

La Phénoménologie de la vie religieuse *comme philosophie* *du Réveil (de la philosophie)*

SYLVAIN CAMILLERI

Université catholique de Louvain

Nous ancrerons notre propos dans la question de la réception de la *Phénoménologie de la vie religieuse*. D'aucuns pourraient penser que cette réception est particulièrement étendue pour un ensemble de textes somme toute assez restreint. Ils invoqueront le statut quasi mythique de la *Phénoménologie de la vie religieuse*, qui fut longtemps connue par de simples témoignages, puis par de courts résumés¹. Ils invoqueront également la multitude de travaux que les textes concernés ont suscités. Nous opposerons à cet avis que lesdits travaux sont très rarement originaux et que la réception en question est finalement assez pauvre. D'après nous, cela est dû au fameux « réflexe généalogique » pointé et bien analysé par Sophie-Jan Arrien il y a tout juste vingt ans, mais pas seulement². Bien des lecteurs de la *Phénoménologie de la vie religieuse* n'ont pas fait l'effort de pénétrer ce texte et d'engager le combat avec son intertextualité. Il en résulte que nombre de ses sources comme de ses percées et même de ses fulgurances sont demeurées invisibles. Ceci étant, nous voudrions montrer que cette *Wirkungsgeschichte* quelque peu contrariée, et qui est d'ailleurs loin d'être close, peut se révéler en définitive être une force plutôt qu'une faiblesse.

Commençons par deux remarques.

◇ La première est que la *Phénoménologie de la vie religieuse* n'est évidemment pas un cas à part ; elle s'apparente à de nombreuses autres « œuvres » dont le destin est marqué par de remarquables irrégularités ou anomalies : perte de l'original, dispersion des *Nachschriften*, biffure du titre, sources oblitérées, répétitions inexplicables, édition bancal, etc. Tout cela l'inscrit dans une tradition : une grande tradition de textes « martyrs ».

◇ La deuxième chose est que cette situation est, pour une part, à corriger, afin de permettre l'examen normal du contenu, mais

1 Sur l'histoire de la réception de ce texte, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage : Sylvain CAMILLERI, *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, Dordrecht, Springer, 2017, p. L-LXI.

2 Sophie-Jan ARRIEN, « Vie et histoire (Heidegger, 1919-1923) », *Philosophie*, n° 69, 2001, p. 52-53.

pour une autre à « relever » et même à « exploiter », afin de stimuler phénoménologie herméneutique et philosophie de la religion.

Il nous semble en effet nécessaire d'œuvrer dans ces deux directions : d'un côté, une normalisation, voire une canonisation du texte et de notre rapport au texte ; de l'autre, une amplification de ses ambiguïtés. Il est à peine utile de rappeler que ce sont là les deux pôles indispensables de la déconstruction au sens de Derrida. En effet, comme on le sait, cette dernière est toujours une « double lecture », opérant des allers-retours incessants entre ces deux niveaux, soit le niveau de l'interprétation dominante ou classique d'un texte qui se constitue en tradition(s) d'une part, et le niveau proprement déconstructif d'autre part, qui prend l'interprétation dominante à revers en repérant et en explorant dans le texte même et dans ses commentaires un certain nombre d'« ellipses » ou de « points aveugles ». C'est une telle déconstruction que nous souhaitons esquisser ici en contestant les « hiérarchies » : entre « concepts » et « mots » sans valeur conceptuelle apparente, arguments et exemples, texte et para- ou péri-texte, et plus généralement entre parole et écriture – ce qui se justifie tout particulièrement pour la *Phénoménologie de la vie religieuse*, qui est pour une majeure partie un cours prononcé par Heidegger dans un amphithéâtre et dont la lecture a causé des difficultés d'ordres divers pour ses auditeurs, y compris les plus avertis.

