : faire ressortir la tendance de la vie du soi à la « descendance »¹⁵¹. Cependant, la particularité de la phénoménologie de la religion du jeune Heidegger est qu'elle ne s'en tient pas au constat. Elle n'est pas seulement descriptive [C. de la Saussaye, R. Otto ou G. van der Leeuw] mais aussi critique ou analytique¹⁵². Elle s'efforce d'indiquer [*anzeigt*] formellement [*formal*] des directions possibles pour surmonter, surpasser ces phénomènes « descendants » vers un soi continuellement déterminé par une inquiétude-souciante [*Bekümmern*]. Une inquiétude avec laquelle le soi *vit, cherche, se cherche, explore* ; et non

comme le fait Pöggeler, que Augustin « passe à côté de l'expérience de la vie du christianisme et devient infidèle à lui-même », cela est tout de même un peu fort.

¹⁴⁹ Cette problématisation constitue les deux appendices aux cours. L'un est de Heidegger lui-même, l'autre retranscrit les notes de O. Becker. Nous précisons que, ici, problématisation n'a rien à voir avec théorisation ou « théorétisation ». Heidegger est assez explicite dans la première partie de son cours sur la phénoménologie de la religion : l'herméneutique de l'expérience de la vie facticielle est [aussi] un contre-projet à la théorisation extrême. Sont visées les tendances « épistémologisantes » [Dilthey], « psychologisantes », les « visions du monde » [Jaspers], etc. Toutes sont considérées par Heidegger comme aussi sclérosantes les unes que les autres. La philosophie [i.e la phénoménologie] telle que la conçoit Heidegger est nécessairement « pré-théorétique ».

¹⁵⁰ L'expression « *théologique* », directement inspirée de la formule employée par Heidegger pour se décrire dans une lettre à Löwith datée de 1921 [*Brief an Karl Löwith*, 19.8.1921, in D. Papenfuss et O. Pöggeler (éd.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, t. II, *Im Gespräch der Zeit*, Klostermann, Frankfurt/M, 1990, p. 27-32], est un paradigme de circonstance dont l'idée nous est venue après lecture de la *Phénoménologie de la vie religieuse* de Heidegger. Nous espérons pouvoir montrer ultérieurement toute l'originalité de ce paradigme qui ne s'apparente en aucun cas à une théologie philosophique (théologie naturelle) ou encore à une *mixophilosophicotheologia* (A. Calov).

¹⁵¹ Terme ambigu, nous en convenons, qui renvoie à la « phase descendante » des *Confessiones* observée par A. Larivée et A. Leduc à la suite de J. Kreuzer. Il permet d'éviter l'utilisation du terme « déchéance » [*Verfallenheit*] non-encore formulé dans le sens que lui reconnaît *Être et Temps*. Il en est en quelque sorte le « pré-concept ».

¹⁵² Confère le *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887) de Chantepie de la Saussaye, *Das Heilige* (1917) de R. Otto, et *Phänomenologie der Religion* (1933) de G. van der Leeuw. La phénoménologie de la religion du jeune Heidegger peut être caractérisée comme réflexive, dans le droit fil de la tradition Husserlienne. Voir J. Greisch, *L'Arbre de vie...*, p. 187.

une inquiétude dans laquelle le soi *tombe* et se *perd* à lui-même et au monde. Ainsi nous pensons, à l'inverse de J. Greisch, que la *Bekümmernung*, même entendue au sens formel-indicatif ne se départit pas de sa provenance (*Herkunft*) chrétienne, non plus de son futur (*Zukunft*) chrétien. Si le souci authentique naît et se dépose avant tout dans l'expérience de l'être-chrétien, de le creuset de la christianité, il ne peut alors jamais en être totalement détaché¹⁵³. Et si jamais il est perdu « dans le monde d'aujourd'hui », il doit être recherché anxieusement [*quaero*] et rattrapé dans sa chute avant que le soi ne disparaisse définitivement au monde de la vie. Augustin nous aura appris à distinguer entre le repos que l'on s'octroie et le repos qui nous est accordé par Dieu¹⁵⁴. Le premier est, en un sens, humain en même temps qu'il est pêché. Il résulte d'une tentative – présomptueuse et vouée à l'échec – qui vise l'appropriation de Dieu en tentant d'en faire un « bien temporel »¹⁵⁵. Le second est don de Dieu. Il vient « comme un voleur dans la nuit » et nous ôte toute inquiétude en ce qu'il est le « Oui dans notre Non et le Non dans notre Oui »¹⁵⁶. En attendant, le croyant ne peut rien faire de mieux que de tenter de cerner la *timor castus* qui l'habite : « “la peur réflexive” motivée par et dans l'espoir authentique »¹⁵⁷.

5. LUTHER. SEELSORGE ET PECHE. HOMO SIMUL JUSTUS ET PECCATOR.

a) Limites de Saint Augustin et percée de Luther.

L'analyse d'Augustin a montré ses limites. L'influence du Néo-platonisme sur l'augustinisme lui interdit de prétendre à la détermination ultime de la vie chrétienne authentique et du souci qui la caractérise. Non pas que Augustin soit personnellement responsable de ses propres limites, mais encore trop dépendant de la philosophie grecque, il continue de chercher dans la *fruitio Dei* une paix finale qu'il croît sincèrement pouvoir découvrir [par lui-même] un jour¹⁵⁸. Par où le travail effectué par le souci authentique

¹⁵³ Ainsi nous paraît curieuse la façon dont J. Greisch interprète la phrase de Heidegger en GA 61, 54 selon laquelle l'expérience de la tentation, entendue au sens formel-indicatif, doit encore se trouver, « d'une façon ou d'une autre...dans la vie 'non-chrétienne' d'aujourd'hui ». Elle s'y trouve en effet, non pas comme une détermination qui a perdu sa religiosité, mais comme possibilité de la retrouver.

¹⁵⁴ Saint Augustin, *Confessiones*, Livre IV, Chapitre 12. Si Augustin distingue justement entre ces deux types de repos, l'influence du Néo-platonisme sur sa pensée le mènera finalement à accorder plus d'importance à la hiérarchisation des étapes [l'axiologisation] de/dans la vie chrétienne, qu'aux étapes elles-mêmes dans leurs facticités. Voir en GA 60, p. 269 [Sur la destruction de Plotin] ; et J. Greisch, *L'Arbre de vie...*, op. cit., p. 247.

¹⁵⁵ R. Safranski, *Heidegger et son temps*, trad. I. Kalinowski, Grasset, 1994/1996, p. 162.

¹⁵⁶ K. Barth, *L'Épître au Romains*, trad. P. Jundt, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 318.

¹⁵⁷ GA 60, p. 297-298.

¹⁵⁸ O. Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger*, trad. M. Simon, Aubier-Montaigne, 1967, p. 51-52.

s'effondre, car l'inquiétude demeure en quelque sorte un moyen et non une fin. Le repos recherché n'est plus vraiment celui qui vient « comme un voleur dans la nuit », mais celui que l'on mérite après une longue période de *confiteri*. Dans son commentaire d'Augustin, Heidegger précise aussi que les *Confessiones* ne lui ont pas donné tous les matériaux nécessaires afin d'analyser certains phénomènes fondamentaux de la vie religieuse chrétienne.

Ainsi en est-il du motif le plus profond du souci authentique dans la vie facticielle chrétienne : le pêché. En effet, « la conscience du pêché – et la manière dont Dieu y est manifeste – se tient, chez Augustin, dans un rapport particulier au Néo-platonisme. (Pour cette raison, sa conception du pêché ne peut pas [...illisible...] guider l'explication phénoménologique des phénomènes « authentiques ») »¹⁵⁹. Augustin ne s'est pas assez attardé sur « le caractère de l'effectuation [*Vollzug*] » qu'il convient d'accorder au pêché (c'est-à-dire le troisième caractère, après le caractère théorique-théorétique et la caractère esthétique, tous deux prédominants dans la pensée augustinienne)¹⁶⁰. Ce caractère authentique du pêché, crucial pour l'analyse du souci du salut, a toutefois été remarqué un théologien, un *seul*, peut-être le plus remarquable aux yeux du jeune Heidegger : Martin Luther. Heidegger : « Dans ses travaux de jeunesse, Luther a ouvert une nouvelle porte à la compréhension de l'*Urchristentum* »¹⁶¹. Entre Augustin néo-platonicien et Luther, c'est le choix entre une théologie de la gloire et une théologie de la croix qui s'impose. Heidegger privilégie clairement la seconde. Sa préférence va à Luther car : « Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est »¹⁶². J. Greisch explique clairement le choix de Heidegger : « Le soupçon à l'égard d'une Théologie de la gloire pourrait être explicité dans les termes suivants : elle cherche à neutraliser le caractère problématique de l'existence, alors que la Théologie de la croix la dramatise »¹⁶³. Le choix de Luther devient alors plus clair. Seul le « dramatique » sauvegarde l'importance du souci authentique à l'intérieur de l'existence eschatologique.

Avec Luther, de manière plus explicite encore, le souci se fait souci du salut. Le cours de 1921 sur Augustin n'a pas permis à Heidegger de se saisir du phénomène du pêché et d'expliquer phénoménologiquement la profondeur de ce thème pour la vie chrétienne

¹⁵⁹ GA 60, p. 283-284.

