

La critique heideggérienne de la philosophie de la religion Windelband, Rickert, Troeltsch

Arnaud Dewalque

Volume 14, numéro 2, printemps 2004

Rencontres avec Heidegger

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801266ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801266ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dewalque, A. (2004). La critique heideggérienne de la philosophie de la religion : Windelband, Rickert, Troeltsch. *Horizons philosophiques*, 14(2), 105–127. <https://doi.org/10.7202/801266ar>

LA CRITIQUE HEIDEGGÉRIENNE DE LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION (WINDELBAND, RICKERT, TROELTSCH)

L'objet de cette étude est le rapport entre la pensée de Heidegger et la philosophie de la religion, telle qu'elle s'est développée chez Wilhelm Windelband et ses successeurs, Heinrich Rickert et Ernst Troeltsch. Windelband, qui était un remarquable historien de la philosophie, appartient à l'école néokantienne de Heidelberg. Cette école, au tournant du siècle, jouissait d'une grande influence sur le plan philosophique. Heinrich Rickert, avant de céder sa chaire à Husserl pour prendre la suite de Windelband, était professeur à Fribourg. Le jeune Heidegger a suivi ses cours, a participé à ses séminaires et a été fortement marqué par sa «philosophie des valeurs». Bien que ses premiers travaux universitaires soient tout autant influencés par celle-ci que par les *Recherches logiques* de Husserl, Heidegger émettra ensuite de sérieuses réserves quant à la pertinence des analyses rickertiennes. On peut voir là l'un des motifs principaux — bien que négatif — de la genèse de l'œuvre heideggérienne. Nombre de concepts forgés par Heidegger semblent en effet destinés avant tout à «corriger» les concepts néokantiens.

La correspondance entre Heidegger et Rickert est à cet égard particulièrement précieuse. Elle témoigne d'une confrontation avec la philosophie des valeurs qui régit en profondeur le développement de l'œuvre heideggérienne. Or cette confrontation n'est pas moins décisive en ce qui concerne l'approche philosophique de la religion. Ou plutôt, c'est sur le terrain de la «philosophie de la religion» que cette confrontation a trouvé à se déployer dans les cours professés par Heidegger entre 1919 et 1921. Cela concerne particulièrement la fameuse philosophie de la religion de Troeltsch. Dans une lettre datée du 15 mars 1921, Heidegger écrit effectivement à Rickert :

Je considère une confrontation (*Auseinandersetzung*) avec Troeltsch comme urgente et nécessaire. Je crois même que vous l'avez traité beaucoup trop prudemment en ce qui concerne son idée, passablement antédiluvienne, de métaphysique. Qu'il soit si peu fiable précisément sur ce point, cela

se fait remarquer encore beaucoup plus fatalement dans sa propre philosophie de la religion. Je me suis confronté à lui en détail dans le cours de cet hiver intitulé *Introduction à la phénoménologie de la religion*¹.

Le but de la recherche suivante n'est pas d'examiner en détail le rapport de Heidegger à l'œuvre colossale de Troeltsch, encore moins de déterminer le rapport de Heidegger à la religion ou à la théologie en général. Ce rapport, en effet, est extrêmement complexe. Il suffit par exemple, pour s'en convaincre, de relever la divergence des interprétations sur ce point : la pensée heideggérienne a tour à tour été considérée, notamment, comme le résultat d'une impulsion théologique initiale (Gadamer), comme un «athéisme complet» (Kojève) ou, plus récemment, comme le point de départ d'un «tournant théologique» de la phénoménologie française (Janicaud)². En outre, ce rapport entre philosophie et théologie chez Heidegger a fait l'objet, depuis plusieurs décennies déjà, d'un nombre considérable de travaux, principalement en langue allemande³. Sans prétendre reprendre ce problème de fond en comble, on tentera de souligner, dans le cadre de cette étude, un aspect de celui-ci en l'abordant par un biais précis : la critique de la philosophie néokantienne de la religion. Il s'agit ainsi de dégager le rôle que joue, pour le développement de la pensée heideggérienne, la lecture critique dont a fait les frais l'approche néokantienne de la religion. La thèse avancée ici est la suivante : pour Heidegger, *l'approche axiologique de la religion soulève des problèmes méthodologiques internes auxquels seule l'approche phénoménologique peut remédier*. Le plus important de ces problèmes est sans doute celui, très général, de l'articulation entre idéalité et réalité. Pour apercevoir son importance ici, il est nécessaire de clarifier tout d'abord, à partir d'elle-même, l'idée néokantienne de la philosophie de la religion. Ensuite seulement, nous pourrons mettre au jour la critique heideggérienne de cette idée et sa portée méthodologique. Nous envisagerons donc successivement : 1. *l'idée d'une philosophie de la religion* (Windelband — Rickert — Troeltsch); 2. la prise de distance de Heidegger vis-à-vis d'une telle conception avec *l'idée d'une phénoménologie de la vie religieuse* (principalement exposée dans le cours du semestre d'hiver 1920-21); 3. la portée méthodologique de cette prise de distance (*l'idée de la phénoménologie comme «indication formelle»* — idée qui culmine dans la conférence de 1927 intitulée «Phénoménologie et théologie»).