Précisons que cette approche déconstructive du texte heideggérien n'est pas inédite. C'est John Van Buren³ qui, partant des ambiguïtés des autobiographies du philosophe, a pointé un certain nombre d'angles morts dans les écrits du jeune Heidegger, après avoir décrit ces écrits eux-mêmes en tant qu'angle mort. Tout se passe, explique-t-il, comme si la main droite – entendez le Heidegger de la maturité – ne savait pas ce que fait, ou plutôt ce qu'a fait, la main gauche – comprenez le Heidegger de jeunesse. C'est également Van Buren qui a rappelé que le premier prospectus annonçant le plan de la *Gesamtausgabe*, datant de 1974, stipulait qu'il était « réservé à une décision ultérieure de savoir si les premiers cours de Freiburg (1916-1923) seraient publiés comme suppléments à la seconde division » de l'œuvre. Et c'est encore lui qui a interprété cette donnée au prisme de la déconstruction, en concevant les écrits de jeunesse comme de « dangereux suppléments » ; de dangereux suppléments en ce sens derridien qu'ils *supplacent* au moins autant qu'ils suppléent. Et c'est en cela même que l'on peut suggérer que la *Phénoménologie de la vie religieuse* génère de la différance avec un « a » : tout en elle déstabilise le vouloir-dire heideggérien sous la forme qu'on

3 John VAN BUREN,
The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King, Bloomington – Indianapolis (IN), Indiana University Press, 1994.

lui connaît ou qu'on lui attribue couramment. Mais ce n'est pas tout de le suggérer, encore faut-il le montrer.

Ward Blanton est l'un des rares, sinon le seul, à l'avoir tenté dans le troisième chapitre du très stimulant *Displacing Christian Origins*⁴. Partant de l'idée de Derrida selon laquelle l'histoire de la pensée apocalyptique pourrait être retraduite dans les termes d'une histoire des technologies de communication, autrement dit une histoire des médias au sens large, Blanton se propose de mettre en lumière et d'analyser un oubli dans l'interprétation heideggérienne de Paul – comme dans celle du bibliste Adolf Deissmann qui l'a nourrie. Cet oubli, c'est celui du rôle autant crypté que cryptique d'un passeur pratiquement passé sous silence, du tiers qu'est Tertius, scribe, secrétaire de Paul, s'exprimant à la première personne dans l'Épître aux Romains et s'y présentant comme le rédacteur – au nom de Paul s'exprimant au nom du Christ.

À partir de là, Blanton développe une analyse particulièrement originale, analyse suivant laquelle Tertius, plus exactement l'auto-inscription de son nom à la fin de l'épître, est l'indice d'un trafic propre à l'écriture qui contamine la représentation de la parole vive dont la Tradition a tenté de garder ou plutôt de construire la mémoire. Heidegger et Deissmann ont tous deux raté le sens profond de cet indice, mais ils l'ont pourtant bien entrevu. Contre l'historicisme pur et dur d'une grande partie de l'exégèse de leur temps, l'un comme l'autre ont noté que la discussion de la pseudépigraphie était ici tout à fait secondaire. Ce qui se joue, c'est en effet moins la question de l'authenticité auctoriale que celle de l'authenticité situationnelle, que Heidegger assimile à celle de la « plérophorie », cette surcharge de l'expression qui amplifie la tribulation. Mais ce qui se joue est aussi bien la question du tiers, de l'*opus* de Tertius, qui porte la différence au cœur même des épîtres en leur qualité d'adresse et qui ruisselle inévitablement dans tous les commentaires que l'on peut en faire – une question que Heidegger néglige ou du moins suspend indûment.

Repartons de la double conclusion de Blanton. Ce dernier relève à juste titre que Deissmann et Heidegger partagent une volonté de mettre au jour un christianisme primitif pris sous l'angle de l'immédiateté de ses expériences vécues, ce qui revient à user de tous les moyens nécessaires pour souligner dans le *corpus paulinum* les expressions de l'énergie et du dynamisme inépuisables de l'Apôtre. Il y a pour cela une explication « exotérique » et une conséquence « ésotérique ». Débutons par cette

4 Ward BLANTON, *Displacing Christian Origins. Philosophy, Secularity, and the New Testament*, Chicago – Londres, University of Chicago Press, 2007, p. 105-127.

dernière, car c'est en réalité la première qui va nous intéresser. La conséquence de cette énergie mise par Heidegger à manifester l'énergie de Paul est qu'une telle approche ne laisse aucune place pour la « possibilité télé-technologique » qu'une personne de second rang écrive en lieu et place d'une autre censée porter et incarner le message, et qu'elle le fasse depuis une *camera obscura* où se serait donc jouée une partie du destin du christianisme et même de la christianité.