¹⁶⁰ GA 60, p. 284.

¹⁶¹ GA 60, p. 282.

¹⁶² M. Luther, *Disputatio Heidelbergae habita*, 1518 in *Martin Luthers Werke* (édition critique), vol. 1, Weimar, 1883, p. 354 ; cité en GA 60, p. 282. Cf. aussi traduction C. Sommer de M. Heidegger, *Das Problem der Sünde bei Luther*, citée infra, p. 251 : « ...l'une est la *theologia gloriae, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conscipit* (th. 22) et *dicit malum bonum et bonum malum* (th. 21). Lui fait face la *theologia crucis*, qui part exclusivement de la situation réelle et effective {wirklicher Sachverhalt}(dicit id quo res est) ».

¹⁶³ J. Greisch, *L'Arbre de vie...*, op. cit., p. 247.

authentique. C'est le protocole d'un séminaire conduit par son collègue de Marburg Bultmann qui va constituer la base des réflexions qui vont suivre. *Das Problem der Sünde bei Luther* est un exposé réalisé par Heidegger dans le cadre du séminaire *Die Ethik des Paulus* qui s'est déroulé au semestre d'hiver 1924¹⁶⁴. La date de ce séminaire appelle deux remarques. La première : la *Phénoménologie de la vie religieuse* de 1920/1921 semble déjà loin. En l'espace de trois ans, Heidegger a beaucoup évolué. Il s'est depuis tourné très sérieusement vers Aristote comme en témoigne les différents cours qui succèdent à la GA 60¹⁶⁵. La seconde : la participation assidue de Heidegger aux séminaires de Bultmann, depuis son arrivée à Marburg en 1923 jusqu'en 1927, démontre clairement que son intérêt pour la vie religieuse n'a pas disparu pour autant¹⁶⁶. Certes, on peut voir dans la rapprochement avec Aristote un premier tournant de la pensée heideggerienne de jeunesse, mais rien ne permet d'affirmer que Heidegger se désintéresse des questions *théologiques*¹⁶⁷. L'intérêt de Heidegger pour Luther que nous avons esquissé plus haut se spécifie dans le thème de ce que le théologien G. Ebeling a appelé *Luthers Seelsorge*¹⁶⁸. L'ouvrage du même nom composé par le théologien protestant va constituer la seconde source importante de notre recherche¹⁶⁹.

b) Analyse de la péccaminosité : vers une « ontologie » du pêché.

¹⁶⁴ M. Heidegger, *Das Problem der Sünde bei Luther* [14 et 21 Janvier 1924] d'après les protocoles de H. Schlier et N. N regroupés dans B. Jaspert, *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*, Elwert, Marburg, 1996, pp. 28-33. Nous utilisons la traduction française annotée par Christian Sommer parue récemment in *ALTER Revue de phénoménologie* 12/2004.

¹⁶⁵ Respectivement : *Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluss an Aristoteles, de Anima* [SS 1921, Friburg] ; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung [Einleitung] in die phänomenologische Forschung* [SS 1921/22, Friburg] in GA 61 ; *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* [SS 1922, Friburg] in GA 62 ; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation in Dilthey-Jahrbuch 6, 1989, p. 235-274 ; Übungen über : Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Nikomachische Ethik VI, Metaphysik VII)* [privat Seminar WS 1922/1923, Friburg] ; *Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluss Aristoteles, Ethica Nicomachea* [SS 1923, Friburg] ; *Phänomenologische Übung für Anfänger : Aristoteles, Physik B* [WS 1923/1924, Marburg] et *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [SS 1924, Marburg] in GA 18.

¹⁶⁶ On note en 1927 un séminaire tenu avec Bultmann sur le *Commentaire de l'Épître aux Galates* de Luther [*Luthers Galater Kommentar*]. Cependant, aucune trace écrite de ce séminaire ne semble avoir été sauvegardée. C'est H. Schlier qui témoigne de ce séminaire in « Denken und Nachdenken », *Erinnerungen an Heidegger*, Neske, Pfullingen, 1977, p. 219.

¹⁶⁷ Heidegger, fraîchement installé à Marburg, écrira à K. Jaspers : « ...à l'université aucune stimulation. Le seul être humain est le théologien Bultmann que je rencontre chaque semaine ». Confère B. Jaspert (hsg.), *Rudolf Bultmann Werk und Wirkung*, 1988, p. 234 ; cité dans P. Capelle, *Philosophie et Théologie*, op. cit., p. 196. Sur l'irruption d'Aristote dans la philosophie du jeune Heidegger, nous renvoyons à la thèse citée de C. Sommer qui explicite « la reprise croisée des arguments néo-testamentaires/luthériens et aristotéliciens ».

¹⁶⁸ G. Ebeling, *Luthers Seelsorge an seinen Briefen dargestellt*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1997.

¹⁶⁹ On note la collaboration de Heidegger au séminaire de G. Ebeling portant sur le traité *Disputatio de Homine* en 1961. Confère G. Ebeling, *Lutherstudien*, Band II/1, *Disputatio de Homine*, Erster Teil, 1977, Mohr & Siebeck, Tübingen, p. IX cité par C. Sommer, trad. cit., p. 257.

Commençons par étudier le protocole de 1924 sur Luther et le problème de péché. Heidegger entend se livrer à une étude *théologique* ou *phénoménologique-théologique*. *Phénoménologique* en tant qu'il s'agit d'étudier « l'homme dans le comment [Wie] de son être-disposé [Gestellsein] devant Dieu » et que « l'homme est aussi un être-dans-le-monde »¹⁷⁰. *Théologique* en tant que le problème du péché, particulièrement chez Luther, doit être traité comme un « problème théologique »¹⁷¹. En effet, comment qualifier autrement l'intervention d'un philosophe, alors tout imprégné de sources religieuses, devant un cercle de théologien¹⁷² ? Le problème du péché engage donc la relation de l'homme [comme objet de la philosophie] à Dieu [comme objet de la théologie]¹⁷³. Après avoir commenté Paul et Augustin, il faut étudier avec Luther ce que « être-chrétien » veut dire. Qu'est-ce qui caractérise la christianité selon Luther ? On peut dire du péché [*peccator*] chez Luther ce que J. Greisch dit de *molestia* chez Augustin : « tout y part et tout y revient »¹⁷⁴. Le péché marque l'état primitif ou le « se-tenir-originel » [*Urstand*] de la vie chrétienne. Il est à l'origine de la vie chrétienne parce que l'homme porte la trace du péché originel [*Ursünde*], mais il est aussi à son terme car de lui dépend la « représentation du salut [*Erlösung*] ». A travers Luther, le péché devient donc déterminant dans la conception heideggerienne du souci comme souci du salut, en ce qu'il en représente le motif principal. On note le déplacement du questionnement qui recule encore d'un pas et examine maintenant les raisons d'un souci authentique dans le cadre de la vie facticielle chrétienne. Heidegger : « Plus on méconnaît la radicalité du péché, plus on minimise le salut, plus le devenir-homme [*Menschwerdung*] de Dieu perd sa nécessité »¹⁷⁵. Ce n'est qu'en accordant toute la place qui revient au péché que l'on sera à même de saisir la caractéristique originelle du « se-soucier-du-salut ». L'homme qui espère être sauvé doit reconnaître la *corruptio* propre à la vie facticielle. Mais cette *corruptio* ne doit pas être comprise comme un poids culpabilisant, un boulet pour la vie facticielle, comme elle est souvent ressentie et enseignée dans et par la Dogmatique catholique¹⁷⁶. Elle est, selon le mot

¹⁷⁰ Traduction C. Sommer, *réf. cit.*, p. 249.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² Nous entendons par-là marquer une différence avec les interventions devant la communauté théologique qui suivront, notamment la conférence de 1927 « Phénoménologie et Théologie ».

¹⁷³ *Ibid.* : « Der Gegenstand der Theologie ist Gott ».

¹⁷⁴ J. Greisch, *L'Arbre de vie...*, op. cit., p. 246.

¹⁷⁵ Traduction C. Sommer, p. 250.

¹⁷⁶ C'est une interprétation très répandue quant à la conception catholique du péché originel. Celui-ci est avant tout considéré dans son action paralysante et non dans ses potentialités facticielles. On peut gager que le très jeune Heidegger, catholique convaincu, a lui-même découvert et expérimenté (et éprouvé) cette action paralysante. C'est certainement celle-ci qu'il décline en GA 60 (p. 284) en caractère théorique(-théorétique) et caractère esthétique du péché, qu'il rejette tous deux au profit du caractère d'effectuation [*Vollzug*] du péché. Cf. aussi les quelques lignes consacrées au péché dans l'esquisse du cours sur les « Fondements philosophiques de la mystique médiévale » Il fait aussi état de cette interprétation dominante du péché avant Luther dans le protocole

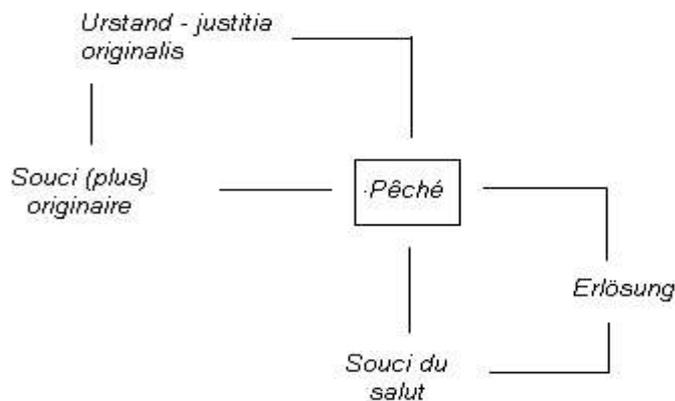
de C. Sommer, à l'origine d'« une catégorie dynamique [la *Ruinanz*] » qui peut éventuellement permettre l'accès à un souci authentique en vue du salut¹⁷⁷.