Dans une telle configuration en effet, l'immédiateté serait perdue, la coïncidence de l'expérience vive avec elle-même rompue, la plérophie devenue impure. Est privilégiée par Heidegger comme par Deissmann l'idée de la production artisanale d'un texte par un seul auteur, une seule personnalité volcanique dont l'énergie infuse directement dans ses productions. Pourtant, faire droit aux droits d'auteur d'un tiers, en l'occurrence de Tertius, permettrait de rebattre les cartes et notamment de contester la distinction prétendument claire entre l'intérieur et l'extérieur de la religiosité, en montrant qu'il n'est pas de religion qui ne soit structurée – et contaminée – plus ou moins souterrainement par des technologies de l'écriture qui l'inscrivent dans un réseau d'époques et de télécommunications et qui lui impriment des directions de sens décisives.

Faisons maintenant un *Schritt zurück* et revenons à la raison « exotérique » évoquée plus haut. À en croire Blanton, la stratégie privilégiée par Heidegger, qui consiste donc à accentuer et même à surdéterminer l'expérience vive prétendument indivise, s'explique au moins en partie par une volonté de construire une réponse personnelle appropriée à la crise des sciences européennes. Autrement dit, il se serait agi de développer un modèle permettant de revivifier les formes de perception et de pensée d'un monde académique ossifié. Au point que, par une espèce de mise en abyme, chez Heidegger, le combat de la phénoménologie contre les visions du monde qui s'exprime dans les cours sur le proto-christianisme en viendrait lui-même à prendre la *forme* d'une expérience proto-chrétienne. Cette idée nous semble intéressante à plus d'un titre. Pour commencer, elle met sur la voie du terme opératoire qui va constituer le fil directeur de la suite de notre propos, en l'occurrence celui de « réveil ». Tel est bien, semble-t-il, le *telos* de l'entreprise heideggérienne selon l'analyse qui vient d'être menée.

Pour aborder cette problématique, nous ferons d'abord un passage par celle des notes de 1916-1919 qui a donné son titre à la troisième partie de la *Phénoménologie de la vie religieuse* et

qui est d'ailleurs placée en ouverture de celle-ci, à savoir « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale » (1919). Heidegger s'y exprime sur le « préconcept de la mystique », mais en réalité ce sont déjà les rapports pleins d'ambiguïté entre « philosophie » et « religion » qui sont en jeu. Heidegger parle de « différences » se répartissant « sur des domaines tout à fait distincts » et néanmoins liés. Il y a :

I. Le vécu (« la vie ») ; II. La théorie de ce qui est vécu (la théologie mystique) et son exploitation théorétique et métaphysique (la vision du monde religieuse, ou mystique) ; III. La théorie du vivre lui-même ; IV. En union étroite et en partie nécessaire avec I. : la conduite de vie elle-même, fidèle au vécu, à ne pas confondre avec III. qui signifie – à condition d'être pris dans son sens authentique – le comprendre phénoménologique au sens d'un retour à l'origine, fidèle à celle-ci, mais qui, dans ce cas, ne doit plus être désignée comme théorie⁵.

Ce passage est non seulement dense, mais également plus abscons qu'il n'y paraît. L'on pourrait y voir une simple tentative de structuration de la problématique. Cependant une telle vision passe à côté d'une double curiosité.

La première : pourquoi le comprendre phénoménologique (III) est-il placé dans cette « liste » entre vécu et théorie du vécu d'un côté et conduite de vie de l'autre ? Et non pas à la fin ? Pourquoi donc la conduite de vie – fidèle au vécu – (IV) semble-t-elle échapper à l'explicitation du vécu (I) et de la théorie de ce qui est vécu (II) dont la théorie du vivre (III) lui-même se montre capable ? Tout se passe comme si cette conduite de vie était rejetée sur un plan différent et son analyse différée.

La deuxième curiosité, corrélative : pourquoi Heidegger insiste-t-il tant pour que l'on distingue cette conduite de vie (IV) d'avec la théorie du vivre lui-même (III), autrement dit d'avec le comprendre phénoménologique ? Ici le texte esquisse une réponse : parce que lorsque la théorie du vivre lui-même est prise en son sens authentique et comme retour fidèle à l'origine, elle perd son caractère de théorie et devient une certaine *praxis*, autrement dit une conduite de vie elle-même. Cet effet ne laisse pas de poser des questions mais suggère tout de même une réponse à l'interrogation que suscite la première curiosité : *c'est parce que le comprendre phénoménologique n'est pas qu'une théorie mais peut se muer en praxis qu'il n'est peut-être pas le mieux placé pour en expliquer une autre, en l'occurrence la conduite de vie mystique et plus largement religieuse*. Mais cette limite du comprendre phé-