Cette catégorie est signifiante en ce qu'elle donne le sens de l'effectuation [*Vollzugssinn*] du pêché. Cependant, si l'on remonte à la source de la « signifiante » [*Bedeutsamkeit*] de cette catégorie, on est obligé d'en passer par le sens qui rend possible l'effectuation : le sens référentiel [*Bezugssinn*], et l'on remarque que ce sens référentiel est, selon Heidegger, essentiellement souci¹⁷⁸. Nous sommes rentrés, sans même nous en apercevoir, dans un cercle *théologique*. Le pêché motive le souci du salut en même temps qu'il reçoit sa signifiante (*Bedeutsamkeit*) d'un souci plus originaire comme *Darbung* et *Privatio*, toujours de facture religieuse. Comme cela est-il possible ? Il ne faut pas oublier l'ubiquité du pêché que nous avons pointé plus haut : il est à l'origine de la vie chrétienne (dans l'*Urstand*) en même temps qu'il détermine la représentation du salut à la fin de celle-ci (dans l'*Erlösung*). Le schéma suivant résume le mouvement que nous venons difficilement de décrire. Ainsi est conforté notre assertion de départ : tout part du pêché et tout y revient. En même temps est montré et démontré le double lien constitutif entre souci et pêché. On note au passage que l'importance du pêché dans la *theologia crucis* luthérienne a du, dans un premier temps au moins, gêner considérablement Heidegger dont la tâche initiale portait alors plutôt sur la recherche d'une détermination neutre des structures du Dasein. Nous présumons qu'il aura fallu toute la puissance et l'acuité de la phénoménologie afin de ne pas faire tomber l'interprétation du pêché dans la double-impasse – dogmatique d'une part, a-théiste de l'autre – et pour la mener au sens *théologique* qui seul sauvegarde la religiosité pure.

que nous étudions : Trad. C. Sommer, p. 250 : « On trouve ainsi chez Luther cette tendance fondamentale : la *corruptio* de l'être de l'homme doit être saisie le plus radicalement possible ; or il disait cela en opposition complète à la scolastique qui a toujours atténué la *corruptio* ».

¹⁷⁷ Traduction C. Sommer, p. 259 note 4.

¹⁷⁸ Voir l'analyse de J. Greisch, *Ontologie et Temporalité*, op. cit., p. 31 : « Au monde fait pendant le souci, qui définit le *Bezugssinn* de la vie. Vivre, c'est se soucier (GA 61, p. 90) ».



Ce schéma très imparfait montre aussi qu'au terme de la vie chrétienne et du processus du « se-soucier » qui l'accompagne, c'est bien le salut que l'on espère. Le salut en tant que phénomène doit donc faire l'objet d'une attention toute particulière. Le cours du semestre d'été de 1923 « Ontologie. Hermeneutik der Faktizität » (GA 63) donne quelques indications sur ce phénomène final qui transforme rétrospectivement l'analyse du souci : « ...plus le salut est pris originairement et absolument, plus le pêché doit avoir du poids. Il ne l'a que si la chute [*Fall*] est absolue, c'est à dire si elle est premier principe, *archè*, *gratia Dei* absolue. Le *telos* : la péccaminosité [*Sündhaftigkeit*] pure »¹⁷⁹. Or la péccaminosité pure n'est rien d'autre qu'un se-soucier germinal dont le *telos* lointain est, à son tour, le salut de l'âme et la résurrection de la chair¹⁸⁰. Il est possible, à travers une conscience aiguë de son état primitif [*Urstand*], d'« être sauvé et rétabli par le Christ » et de ne point demeuré « déchu [*gefallen*] »¹⁸¹. Heidegger navigue ainsi du pêché à la possibilité du salut et de celle-ci au pêché. L'interdépendance de ces notions dans la théologie de Luther est posée comme un nœud important car, s'il est déterminant pour l'analyse théologique-eschatologique, il l'est aussi pour l'analyse phénoménologique-philosophique de la vie facticielle chrétienne. Heidegger sait pertinemment que le problème du pêché chez Luther est inséparable de sa

¹⁷⁹ GA 63, p. 111 cité par C. Sommer, *trad. cit.*, p. 259 note 5.

¹⁸⁰ Cf. H. Clavier, *Tentation et Anamartésie dans la Nouveau Testament* in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1967 n°2, pp. 150-154 ; ici p. 155-156.

¹⁸¹ GA 63, p. 28 cité par C. Sommer, *ibid.*

vision sotériologique, même si la relation pêché-[souci]-salut l'intéresse avant tout à titre phénoménologique.

Heidegger se livre par la suite à une explication de la justification luthérienne du pêché en regard de la *Quaestio de Viribus* de 1516. Comme nous l'avons fait remarqué plus haut, Heidegger, à la suite de Luther, met l'accent non pas sur l'action paralysante du pêché (lorsque celui-ci est conçu comme « *Anhäufung von Fehlern* ») mais sur le mode précis selon lequel il affecte l'être-disposé de l'homme devant-Dieu [*coram Deo*] et influe ainsi sur son rapport au monde¹⁸². En effet Luther cherche le *Comment* [Wie] de l'accéder à Dieu (c'est à dire le *Comment* du Salut) à partir du pêché. Tout le génie du père de la Reforme est d'interpréter l'homme de manière 'négative'. L'être de l'homme n'est pas un *bonum*, sinon il n'aurait aucune raison de vouloir se rapprocher de Dieu. Au contraire, le pêché originel aide l'homme à se penser comme un être tendu par l'espoir [*Hoffnung*], inséré au plus profond de la vie facticielle chrétienne¹⁸³. Mais ce n'est pas tout. Cet être-chrétien possède une autre caractéristique, fondamentale pour notre analyse du souci : « il n'offre points de splendeurs [*Herrlichkeiten*], mais des contrariétés [*Widerwärtigkeiten*] »¹⁸⁴. L'indication capitale quant à la manière d'interpréter ces contrariétés nous est fournie en note par C. Sommer : « Heidegger formule ici un théologoumène central de la *theologia crucis* luthérienne : l'opération cachée de Dieu (*opus alienum et proprium*) dans la tribulation (*tribulatio, probatio, Anfechtung*) »¹⁸⁵. Nous retrouvons la *θλιψις* étudiée chez Paul et en fin de compte, cela n'est pas pour nous surprendre. La tribulation constituait déjà chez l'Apôtre une source importante de la pensée heideggerienne du souci, et elle le reste dans l'analyse de la *theologia crucis* de Luther. Elle participe du projet herméneutique luthérien qui vise à amplifier la portée de la corruption dans la vie facticielle chrétienne [*corruptio amplificanda est*]¹⁸⁶. Les contrariétés sont en somme tout ce qu'offre l'être de l'homme et elle dérivent toutes d'un souci originel inscrit à même son cœur (et/ou son être). En d'autres termes, on peut dire que Dieu se sert de son œuvre étrangère [*opus alienum*], le souci, pour faire à accéder à son œuvre propre [*opus proprium*], le salut dans la passion et par la Croix. L'important est alors de ne pas chercher à rationaliser le souci, non plus le salut, car « les deux œuvres de Dieu agissent par une voie paradoxale que

¹⁸² Traduction C. Sommer, p. 250 : « il attire le regard sur l'*affectus*... ».

¹⁸³ *Ibid.*, avec la note 9 qui renvoie à GA 60, p. 151. Cet être tendu par l'espoir que nous décrivons est défini par Heidegger comme *Durchhalten*, persistance dans le monde. Il y a là, de la part de Heidegger, une volonté nette de ramener le soi à la vie, et de préciser, comme nous l'avons déjà fait plus haut, qu'il ne faut en aucun cas que le soi chrétien ne disparaisse à lui-même (au *Selbstwelt*) ainsi qu'au monde de la vie (*Lebenswelt*). La persistance au monde, c'est donc un premier pas vers le salut

¹⁸⁴ Traduction C. Sommer, p. 250.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 263 note 10.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 250. avec un renvoi par C. Sommer au Commentaire de la Genèse par Luther en WA 42, 107.

le ‘monde’ ne comprend pas [...] »¹⁸⁷. En effet, la raison est incapable de donner du sens au « Oui dans le Non et Non dans le Oui » selon le mot de K. Barth. La foi [*fides*] seule permet de déceler ce paradoxe et d’adopter l’attitude conséquente. Enfin, cette opposition entre *alienum* et *proprium* reprend, par le truchement de Luther, le thème de l’homme intérieur et de l’homme extérieur développé par Paul en 2 Corinthiens, 14, 16 qui nous avons aussi rencontré lors de l’explicitation de la provenance probable de la citation de Thomas à Kempis¹⁸⁸.

En guise d’interlude nous pouvons évoquer le rapport de cette distinction à *Être et Temps*. L’homme intérieur est très certainement ce qui deviendra le Dasein dans son être-authentique [*Eigentlichkeit*], alors que l’inauthentique [*Uneigentlichkeit*] reprendra l’extérieur. Le passage de l’un à l’autre s’effectue lorsque le Dasein authentique, courageux et résolu [*entschlossen*] prend conscience, à travers l’expérience de l’angoisse, des possibilités de son être-authentique. Dans cette structure bien connue est sauvegardée la possibilité du salut, ou d’un salut, même si l’homme, pour en arriver là, doit nécessairement en passer par une expérience « traumatisante » mais privilégiée, ici l’angoisse [*Angst*] comme première caractérisation ontologique qui sera redoublée par l’analyse du souci¹⁸⁹. Nous ne nous attardons pas sur *Être et Temps* car là n’est pas notre préoccupation première. Mais il nous fallait démontrer que le souci dans l’analytique existentielle du Dasein emprunte bien ses schèmes à l’anthropologie chrétienne, et à Luther en particulier.

Il faut toujours commencer par *anéantir* avant de pouvoir envisager de *reconstruire*. L’homme *peccator* ne représente rien devant Dieu [*coram Deo*] : il est pure nihilité [*nihilitas*], et cela exclusivement à cause du pêché. Enfin, cela ne dépouille pas l’homme de ses possibilités, car ce n’est qu’une fois qu’il s’est reconnu absolument dépendant de Dieu (car il n’est rien sans Lui) que ses possibilités sont rendus possibles. On suppose que Heidegger suit Luther quand celui-ci déclare dans la thèse 7 de la *Controverse de Heidelberg* : « dire que nous ne sommes rien et que nous pêchons toujours {*quod nihil sumus et semper peccamus*} lorsque nous faisons ce qui est en nous-mêmes, n’est pas désespérer les hommes (s’ils ne sont pas insensés), mais les rendre anxieux de la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ »¹⁹⁰. La même chose peut être formulé du souci dans la pensée du jeune Heidegger : dire que l’homme (à fortiori le croyant) est souci, ce n’est pas le désespérer, mais le rendre soucieux du salut.

¹⁸⁷ C. Sommer, p. 264 note 10.

¹⁸⁸ C. Sommer remarque la reprise luthérienne de Paul (p. 265 avec un renvoi à GA 60, p. 124 : le thème du πνεύμα chez Saint Paul) et nous nous contentons de faire le lien avec à Kempis et les autres mystiques étudiés par Heidegger (Sainte Thérèse, Saint Bernard, Maître Eckhart).

¹⁸⁹ On consultera les § 40, 41, 60, 61 et 62 de *Être et Temps*.

¹⁹⁰ Cité par C. Sommer, p. 261 note 5. Avec un renvoi à WA 1, 361.

Selon les mots de C. Sommer, « l'œuvre étrangère de Dieu [*opus alienum*] conduit le pêcheur au désespoir pour ne laisser subsister que le seul espoir en Dieu, pour ne laisser subsister en lui que la possibilité de persister [*Durchhalten*] dans le monde... autrement dit de garder la foi au cœur de l'adversité nihilisatrice de la tribulation »¹⁹¹. Où l'on comprend que le souci (ici comme tribulation) n'a d'autre but que de préserver la foi et de garder sauf l'espoir du salut en Dieu. Nous n'irons pas plus loin dans l'analyse du protocole de 1924 car la seconde partie est trop éloignée du notre sujet.

c) Essai de rapprochement. *Seelsorge* luthérien et souci du salut heideggérien.

Nous nous tournons maintenant vers l'étude de G. Ebeling sur *Seelsorge* dans la théologie luthérienne. La date tardive de cette ouvrage (1997) indique que Heidegger ne l'a évidemment pas lu. Avec cette monographie, Ebeling nous offre l'une de ses dernières productions¹⁹². L'étude de la correspondance de Luther permet de relire sa théologie à la lumière d'évènements historiques et de considérer sa pensée du « se-soucier de l'âme » avec originalité. Dans cette seconde et dernière partie sur Luther, nous allons tenter de retrouver, grâce à l'ouvrage de Ebeling, des réflexions luthériennes susceptibles d'avoir inspiré le jeune Heidegger dans son élaboration du concept de souci. A l'instar de notre développement sur Saint Matthieu, les lignes qui vont suivre sont essentiellement suggestives. A notre connaissance, Heidegger ne renvoie jamais directement aux écrits épistolaires de Luther. Cependant, sa connaissance accrue de l'œuvre luthérienne laisse planer peu de doutes sur la découverte par Heidegger du thème du *Seelsorge*.

L'entrée en matière fait le lien avec ce que nous avons déjà relevé dans le protocole. Dans une lettre datée du 25 Novembre 1538 à Nikolaus von Amsdorf, Luther tente de répondre aux interrogations de son ami à propos de l'épidémie de Peste qui touche ou menace de toucher Magdeburg¹⁹³. Premier indice de la présence de la *theologia crucis* dans ses lettres : Luther, comme le fait aussi remarquer Heidegger dans le protocole, part de l'*experientia*¹⁹⁴. Heidegger déclare : « la *theologia crucis*, qui part exclusivement de la situation réelle et effective {*wirklicher Sachverhalt*}(dicit id quod res est) ». Luther écrit : « Quod scribis

¹⁹¹ C. Sommer, p. 267 note 14.

¹⁹² G. Ebeling est mort le 30 Septembre 2001.

¹⁹³ Lettre de M. Luther à N. von Amsdorf, datée du 25 Novembre 1538, présentée une première fois in ZThK 88, 1991, 181-210 – Bernd Moeller zum 60. Geburtstag am 19. Mai 1992, et reproduite in G. Ebeling, *op. cit.*, pp. 320-323. On rappelle que N. von Amsdorf a été superintendent à Magdeburg. Luther laisse entendre que son ami se pose des questions quant à l'extrême « Todesangst » qui s'est emparée de la communauté en temps de peste.

¹⁹⁴ M. Heidegger, *Das Problem der Sünde bei Luther* [1924], trad. C. Sommer in *revue citée*, p. 251 et p. 252.

homines ita pavere pestis, ego quoque hoc tempore pestis nostrae ante istos annos expertus sum [Ce que tu écris, à propos des hommes s'angoissant pour ce temps de peste, je l'ai moi aussi expérimenté lors de notre temps de peste, il y a peu d'années] »¹⁹⁵. Ebeling remarque dans cette lettre de Luther ce que Heidegger dit de la théologie luthérienne en général : elle part de « la situation réelle et effective » [*Sachverhalt*]. Elle expérimente et vit ce qu'elle pense¹⁹⁶. Luther sait donc pertinemment que l'angoisse de la mort est réelle dans la communauté. Mais ce qui étonne, c'est la manière dont il traite cette question de l'angoisse. Il la reconnaît et s'en saisit pour faire remarquer un paradoxe. Alors même que Christ est mort pour nous, l'angoisse de la mort ne s'est pas évanoui pour autant. Elle est en quelque sorte proportionnel à la Révélation (prédication) et à la diffusion de la Vie : « Et miror, quod, quo copiosior est vitae in Christo praedicatio, hoc maior est in populo pavor mortis »¹⁹⁷. Ebeling explique cela dans son commentaire : « Man hätte umgekehrt erwarten sollen, dass nun die Todesangst abnehme infolge der Verkündigung des Lebens, dass wir in Christus haben »¹⁹⁸. Nous nous trouvons là sans conteste en présence de l'un des paradoxes théologiques dont Luther seul a le secret. Mais ce paradoxe s'illustre aussi par une explication historique. Sous la papauté, les croyants craignaient moins la mort en raison d'une fausse conception de l'espoir en la vie (éternelle ? le salut) ; maintenant que la Réforme a « rétabli » la vérité concernant cette conception, la peur de la mort augmente justement et se répand avec raison¹⁹⁹. Cela, nous avons commencé à le montrer, Heidegger le remarque dans son protocole, et jusqu'à *Être et Temps* avec son analyse de l'être-pour-la-mort (Sein zum Tode)²⁰⁰. En effet, comme nous l'avons déjà remarqué, Heidegger, dans son œuvre majeure, définit l'être du Dasein essentiellement comme souci. Un souci qui se traduit par un « devancement de soi » [*Sichvorwegsein*], un ouverture permanente aux possibles. Le Dasein est donc un être-pour-une-possibilité²⁰¹. L'angoisse de la mort est par exemple sensible dans l'Évangile de Marc, lorsque les disciples, notamment Pierre, demandent à Jésus quand viendra la fin des Temps et quel en sera le signe²⁰². Jésus ne répond pas à la question du « Quand », mais donne des indications quant à la question du « Comment » [*Wie*]. Ainsi, Jésus lui-même

¹⁹⁵ *Lettre citée*, p. 320. Nous traduisons, à partir du latin et de l'allemand.