5 Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, éd. par Matthias Jung, Thomas Regehly et Claudius Strube, Gesamtausgabe, t. 60, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1995 (désormais noté GA 60), p. 304. Nous avons utilisé la traduction de Jean Greisch (Paris, Gallimard, 2011), quitte à la modifier quand cela nous semblait nécessaire.

noménologique n'est donc que l'envers d'une possibilité, puisque le comprendre phénoménologique a effectivement le potentiel d'*entraîner* une vie.

Mais laquelle ? Telle est bien la question. Et Heidegger d'y répondre de manière lapidaire un peu plus loin dans la même note : « Notre but ne peut pas être de réveiller la vie religieuse. Cela, elle ne peut le faire que par ses propres forces⁶. » Cette réponse en apparence simple va nous permettre d'avancer. Nous ferons ici deux remarques.

1) Tout d'abord, il nous semble plus indiqué de modifier légèrement la traduction officielle et de traduire *erwecken* par « réveiller » plutôt que par « éveiller ». Si les deux termes sont quasiment synonymes, l'on sait qu'au sens figuré « éveiller » signifie « susciter la naissance » de quelque chose ou même « développer ». Or, ce dont il s'agit ici, c'est bien plutôt de « ramener » la religion « à la conscience ou à la vie ». Dans le premier cas, on part d'un certain néant ; dans le second, d'un état de choses autonome. Mais dans la réponse précitée s'insinue une autre hypothèse, à savoir que ce qui vaut pour la vie religieuse, soit le fait qu'elle seule, par ses propres forces, peut se réveiller, ne vaut pas nécessairement du comprendre phénoménologique, lequel peut et a même intérêt à puiser dans son « dehors » les ressources de son réveil non moins impérieux.

L'on pourrait objecter ici une pétition de principe. De quel droit la vie religieuse serait-elle davantage capable que le comprendre phénoménologique ? Pourquoi le réveil de la philosophie ne pourrait-il avoir lieu qu'à la condition qu'elle sorte d'elle-même, tandis que celui de la religion ne nécessiterait qu'une auto-stimulation ? Nous répondrons à l'objection en invoquant l'argument d'autorité sous la forme de l'*ipse dixit*, mais également de l'*argumentum ad potentiam* au sens littéral de l'expression.

La dissymétrie entre la philosophie et la religion s'explique éventuellement ici en ce que nous avons dans le cas de la première une *praxis* qui procède d'une théorie, et dans le second une *praxis* qui précède une théorie. Si donc la religion *peut* ce que la philosophie *ne peut pas*, c'est-à-dire susciter son propre réveil, c'est peut-être parce que, *dans le cours de la vie*, l'une est *praxis* a priori, tandis que l'autre ne l'est qu'a posteriori. Il n'en résulte aucune hiérarchie, aucune supériorité de fait ou de droit de la religion par rapport à la philosophie. Entre les deux termes de ce chiasme, Heidegger décrit quelque chose qui ressortit bien davantage à un tango dansé sous la conduite d'un avertissement ambivalent : *noli me tangere* ! Ce portrait de la philosophie en

6 *Ibid.*

Marie-Madeleine peut faire sourire, mais ne lisons-nous pas sous la plume de Heidegger :

Difficulté : seul un homme religieux peut comprendre la vie religieuse car, au contraire, il ne disposerait pas d'une donation authentique. Sans doute, mais cela présente-t-il de quelconques désavantages systématiques et méthodologiques ? Cela veut simplement dire « bas les pattes » pour celui qui ne s'y « sent » pas sur un sol authentique. Cela vaut partout⁷.

Comme dans l'Évangile de Jean, ce n'est pas que Marie-Madeleine ne peut plus avoir affaire avec Jésus, mais bien plutôt que le lien qui les unit passe désormais par la reconnaissance de leur différence, de l'abîme qui les sépare, que ce lien n'est plus exotérique mais ésotérique, qu'il passe par l'intérieur, par le cœur. Dans cette configuration s'éclairent peut-être les deux paroles inspirées de Heidegger dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* du semestre d'hiver 1919-1920, selon lesquelles l'amour est tout à la fois le lieu et le motif fondamental du comprendre phénoménologique⁸.