¹⁹⁶ Confère notre note infra n° 187. Le mot « *Sachverhalt* » est utilisé par Ebeling lui-même dans le commentaire du passage en question de cette lettre, p. 325.

¹⁹⁷ G. Ebeling, *op. cit.*, *lettre citée*, p. 320.

¹⁹⁸ G. Ebeling, *op. cit.*, p. 326.

¹⁹⁹ G. Ebeling, *op. cit.*, *lettre citée*, p. 320 : « sive quod antea, dum sub papatu, falsa spe vitae mortem minus timebant, nunc autem vera spe vitae proposita sentiunt... ».

²⁰⁰ Confère les § 46 à 53 de *Sein und Zeit*.

²⁰¹ J. Greisch, *Ontologie et Temporalité*, *op. cit.*, p. 267.

²⁰² Mc 13, 3-23.

ne cherche pas à apaiser l'angoisse authentique des disciples²⁰³. Paradoxalement, sa prédication l'augmente, et cela est voulu. On note la cohérence qui se dégage d'entre les trois grand prédicateurs : Jésus, Paul et Luther.

Il faut maintenant opérer un retour sur l'une des formulations du protocole qualifiée de « théologoumène central de la *theologia crucis* luthérienne » : « l'opération cachée de Dieu dans la tribulation [tribulatio, *Anfechtung*] »²⁰⁴. Le livre de G. Ebeling étudie le thème de l'*Anfechtung* à travers la correspondance de Luther et plus largement dans sa théologie. Comme il le précise : « Das Phänomen der Anfechtung ist mit der Gestalt Luthers eng verbunden »²⁰⁵. Nous avons montré comment la tribulation est un visage important du souci heideggerien, un pré-concept néo-testamentaire/paulinien qui intéresse Heidegger au plus haut point. Avec Luther, Heidegger ne se détourne pas des préoccupations qu'il avait exprimées dans son *Introduction à la phénoménologie de la religion*. L'*Anfechtung* luthérienne est sans aucun doute un avatar de la *θλιψις* paulinienne. Le terme médiateur permettant de nous en assurer étant le mot latin *tribulatio*. Même si nous avons déjà défini la tribulation chez Saint Paul, il est nécessaire d'esquisser la place et le sens de l'*Anfechtung* dans la théologie luthérienne. La langue française ne rend pas nécessairement *Anfechtung* par tribulation mais plutôt par tentation. Le mot rappelle les *Confessiones* de l'Evêque d'Hippone et dessine l'extrême cohérence de la recherche heideggerienne : la *θλιψις* de Paul (fait écho à la vie du Christ), la *tentatio* (fait écho à l'épreuve [*temptatio*] de la vie) d'Augustin et l'*Anfechtung* (fait écho au combat [*agon*]) de Luther. Heidegger traque incessamment le noyau (ou la substance [*Kern*]) de la vie facticielle chrétienne et la constance de ses explications explique l'acuité de son analyse. Chez Luther, G. Ebeling insiste : la substance de l'*Anfechtung* est avant tout théologique²⁰⁶. A l'instar de J. Greisch et C. Sommer, nous conservons le terme de « tribulation » qui s'accorde bien avec la gravité et la radicalité de la vie chrétienne telle que Heidegger la lit chez Luther. L'*Anfechtung* est un ensemble d'éléments – la mort, le mal, le monde et l'enfer – qui assaille le croyant²⁰⁷. Cette tribulation laisse l'homme sans ressource, nu, dépourvu de tout moyen, tant matériel que spirituel. C'est

²⁰³ Certes, Jésus enjoint ses disciples « à ne pas se mettre en souci » le jour en question [Mc 13, 11]. Mais comme nous l'avons fait remarqué, il s'agit ici du souci inauthentique (ou des soucis, au pluriel) et non du souci authentique.

²⁰⁴ Confère infra., p. 41, note 178.

²⁰⁵ G. Ebeling, *op. cit.*, p. 364. Ebeling renvoie en note à des études importantes mais que nous n'avons pas eu le temps de vérifier dans le présent travail. Nous citons celles qui nous semblent être les plus intéressantes et les plus sûres : H. Bornkamm, *Christus und das erste Gebot in der Anfechtung bei Luthers*, ZSTh 5 (1927), pp. 453-477 ; P. TH. Bühler, *Die Anfechtung bei M. Luther*, diss. Zürich, 1942.

²⁰⁶ G. Ebeling, *op. cit.*, p. 397-410. « Der theologische Kern der Anfechtung ».

²⁰⁷ A. E. McGrath, *Luther's theology of the cross : Martin Luther's theological breakthrough*, Oxford and Cambridge, Blackwell, 1995, p. 170.

l'impuissance et la faiblesse réunies²⁰⁸. Cet état de démembrement, cet « être-désarmé-devant-Dieu », nous l'avons déjà décrit en partie dans notre commentaire de la première partie du protocole de 1924. Reste à le relier plus explicitement au thème du souci dans la théologie luthérienne. L'*Anfechtung* s'empare de l'âme et la torture. Elle est le lot du croyant et le pousse à s'abandonner davantage à Dieu. Cependant cet abandon n'est pas un processus passif. L'homme a un rôle à jouer dans son salut. Loin des interprétations simplistes et réductrices de la justification par la foi (et non par les œuvres), Luther reconnaît à la créature une possibilité – non pas de gagner mais – de préparer son salut. Du reste, c'est bien Luther qui a modelé la notion de *Beruf* [vocation] telle que la théologie protestante du XX^e siècle (Barth, Brunner, Bonhoeffer) la comprend encore²⁰⁹. Selon Luther, « l'unique moyen de vivre d'une manière agréable à Dieu n'est pas de dépasser la morale de la vie séculière par l'ascèse monastique, mais exclusivement d'accomplir dans le monde les devoirs correspondants à la place que l'existence assigne à l'individu [*Lebenstellung*], devoirs qui deviennent ainsi sa vocation [*Beruf*] »²¹⁰. La passivité est caractéristique de l'attitude monacale et dénote un manque certain de foi. Elle est donc exclue. Au contraire, il faut agir, prendre part aux activités séculières et remplir les devoirs qui incombent à l'existence. C'est cela la foi qui fait exister. Elle est la plus grande de toutes les œuvres, si ce mot a encore une quelconque connotation pour Luther²¹¹. En effet, lorsque Luther dénonce la triomphe de la logique des œuvres (en opposition à la logique [et la justification] par la foi), il n'incite pas à l'inaction. L'agir, selon Luther, peut très bien recouvrir le sens d'un « vivre-selon ». Vivre-selon la loi du Christ, accepter l'angoisse qui caractérise la vie chrétienne, c'est déjà agir, et se battre pour son salut.

Ebeling, conscient de cette difficulté, insiste sur le thème du combat [*αγων*, *Kampf*] dans la correspondance, afin de montrer la signification de l'agir comme combat dans la *theologia crucis*. Ce détour par le combat est nécessaire. En reliant l'être-chrétien luthérien au combattre, nous espérons justifier le *Seelsorge* dans la suite de notre commentaire. Sans explicitation de l'agir combatif, on en reste à l'inaction. Or, cette interprétation est erronée.

²⁰⁸ L. Pinomaa, *Faith victorious, an introduction to Luther's theology*, Philadelphie, Fortress Press, 1963, p. 41. G.Ebeling dresse un tableau biographique afin d'expliquer le contexte dans lequel l'*Anfechtung* émerge chez le jeune Luther entré au couvent et sa connexion avec « la découverte Réformatrice » qualifiée par Ebeling d'herméneutique. Sans oublier la peste à Wittenberg. Confère *op. cit.*, p. 364 ; pp.376-384 et G. Ebeling, *Luther, Introduction à une réflexion théologique*, trad. P. Bühler, Labor et Fides, 1981, p. 39-40. Pour une description réaliste par Luther lui-même, WA 1, 557, 33 - 558, 15 (1518).

²⁰⁹ Cf. l'article « Travail » par J-Y. Lacoste in *Dictionnaire critique de théologie*, (ed.) J-Y Lacoste, Paris, PUF, 1998, p. 1173.

²¹⁰ M. Weber, *L'éthique du Protestantisme*, Plon, 1967.

²¹¹ M. Luther, WA 6, p. 204.