Quoi qu'il en soit, nous voyons que tandis que la religion se présente comme une matière qui génère sa propre forme, la philosophie s'annonce pour sa part comme une forme qui s'applique à toute matière. Et c'est bien là l'indice d'une possibilité et même d'une qualité unique et inaliénable. Citons à nouveau la note de 1919 : « Le comprendre phénoménologique originel est si peu préjudiqué, c'est-à-dire non pas neutre, mais originellement absolu, qu'il porte en lui les possibilités de pénétrer les différents mondes et formes du vécu⁹. »

Toutefois, dans l'autre sens de nouveau, cette possibilité est aussi l'envers d'une limite : ce qui est pure forme ne peut paradoxalement pas entraîner son propre réveil sans faire le détour par une matière qui, produisant pour sa part sa propre forme, lui commande, ou bien de se tenir à distance, ou bien de passer par l'intérieur et au passage de respecter son intégrité.

Ce qui est en jeu ici, à travers cette *Auseinandersetzung* extraordinairement subtile avec la religion, c'est bien le réveil de la philosophie elle-même. Cet en-jeu est en effet situé au cœur de la pensée du jeune Heidegger, au point qu'il devient lui-même une situation herméneutique de plein droit. Au moment où Heidegger continue de rédiger ses notes pour le cours avorté sur la mystique médiévale et prépare ses cours sur Paul et Augustin, il réfléchit déjà intensément sur la « genèse du monde théorique » et

7 *Ibid.*, p. 304-305.

8 Martin HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, éd. par Hans-Helmuth Gander, *Gesamtausgabe*, t. 58, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1992, p. 168 et p. 185.

9 GA 60, p. 305.

sur la possibilité de ce qui est présenté dans le texte du semestre d'été 1919 « Sur l'essence de l'Université et des études académiques » comme une forme de *réveil de la philosophie* impliquant un « minimum de théorisation » et, inversement, un « plus grand maintien possible de la situation¹⁰ ».

Ce qui va relativement de soi dans l'histoire de l'art ou des religions, poursuit Heidegger, exige en philosophie et pour la philosophie un « enchevêtrement singulier du Je historique et du Je théorique » qui n'a encore jamais été découvert¹¹.

Heidegger a beau travailler sur les différents niveaux de la « prise de connaissance » et de la modification de l'attitude naturelle en attitude théorique, il ne peut que constater que la philosophie possède une tendance irrémédiable à « se retirer de l'expérience de la vie¹² ». Or, si le bénéfice théorique d'une telle extraction, du moins quand elle est méthodique, a bien été expliqué par Husserl, la perte existentielle qu'elle représente pour la philosophie ou plus exactement la vie philosophique est incontestable. La phénoménologie transcendantale peut bien être considérée comme un moyen de sortir de la crise des sciences, mais peut-elle vraiment tirer la philosophie de son sommeil ? Heidegger en doute, ce qui explique sans doute la fameuse greffe herméneutique. Il écrit ainsi que le fait d'être « astreint à l'idée de scientificité », comme l'est par exemple Husserl, porte le « danger d'une rupture avec les autres mondes de l'expérience vécue (art, religion, politique, etc.)¹³ ». Dans l'optique du réveil de la philosophie, ce danger doit être « désamorcé » et, c'est notre hypothèse, ne peut l'être qu'à la faveur d'un certain commerce avec ce qui est praxis *avant tout*. Et si la religion s'impose dans ce contexte, c'est pour des raisons tout à la fois historiques, mondiales et sentimentales – nous allons y revenir.

En attendant, marquons encore une fois l'originalité de la problématique en présence. Pour le jeune Heidegger, il ne s'agit pas tant de trouver une réponse à la crise des sciences européennes comme chez Husserl, ou de sauver l'être de l'oubli dans lequel il est tombé comme ce sera le cas plus tard, que, *plus fondamentalement* – et nous assumons ce syntagme –, de tirer la philosophie de son sommeil, de la faire sortir de son état de torpeur, de la rappeler à la vie comme à son origine et sa source intarissable et indépassable.

Inutile de nous attarder sur les nombreux signes ou symptômes de cet endormissement, qui peut aussi être interprété comme une forme de dépression. Il suffit de lire les nombreux diagnostics de la philosophie de son temps que livre Heidegger

10 Martin HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, éd. par Bernd Heimbüchel, *Gesamtausgabe*, t. 56/57, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1987, 1999², p. 207-208 (*Vers une définition de la philosophie*, trad. Sophie-Jan Arrien et Sylvain Camilleri, Paris, Seuil, 2017, p. 257-258).

11 *Ibid.*, p. 258.

12 *Ibid.*, p. 211; trad. p. 262.

13 *Ibid.*, p. 214; trad. p. 265.

à travers ses écrits de jeunesse et qui justifient une destruction tous azimuts. Concentrons-nous plutôt sur le moyen déployé pour en sortir.

Considérer le « réveil » comme un concept opératoire nous porte aussi à le voir comme un *motif* en un double sens : philosophique ou psychologique d'une part, et esthétique d'autre part. Il s'agit en effet d'un élément qui porte à agir, mais aussi du « sujet » dominant et néanmoins souterrain d'une peinture, d'un tableau de la situation herméneutique de la pensée que dresse Heidegger à cette époque.

Il faut bien remarquer cependant que ce motif est originellement biblique et que notre philosophe accorde la plus grande attention à sa déclinaison néotestamentaire. Il se trouve effectivement en filigrane de toute l'analyse de l'« être-devenu chrétien », le *Christ-Gewordensein*, une conversion qui « n'est pas n'est pas un incident quelconque au sein de la vie, mais qui est constamment co-expérimenté, de sorte que l'être actuel » des proto-chrétiens « est leur être-devenu¹⁴ ». On en a l'illustration dans l'exégèse heideggérienne de 1 Th 1,5 (traduction littérale) : « Car notre Évangile n'est pas devenu vers vous en parole seulement, mais en puissance et en Esprit Saint et en merveilleux accomplissement. Et c'est bien ainsi, vous le savez, que nous sommes devenus vous pour vous. » L'annonce de l'Évangile impulse un premier mouvement. Elle sonne le réveil religieux des Thessaloniciens, elle est le seuil de leur devenir-chrétien. À partir de ce moment, ils doivent tout faire pour ne pas se rendormir. Heidegger va y revenir à plusieurs reprises en stigmatisant les endormis, qu'il appelle aussi les négligents, notamment en commentant 1 Th 5,3 :

Ceux qui disent « paix et sécurité » s'adonnent à ce que la vie leur apporte, s'occupent avec n'importe quelle tâche. Ils sont prisonniers de ce que la vie leur offre ; ils sont dans les ténèbres en ce qui concerne le savoir de soi. Les croyants sont au contraire fils de la lumière et du Jour¹⁵.

Mais le Jour ne fait que poindre, la lumière n'est pour l'instant qu'un point infime qu'on devine à l'horizon. Pour le temps qu'il reste, la Parole de Dieu pave un certain chemin. Celui-ci mène l'individu de la conversion initiale, le devenir-chrétien, à la conversion finale, l'obtention du salut et la résurrection. Entre ces deux bornes, il y a la vie, ses tribulations, son insécurité. Une vie qui se révèle être l'apprentissage incessant de la vigilance et de l'attention à l'appel qui enjoint au réveil. Ce que Heidegger

14 GA 60, p. 93.

15 *Ibid.*, p. 105.

retraduit ainsi : « La réponse de Paul à la question du quand de la *παρουσία* est donc l'exhortation à se réveiller et à être sobre¹⁶. »

En bref, le réveil est tout autant conversion que « se-tenir-prêt » à la parousie. Ce *Sichbereithalten* au cœur de tout le premier chapitre de la Première épître aux Thessaloniens sert à maintenir les croyants dans une certaine tension, à les garder réceptifs à la proclamation. Face à cette dernière, il n'y a que « deux modes de comportements » : l'un procédant de l'acceptation, l'autre du déni. Ténèbres, sommeil, enivrement et ruine, d'un côté ; lumière, vigilance, sobriété et résolution, de l'autre¹⁷.