De l'aveu de Luther, tous ne seront pas sauvés, ou pas de la même manière. Luther s'en rend compte très tôt lorsque « au lieu de trouver la paix du cœur, il était de plus en plus tourmenté par l'incertitude du salut »²¹². Le combat, c'est donc l'action par la foi, l'*opus proprium* de l'homme qui s'effectue dans l'intériorité absolue. Ce que nous appelons ici « l'agir comme combat » devient compréhensible en regard de la distinction luthérienne de la loi et de l'évangile. Nous n'avons pas le temps ici de nous attarder trop longtemps sur cette distinction, mais nous pouvons rappeler la différence entre « la loi, [ce qui ordonne] et l'Évangile [ce qui promet et donne] »²¹³. Luther ne donne pas vraiment la priorité à l'un sur l'autre, encore qu'il insiste sur le fait que la particularité de la proclamation est perdue, et l'homme littéralement en perdition, dès lors que celui-ci ne considère que la loi. Les deux ne sont ni à confondre, ni à séparer. C'est très précisément le maintien des deux qui ouvre à la compréhension authentique de la proclamation chrétienne. Ce qui nous intéresse ici, c'est la signification de cette proclamation chrétienne, autrement appelée *kérygme*. Selon le mot de G. Ebeling, l'objet du kérygme « est [bien plutôt] l'effectuation [*Vollzug*] de la distinction entre la loi et l'Évangile, donc le déroulement d'un *combat* dans lequel la distinction est mise en jeu et se réalise toujours à nouveau »²¹⁴. Or, c'est bien l'imminence du kérygme qui pousse l'homme à combattre. Et le kérygme se définit lui-même comme « l'événement du salut »²¹⁵. Par où l'homme est amené à combattre (agir de manière effective) en vue de l'avènement de cet événement. L'homme qui combat accomplit (effectue) la distinction loi/Évangile et place dans ce binôme contradictoire son espoir d'être sauvé.

Concernant le thème du combat, nous avons dégagé six considérations importantes en suivant le commentaire de G. Ebeling que nous avons réparties en deux catégories. D'une part, des remarques d'ordre philologico-herméneutique. (1) Dans ses lettres, Luther fait souvent précéder le terme « *αγων* » d'un pronom possessif²¹⁶. En écho à sa définition de *Beruf*, le combat de Luther est *son* combat, même si il ne se restreint pas à sa personne. Le *mon* peut et doit se transformer en un *notre*. On note l'importance de l'expérience, du vécu personnel, aussi crucial pour Heidegger. (2) Il est un emploi du terme de « combat » particulièrement remarquable et qui intéresse notre analyse au plus au haut point : par deux fois dans la Vulgate de Jérôme, l'*αγων* est traduit par *sollicitudo*²¹⁷. Or, nous avons vu que

²¹² G. Ebeling, *Luther...*, op. cit., p. 39. Confère aussi J-D Causse, *Luther et l'angoisse de l'enfer* in *Études Théologiques et Religieuses* [ETR] 1994 n°4.

²¹³ *Ibid.*, p. 99. Nous renvoyons à l'ensemble du passage « la loi et l'Évangile », pp. 99-108.

²¹⁴ G. Ebeling, *Luther...*, op. cit., p. 104.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ G. Ebeling, *Luthers Seelsorge*, op. cit., p. 401.

²¹⁷ *Ibid.*

sollicitudo est le mot qui traduit à d'autres endroits dans la Vulgate notre concept de souci. Les deux concepts sont donc liés : le souci n'est donc point désespoir. Au contraire, il nous transpose vers l'agir combatif. En Col 2, 1 : « Je veux en effet que vous sachiez quel rude combat je livre pour vous, pour ceux de Laodicée, et pour tant d'autres qui n'ont jamais vu mon visage de chair ». Nul quiétisme de la part de Paul. Il combat pour la parole de Dieu et pour son salut dans et par le souci. En 1 Thess 2, 2 : « Maltraités et outragés à Philippes, comme vous le savez, nous trouvâmes assurance en notre Dieu pour vous annoncer l'Évangile de Dieu au milieu de bien des combats ». Il y a là un paradoxe théologique dont s'inspire certainement Luther : Paul annonce l'Évangile, agit, au milieu des combats car la proclamation du Kérygme n'a pas d'espace ménagé. La vérité ne se manifeste aux hommes que dans le combat et elle triomphe car elle est divine. (3) Selon G. Ebeling, le vocable *αγων*, s'il est (déjà) rare chez le jeune Luther, fait clairement signe vers le combat contre la mort²¹⁸. Cela démontre l'existence bien réelle d'un triangle « combat – souci – salut » dans la pensée de Luther. Le combat contre la mort est nécessairement un combat pour la vie. L'aspect sotériologique est déterminant. La vie est, dans ce monde déjà, liée à l'espoir du salut ; avant de se muer définitivement en vie éternelle. [D'autre part, des remarques d'ordre théologico-herméneutique] (4) Il est très intéressant de rappeler la manière dont Luther définit la vie chrétienne dans son Commentaire de l'Épître aux Galates, en écho à Gal 5, 16 : « *tentatio, militia et agon* »²¹⁹. La réunion de ces termes n'est pas étonnante. Nous l'avons déjà rencontré sous d'autres formes mais c'est sans conteste chez Luther que l'appel à l'action (l'agir) est le plus explicite. L'*Anfechtung* : c'est la *tentatio*, la *militia* et l'*agon* réunis. Cette triade rend bien l'aspect multiple/multiforme de la tribulation. En tant qu'ancêtre du concept de souci chez Heidegger, il n'est pas faux de dire que cette triple dimension de l'*Anfechtung* chez Luther vaut aussi en partie pour ce qui deviendra *Sorge* dans *Être et Temps*. (5) Le *mon combat* [*meus agon, causa mea*] de Luther doit aussi être expliqué dans sa *significatio passiva*. Luther est l'objet d'un « être-combattu » [*Umkämpftsein*]²²⁰. Deux puissances antagonistes « se le » disputent. Nous ne nous attardons pas sur le problème de Satan, trop long et trop compliqué à situer dans le cadre de notre étude, mais nous retiendrons ce combat dont Luther est lui-même l'objet. En tant que pomme de discorde, Luther est déchiré. Paradoxalement, ce déchirement de l'âme [*Zerrissenheit*], comme nous l'avons déjà noté à propos d'Augustin, offre à Luther la possibilité d'un souci authentique dont l'horizon n'est

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ M. Luther, WA 2 ; 584, 28f. Cité par G. Ebeling, *Luthers Seelsorge*, op. cit., p. 402.

²²⁰ G. Ebeling, *Luthers Seelsorge*, op. cit., p. 407.

rien d'autre que la salut. (6) Enfin, la dernière remarque sonne le glas. Elle nous assure définitivement de la nécessaire existence de l'*Anfechtung* ainsi que de sa signification positive, en même temps qu'elle incite à agir pour son salut, et non pas contre : « Ein Befreitwerden aus der Anfechtung ist solange nicht wünschenswert, als sie mit Gottes Ehre vereinbar ist »²²¹.

L'homme doit donc gagner son salut. Tout âme n'est pas « déchirable ». L'homme devra, d'une manière ou d'une autre, se soucier de son âme. Cette manière reste à préciser et il nous revient d'expliquer en quoi consiste cette *cura* particulière. Déchirement de l'âme et souci de l'âme sont-ils incompatibles dans la théologie luthérienne et dans la vie facticielle chrétienne ? G. Ebeling pose la question : pourquoi Luther se préoccupe-t-il particulièrement du souci des âmes dans ses Lettres²²²? Réponse : le souci des âmes exprimé par Luther a affaire avec trois éléments : l'existence de Dieu, l'être-relié avec le Christ et l'être-chez-soi dans la Parole de Dieu²²³. G. Ebeling ne manque pas de remarquer la structure trinitaire de ce souci. Après une relative digression, cette structure nous permet d'opérer un retour à *Être et Temps* et tout particulièrement au concept d'angoisse développée au § 40. J. Greisch analyse de près cette affection fondamentale (*Grundbefindlichkeit*) qui nous rapproche de l'ipséité et nous permet ainsi de cesser de fuir (*Flucht des Daseins vor ihm selbst*) devant nous-mêmes²²⁴. Il arrive à dégager une triade formelle dont l'assimilation à la structure trinitaire luthérienne fait apparaître d'étranges similarités²²⁵. Nous reproduisons donc son triangle en même temps que nous schématisons la structure trinitaire dégagé par G. Ebeling à propos du *Seelsorge* chez Luther :

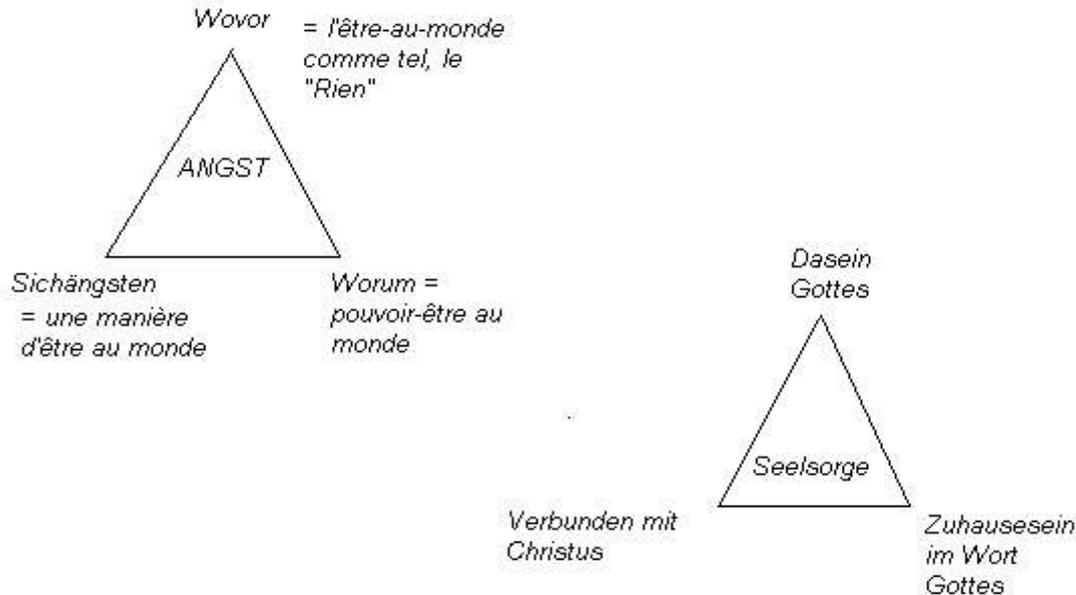
²²¹ *Ibid.*, p. 408.