L'analyse heideggerienne de ce motif néotestamentaire et plus particulièrement paulinien du réveil reflète globalement l'exégèse de son temps, quoiqu'elle lui ajoute naturellement une dimension existentielle au sens proprement philosophique qu'il n'a pas dans celle-ci. Mais nous pouvons donc vérifier que le Réveil est un thème à part entière d'une certaine théologie biblique. En témoigne l'article « Erweckung », signé d'un certain Kling, dans le *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, outil de travail prisé du jeune philosophe. Voici ce que nous pouvons y lire :

Le réveil désigne le commencement de la conversion en tant qu'effet de la puissance divine. L'état de l'homme non converti, naturel et vivant selon la chair, est assimilé au sommeil. Ses sens sont fermés à ce que Dieu est, à tout ce qui relève de Dieu et de l'Esprit : il n'entend pas, ne voit pas, ne sent pas, ne ressent pas, ne comprend pas – référence à Matthieu 13,13 *sq.* Un tel homme peut lire ou entendre les paroles les plus puissantes de Dieu et cependant n'en être nullement touché intérieurement [...] ; il n'y a chez lui aucune acceptation intime, tout cela ne laisse en lui aucune empreinte ; ou bien il s'agit d'une stimulation furtive, comme lorsque quelqu'un est secoué dans son sommeil, ouvre les yeux un instant, entend un mot qui lui est adressé, et néanmoins retombe immédiatement dans le sommeil. Le réveil est au contraire la relève, le dépassement décisif de cet état de sommeil, la réaction à l'appel efficient de Dieu par où l'homme s'institue dans l'existence, devient conscient, mais aussi inquiet en lui-même [...]. La forme du réveil peut varier selon le degré de peccaminosité et la constitution psycho-somatique, le tempérament [...] ; mais quoi qu'il en soit le réveil correspond à l'aurore d'une conscience de soi. Car le réveil n'est toujours qu'un commencement. Celui qui a été réveillé est en réalité sur la voie d'une conversion qui demande encore à s'accomplir ; il peut très bien rechuter, se rendormir¹⁸.

Nous ne prétendons pas que Heidegger a lu cet article et qu'il s'est en directement inspiré. Mais nous voyons tout de même

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, p.154.

18 Christian Friedrich KLING, « Erweckung », dans Johann Jacob HERZOG (éd.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t.4, Stuttgart – Hambourg, Besser, 1855, p.150.

un signe dans le fait que Christian Friedrich Kling, commentateur distingué des épîtres de Paul, professeur à Marburg passé par le *Stift* de Tübingen, fut un disciple de Schleiermacher et de Neander et un représentant d'une théologie dite précisément du « Réveil » ; une théologie qui, prenant ses racines dans le piétisme des XVII^e et XVIII^e mais s'en libérant progressivement, essaima dans toute l'Europe puis dans le monde entier. Face à « la torpeur et aux dérives de la christianité », ajoute Kling, se sont ouverts ce qu'il nomme les « temps du Réveil » visant précisément à réveiller la vie religieuse et plus largement spirituelle¹⁹. Cette *Erweckungstheologie* et ces *Erweckungsbewegungen* font aussi partie du motif que nous évoquions plus haut.

Et si nous y voyons un signe, c'est en même temps parce que Heidegger, dans son cours de 1919-1920, cite et discute, plus directement cette fois, un autre théologien du Réveil. Son nom a bien failli ne jamais nous être connu, puisque les éditeurs du cours sont passés totalement à côté. Nous avons établi cet élément ailleurs²⁰, au prix d'une recherche pénible dans la mer des écrits exégétiques de l'époque.

D'après les éditeurs, Heidegger, comparant 1 Th 4,13 avec 2 Co 5,8 et Ph 1,21 au sujet de la mort et du destin des morts, se serait tourné vers les travaux de Wilhelm Stählin, pasteur et théologien protestant, auteur d'une étude sur la psychologie de la religion consacrée à la valeur des paraboles bibliques, parue en 1914²¹. Mais les éditeurs ont mal lu le manuscrit : Heidegger se réfère en réalité à l'exégète suisse Rudolf Stähelin et à son étude intitulée « Zur Paulinischen Eschatologie », parue en 1874 dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*. Or, non seulement Stähelin fut lui-même une éminente figure de la théologie du Réveil, mais il se trouve également que son étude sur 1 Th 4,13-17 fait la part belle au motif du réveil en distinguant fermement entre les morts-vivants et les vivants-morts, soit entre « ceux qui se sont endormis par Jésus » et seront réveillés par lui au jour du Jugement, et ceux qui fuient le réveil, les négligents. Ce qui les distingue, c'est l'espérance que fait naître le réveil par proclamation et qui nourrit leur existence jusqu'à l'avènement du règne messianique.

Nous n'entrons pas davantage dans les détails de ce qui s'avère être un véritable corps-à-corps de Heidegger avec l'interprétation de Stähelin – ce dernier étant l'exégète le plus longuement cité et discuté dans la partie du cours sur Paul –, mais nous relevons tout de même une concordance, au sens ancien d'une même disposition de cœur et d'esprit. Le motif du réveil s'abîme

19 *Ibid.*, p. 151.

20 Sylvain CAMILLERI, *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, op.cit., p. 550 et suiv.

21 GA 60, p. 150.

ou plutôt remonte vers une référence à un théologien du Réveil qui a manqué de sombrer dans le texte littéralement palimpsestique de Heidegger. C'est un signe, insistons-y ; un signe qui est moins, comme le voudrait Husserl, « expression », qu'« indice » ou « trace » comme ce qu'y voit Derrida. Or, selon ce dernier, la tâche urgente dans ce cas est d'inscrire cette trace ou cet indice dans le texte tout en faisant signe vers un autre texte et par là de nous rendre attentifs à de nouvelles figures de la différance.

L'histoire nous enseigne que la théologie du Réveil du XIX^e siècle dans le monde protestant germanophone, soit celle de Kling et de Stähelin, mais déjà de Schleiermacher et plus encore de Neander, Lücke et Tholuck, est indissociable d'une autre théologie connue sous le nom de « théologie de la médiation », *Vermittlungstheologie*. Cette théologie a tenté de concilier un christianisme authentique avec l'héritage spirituel de l'idéalisme allemand.

Plus généralement, il s'est agi de faire droit à l'apport des sciences historiques et philosophiques aux problématiques exégétiques et théologiques. L'effort de dépasser l'ancienne opposition entre théologie révélée (supranaturalisme) et théologie rationnelle (rationalisme) a naturellement débouché sur une « position médiane » ou « médiatrice » valorisant le « moment historique et personnel de la foi chrétienne » et démontrant par la pensée l'enracinement de l'expérience fondamentale de la religion dans la conscience de soi.

En quoi cela intéresse-t-il notre problématique ? En ce que nous observons chez Heidegger un transfert analogisant doublé d'un renversement. Expliquons-nous. Nous avons avancé que la *Phénoménologie de la vie religieuse* pouvait être interprétée comme une philosophie du réveil – une philosophie du réveil de la philosophie. Passant par les notes de 1916-1919, nous avons tenté de montrer que, si la vie religieuse ne peut être réveillée que par ses propres forces, la philosophie, la vie philosophique, elle, ne pouvait l'être que par la médiation d'une *praxis*, en l'occurrence celle de la vie religieuse. Ce que nous voyons maintenant, c'est que cette idée d'une médiation est reprise d'une certaine théologie, et qu'elle lui est même arrachée pour une raison double. La théologie de la médiation se fourvoie dans l'idée que la vie religieuse pourrait être réveillée par la médiation de la philosophie. Mais, par ailleurs, la structure même de l'opération à laquelle elle se livre peut et doit être récupérée pour être appliquée à la philosophie et par elle en vue de son propre réveil.

Le transfert analogisant consiste ainsi en la récupération et l'itération de cette structure formelle ; le renversement, lui, dans

le dépaysement de l'opération en question qui ne concerne plus la vie religieuse, pour laquelle il a pourtant été élaboré, mais la vie philosophique, qui était la pierre de touche et le maillon-clé de l'élaboration comme de l'application de la structure en question.

Il en résulte enfin que la philosophie de la médiation qui borde la philosophie du réveil de la philosophie que propose la *Phénoménologie de la vie religieuse* demeure fortement encadrée. La médiation que propose implicitement Heidegger appelle à voir dans la vie religieuse, non une expression objective de la philosophie, à la manière dont le théologien Karl Immanuel Nitzsch, plus proche en cela de la médiation selon Hegel que selon Schleiermacher, voyait, dans l'autre sens, la religion comme un « moment de la connaissance philosophique ». Cette médiation appelle plutôt à voir la vie religieuse comme un *miroir* où se reflètent toute la vivacité, l'intensité et l'inquiétude de la vie que la philosophie ne parvient plus à reconnaître et dont elle peut, par ce biais, retrouver le goût comme le chemin.

SYLVAIN CAMILLERI