²²² G. Ebeling, *Luthers Seelsorge*, op. cit., p. 449.

²²³ *Ibid.*, p. 449.

²²⁴ J. Greisch, *Ontologie et Temporalité*, op. cit., pp. 230-232.

²²⁵ *Ibid.*, p. 232. Schéma déjà dégagé grâce à l'analyse de la peur (*Furcht*) au § 30 de *Être et Temps*.



Nous devons en convenir, notre tentative est quelque peu périlleuse. Les correspondances ne semblent pas évidentes, mais il est toutefois possible de relier formellement ces deux structures et d'accréditer de ce fait un peu plus la thèse de C. Sommer qui voit dans *Être et Temps* un livre truffé de références à la théologie et à l'anthropologie luthérienne. Examinons donc les différentes composantes de ces schémas. Le sommet du triangle dans l'analyse de l'angoisse, c'est le *Wovor*, le devant-quoi qui constitue un réel être-au-monde. Il est rapproché d'un « Rien » [*Nicht*]. Comme nous l'avons déjà vu, le néant est, en un sens, le propre de la vie facticielle, il lui procure sa signifiance car en somme, la vie facticielle est principalement *corruptio*²²⁶. Le problème du péché réapparaît donc. D'autre part, le sommet du triangle de la *Seelsorge*, c'est l'existence de Dieu (*Dasein Gottes*). On peut peut-être avancer que ce second triangle répond au premier : le devant-quoi je m'angoisse, c'est l'existence de Dieu, devant lequel je suis disposé d'une certaine manière [*Gestellsein*], qui m'a fait pécheur, et en même temps juste. Le péché par lequel Dieu m'a fait explique directement le néant qui caractérise ma vie facticielle et qui lui donne sa signifiance. En même temps, Il m'a fait juste, m'a laissé la possibilité de me sauver et a sauvegardé la possibilité d'un souci du salut qui ne peut jamais que refléter ces deux états, juste et pécheur, que Dieu m'a conféré. Descendons maintenant d'un cran. Le « s'angoisser » (*sichhängsten*) est susceptible d'être rapproché du « l'être-relié

²²⁶ Traduction C. Sommer, *réf. cit.*, p. 259 note 4.

avec le Christ ». Cela se comprend aisément en regard de la vie de Christ lui-même, constamment en tribulations, ainsi qu'aux écrits néo-testamentaires. Encore une fois, le second triangle répond au premier. Le « s'angoisser » est une manière d'être-au-monde certes, mais un « être-au-monde-relié-avec-Christ » dans l'optique d'un souci de/des âmes. Encore une fois, le souci, ici sous la forme de l'angoisse, montre son visage religieux chrétien, positif. Enfin, le *Worum*, le « pour-quoi » (ou par-où) du premier triangle se remplit de la réponse du second : le pour-quoi du s'angoisser, c'est l'espoir d'être-chez-soi dans la Parole de Dieu et de gagner son salut. Nous précisons bien 'espoir', car le *Worum* est avant tout un *pouvoir-être-au-monde* qui n'est pas donné d'emblée. De même que le croyant ne se sent pas naturellement et totalement chez lui lors de son premier contact avec la Parole de Dieu, car l'*Umwelt* corrompu par Satan ne cesse de l'en dissuader, quand bien même Dieu est son véritable lieu de provenance et le lieu auquel il retournera. Une autre remarque s'impose maintenant. A propos du *Dasein Gottes*, G. Ebeling dit : « non pas tant que Dieu *est*, mais que Dieu est là, *présent*... In das Da-sein Gottes ist deshalb Bei-uns, Mit-uns- und Für-uns-Sein inbegriffen »²²⁷. Cet « être-parmi-avec-pour-nous » importe en ce qu'il oriente explicitement le souci de/des âmes vers la pluralité, la collectivité, ou l'universalité [*Katholiquê*] propre au Christianisme. Ce que Heidegger lit chez Luther, c'est le souci de l'âme dans une optique sotériologique collective. Le souci de l'âme comme « cure d'âme »²²⁸. Luther ne se soucie pas seulement de l'âme, entendez une âme, mais des âmes. Ce qui nous amène au titre même de l'ouvrage de G. Ebeling : *Luthers Seelsorge*. Nous nous sommes posé la question du sens de *Seelsorge*. Alors que l'on dit par exemple *Seelenruhe* pour tranquillité de l'âme, comment comprendre *Seel[X]sorge*. Après enquête, il semblerait qu'il n'y ait pas de règles orthographiques définies et qu'il faille en dernier lieu examiner le contexte. Le contexte, luthérien, ne laisse alors planer aucun doutes : la *Seelsorge* est un génitif-objectif qui implique non pas le souci d'une âme, mais le souci des âmes. Le souci dont il est question est totalement étranger à la tradition hellénistique. Le souci de l'âme hellénistique tourne autour d'une théorie forte de la subjectivité. La mise en avant de l'individu comme sujet isolé dans son souci, ses angoisses et ses problèmes en général, démontre clairement que le greco-romain adhère davantage au principe de la singularité [dans la diagnostique comme dans le traitement] qu'à celui de l'universalité. Par conséquent, le greco-romain est un individu absolument singulier souffrant d'un mal absolument singulier susceptible d'être soigné par un

²²⁷ G. Ebeling, *Luthers Seelsorge*, op. cit., p. 451.

²²⁸ C'est d'ailleurs la traduction courante de *Seelsorge*. Le lecteur se sera rendu compte que nous avons volontairement modifié cette traduction, en souci de l'âme ou souci des âmes. Cette option semble légitime puisqu'en fin de compte la cure d'âme présuppose le souci de l'âme.

remède adapté à la singularité de l'individu et de son cas. Il ne lui est pas interdit de se tourner vers l'autre ou les autres. La preuve : Serenus s'adresse à Sénèque et manifeste le besoin d'une aide extérieure. Cependant, que lui répond Sénèque ? C'est en toi et en toi seul que tu trouvera les ressources nécessaires pour surmonter ton mal. Avec Luther, la situation est différente. G. Ebeling : « Dieses Bei-, Für- und Mit-uns-sein Gottes steht also im Widerstreit mit der Erfahrung des privaten Lebens »²²⁹. Cela ne veut pas dire que le croyant devient étranger au principe de l'ipséité. Au contraire, le s'angoisser qui le relie à Christ lui permet justement de ne jamais s'en départir. Toutefois, le croyant n'est pas un individu isolé et la Révélation lui fait savoir qu'il est homme juste et pêcheur parmi d'autres hommes justes et pêcheurs. Le rapport à l'altérité peut donc devenir le *moyen* d'un souci collectif et réciproque pour une *fin* authentique : la salut de l'âme. Tout cela n'est pas étranger à la problématique heideggerienne. En effet, la structure triadique du *Lebenswelt* du jeune Heidegger contient explicitement un *Mitwelt* qu'il ne faut pas sous-estimer. Certes, la priorité est accorder au *Selbstwelt*, mais le *Mitwelt*, à l'instar de l'*Umwelt*, est amené à jouer un rôle déterminant dans la pensée heideggerienne. Le souci de soi prégnant dans le *Selbstwelt* ne peut pas ne pas rencontrer d'autres soucis de soi dans l'espace du *Mitwelt*. Ces rencontres sont absolument inévitables et c'est la raison pour laquelle nous pensons que le souci de soi est certes toujours conservé dans son intégrité, mais aussi que lorsqu'il rencontre dans le *Mitwelt* d'autres soucis de soi, la fusion, au moins partielle, ne peut être empêchée et le souci de soi devient alors pour une part souci [collectif] du salut²³⁰. Par où s'expliquent notre rapprochement effectué entre *Seelsorge* luthérien et souci heideggerien apparaît plausible.

Nous n'entendons pas soutenir à tous prix que Heidegger a pensé son concept de souci en rapport direct avec le *Seelsorge* de Luther. Cela serait absurde. Nous avons simplement voulu montrer que les préoccupations fondamentales de Heidegger, lorsqu'il élabore et pense son concept de souci, ne sont pas grecques, ni romaines, mais bien chrétiennes/luthériennes. On sait combien Heidegger était proche de la théologie luthérienne de la croix et comment il avait mesuré la profondeur de l'expérience de la passion. Parallèlement et finalement, G. Ebeling écrit : « Seelsorge ist nicht eine nachträgliche Anwendung der Kreuzestheologie [*theologia crucis*], sondern das einzig mögliche Medium ihrer Entfaltung »²³¹.

²²⁹ G. Ebeling, *Luthers Seelsorge*, op. cit., p. 451.

²³⁰ Cf. la page 33 de ce présent travail, où nous renvoyons à quelques lignes de J. Greisch.

²³¹ G. Ebeling, *Luthers Seelsorge*, op. cit., p. 456.

6. CONCLUSION. QUID DE ARISTOTE.

Ce parcours heideggerien en compagnie de Matthieu, Paul, Augustin et Luther a clairement démontré que le souci chez Heidegger est redevable aux productions chrétiennes dans leur ensemble. Des écrits néo-testamentaires à la théologie luthérienne en passant par les *Confessions* augustinienes. Nous avons aussi pu constater que la tradition hellénistique ne constitue qu'une source mineure dans la pensée heideggerienne du souci. Cela s'explique par la nature même du souci mais aussi par les préférences *théologiques* de Heidegger. A l'inverse du « Heidegger II », post-*Kehre*, le jeune Heidegger ne manifeste à l'égard de l'expérience grecque-hellénistique qu'un intérêt très limité. Bien que « sorti » du catholicisme, il n'a pas fini d'en découdre avec le christianisme. Ainsi est-il amené à puiser dans la tradition protestante les sources nécessaires à sa phénoménologie de la religion. A cela s'ajoute le fait qu'à l'époque comme à toute époque, les rares philosophies émancipées de la religion portent la Grèce en étendard et contrôlent avec une certaine anxiété le flux des apports chrétiens qui s'approchent de ses théories. Nous sommes toutefois contraint d'avouer que cette étude demeure incomplète en ce qu'elle délaisse un versant grec que Heidegger, pour ainsi dire, ne considère presque pas comme tel. Il s'agit bien entendu de son intérêt accru pour Aristote. Nous avons fait remarqué plus haut qu'après sa *Phénoménologie de la vie religieuse*, le jeune Heidegger porte son dévolu sur la philosophie aristotélicienne avec une telle force qu'il semble bien difficile de l'éluder. Le concept de souci va donc à son tour subir l'influence de la philosophie du Stagirite. Il est l'objet ce que A. Larivée et A. Leduc ont appelé une « ontologisation »²³². Même si nous avons montré brièvement que ce processus prend peut-être son point de départ dans la *Phénoménologie de la vie religieuse*, force est de constater qu'Aristote en est le guide directeur. C. Sommer montre à son tour que *Être et Temps* est élaboré selon une technique de reprise croisée des sources néo-testamentaires/luthériennes d'une part, et de la source aristotélicienne d'autre part²³³. On reconnaîtra toutefois que l'intérêt du jeune Heidegger pour Aristote vient chronologiquement après celui qu'il a porté à la tradition chrétienne de pensée. Il serait trop long de s'attarder ici sur la provenance aristotélicienne du concept de *Sorge*, mais il semblait nécessaire de mentionner brièvement

²³² Nous ne pouvons que renvoyer à la dernière partie de l'article *Saint Paul, Augustin...* (art. cité, pp. 43-50) par les deux auteurs. « *Aristote et l'ontologisation du souci* » dresse un excellent tableau de la situation qui met au prise la notion heideggerienne de souci avec les concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne pratique.

²³³ Cette technique est explicitée en partie dans l'annotation de C. Sommer du protocole de 1924, mais surtout dans son étude *La mutabilité de l'être. Sources néo-testamentaires et aristotéliciennes chez Heidegger (1919-1929)*, à paraître aux Presses Universitaires de France (PUF).

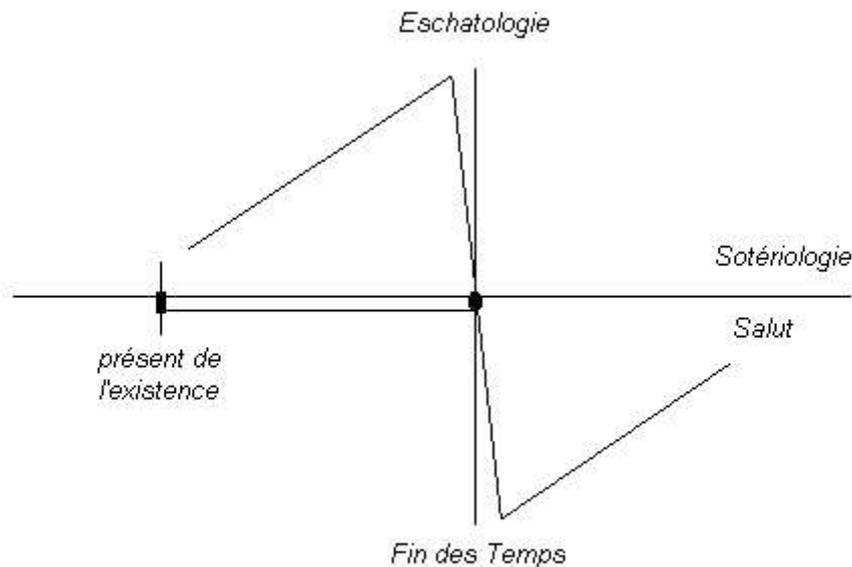
l'existence de cette source²³⁴. Ne serait-ce que pour préciser que le rejet heideggerien de la tradition grecque n'est pas total ni aveugle. En ce qui concerne le souci, il touche avant tout et presque exclusivement la tradition hellénistique qui s'avère réellement trop pauvre pour espérer représenter l'origine d'un souci authentique. Du moins est-ce notre impression. Sévère mais, nous l'espérons, justifiée. D'ailleurs, la distance qui sépare Aristote lui-même des philosophies hellénistiques, notamment du stoïcisme, ne fait que confirmer l'idée selon laquelle Heidegger n'a pas trouvé dans celles-ci des motifs phénoménologiques assez solides ni un souffle philosophique assez fort pour les transposer dans son siècle. Le Christianisme et l'aristotélisme sont en effet toujours *vivants* dans le monde philosophique d'aujourd'hui, ce que l'on ne peut se risquer d'affirmer à propos des écoles hellénistiques dont les enseignements, s'ils restent populaires, semblent ne pas contenir les ressources nécessaires à leur renaissance dans la cadre de la philosophie moderne.

Reste à comprendre comment Heidegger a pu concilier les thèses de Luther avec celles son ennemi de toujours²³⁵. C'est certainement là le secret d'un jeune philosophe dont la diversité et la solidité des sources n'a d'égal que la profondeur déjà avérée de sa pensée.

²³⁴ Nous regrettons aussi de n'avoir pu étudié, selon les conseils de C. Sommer, la lecture heideggerienne de la philautie aristotélicienne, capitale dans la doctrine de l'amitié développée par le Stagirite. Cela aurait pu permettre de mieux éclairer le *Selbstsorge* chez le jeune Heidegger et de montrer encore une fois que la philosophie hellénistique n'y joue qu'un rôle minime. Donc l'expression « souci de soi » (que nous avons opposé au « souci salut » dans ce travail), si elle apparaît bien comme telle chez le jeune Heidegger, ne peut que renvoyer à l'amour du prochain chrétien (que nous développons en partie avec la *Seelsorge* de Luther) ou à la philautie d'Aristote, mais manifestement pas à un souci de type stoïcien. C'est le cas dans deux occurrences importantes : la citation de Thomas à Kempis (quoiqu'elle ne soit pas de Heidegger même) et la lettre de Heidegger à Löwith du 19 Août 1921 dans laquelle il se définit comme « théologien chrétien, ce qui implique un « souci radical de soi ». Cf. la note 149 du présent travail.

²³⁵ Nous renvoyons encore à l'étude de C. Sommer à paraître ainsi qu'à l'étude de T. Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historische-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2001, recommandée par C. Sommer. Quelques éléments de conciliation sont aussi à trouver dans le très bon article de P. Metzger, « La raison chez Luther » in *Etudes Théologiques et Religieuses* 1994 n°4.

Schéma annexe :



Ce schéma permet d'indiquer en dernier lieu la cohérence qui, nous l'espérons, se dégage de notre schéma interprétatif. Certains pensent fermement que le jeune Heidegger des années 18/24 réfléchit (notamment à travers Paul) sur le problème eschatologique dans le seul but d'opérer un retour sur le *hic & nunc* de l'existence. Cela est tout à fait justifié comme le marque le mouvement de notre schéma. Lorsque le Dasein pense le problème eschatologique et se heurte à la fin des Temps, il en résulte une certaine prise de conscience de l'importance du *Vollzug*. Cela est explicite dans le commentaire heideggerien des Epîtres. Ceci étant, trop de commentateurs, s'efforçant d'éloigner Heidegger de la pensée théologique, ont délaissé la connexion de cette réflexion avec le versant sotériologique, c'est-à-dire avec le salut, que celui-ci soit envisagé, dans une perspective philosophique, comme immanent, dans ce monde ; ou dans une perspective plus théologique, dans l'au-delà²³⁶.

²³⁶ On consultera avec profit les rares travaux qui accèdent cette thèse : Y. de Andia, *Présence et Eschatologie dans la pensée de Heidegger*, PUL, 1975, p. 59 qui ne s'occupe cependant que très peu des cours de jeunesse ; et A. Nicholas, *The present made future : Karl Rahner's eschatological debt to Heidegger in Faith and Philosophy* 17, 2000, pp. 191-211.