1. L'idée d'une philosophie de la religion (Windelband — Rickert — Troeltsch)

D'une manière très générale, l'école néokantienne de Heidelberg se distingue par l'élaboration d'une «philosophie des valeurs» qui lie à la fois approche logique et approche historique. La «doctrine» ou la «théorie des valeurs» (*Wertlehre*) qui constitue le fondement de leur pensée trouve son origine dans la *Logique* de Hermann Lotze (1874). Celui-ci distingue quatre modes d'effectivité : l'être (*Sein*) des choses (spatio-temporelles), l'advenir (*Geschehen*) des représentations (temporelles, inscrites dans le flux de la conscience), le «consister» (*Bestehen*) des relations et le «valoir» (*Gelten*) des significations (strictement intemporelles)⁴. Ces distinctions ont joué un rôle capital dans la critique du psychologisme qui s'est développée notamment chez Rickert, mais aussi dans les *Recherches logiques* de Husserl et dans les premiers travaux universitaires de Heidegger. L'acquis décisif de cette théorie est l'établissement d'un domaine d'objets purement idéaux. Ces objets idéaux, parce qu'ils valent en tous lieux et en tous temps, sont seuls aptes à garantir l'universalité de la connaissance philosophique. Ils fournissent ainsi un sol stable pour la philosophie critique. Il s'agit avant tout des *significations* étudiées par le logicien (étant entendu qu'elles sont indépendantes tant des processus psychiques par lesquels un individu particulier y accède que des objets singuliers auxquelles elles renvoient), mais ces objets idéaux peuvent aussi être définis, plus largement, comme l'ensemble des *valeurs* qui valent idéalement.

C'est en ce sens que Windelband les comprend et c'est ainsi qu'il étend cette conception à la philosophie tout entière. En posant l'existence d'objets purement idéaux qui *valent* universellement, Lotze a ouvert la voie à une théorie des valeurs dont l'élaboration constitue la *tâche fondamentale de la philosophie*. La théorie des valeurs reçoit ici une portée très large et est elle-même structurée en plusieurs sous-théories. Au sein de la sphère des valeurs, Windelband distingue en effet de façon systématique trois domaines axiologiques : le domaine du vrai, le domaine du bon et le domaine du beau. Corrélativement, la philosophie s'articule ainsi en trois disciplines fondamentales : la logique, l'éthique et l'esthétique. Cette tripartition, d'inspiration kantienne, est elle-même calquée sur les différentes fonctions de la raison : représenter (*Vorstellen*), vouloir (*Wollen*), sentir (*Fühlen*).

C'est dans cette optique de la philosophie des valeurs, au caractère systématique très prononcé, que Windelband définit l'idée d'une

philosophie de la religion. Il a présenté sa conception dans un texte de 1902 intitulé «Le sacré (esquisse pour une philosophie de la religion)» ainsi que plus tard, en 1914, dans les paragraphes 20 à 22 de son *Introduction à la philosophie*⁵. La thèse centrale de Windelband est la suivante : l'étude de la religion doit recevoir une place dans la philosophie des valeurs, elle relève donc de l'approche *axiologique*. Néanmoins, cela ne signifie pas qu'il faille ramener la philosophie de la religion à l'une des trois disciplines mentionnées. La philosophie de la religion «ne peut pas être traitée comme partie ou annexe de la logique, de l'éthique ou de l'esthétique⁶». Pourquoi? Parce que la religion est définie par une dimension propre, irréductible au vrai, au bon et au beau : «le sacré» (*das Heilige*). Mais par ailleurs, si elle ne relève pas du domaine de compétence de l'une des trois disciplines mentionnées, la philosophie de la religion ne constitue pas non plus, pour Windelband, une *quatrième* discipline axiologique qui serait *autonome* vis-à-vis des trois autres.

En effet, s'il est possible de définir la «norme» idéale qui régit la religion (le sacré), celle-ci ne constitue pas un type de validité ou un domaine de valeurs délimité qui prendrait place à côté du vrai, du bon et du beau. Pour Windelband, au contraire, la sphère des valeurs est déjà «épuisée» (*erschöpft*) par les valeurs logiques, éthiques et esthétiques. Il n'y a pas d'autres valeurs que celles-ci. Les «valeurs religieuses» ne peuvent donc être que ces mêmes valeurs logiques, éthiques et esthétiques — *dotées d'une certaine «coloration» (Färbung)*⁷. Cela tient au fait que la religion elle-même, souligne Windelband, se manifeste à nous sous forme de vérités, d'organisations morales et d'œuvres d'arts⁸. La philosophie de la religion a donc ceci de particulier qu'elle ne peut se limiter à une approche théorique-logique, pratique-éthique (Kant) ou esthétique (Schleiermacher) de la religion, mais qu'elle doit saisir le phénomène religieux dans son entièreté, en englobant ces trois approches.

Maintenant, on peut se demander quand les valeurs reçoivent cette «coloration religieuse». Pour Windelband, le propre des valeurs «sacrées» est d'être mises en rapport avec une effectivité *suprasensible*. Il déclare en ce sens au § 20 de son *Introduction* : «Nous n'entendons donc par "sacré" aucune classe de valeurs universellement valides, telles que celles qui constituent le vrai, le bon et le beau, mais plutôt toutes ces valeurs elles-mêmes, pour autant qu'elles se tiennent en rapport avec une effectivité suprasensible⁹».

En d'autres mots, dans la religion — au sens très large du terme — les valeurs de l'ordre du vrai, du bon et du beau sont abordées dans une perspective *transcendante*. Concrètement, cela signifie qu'elles ne sont plus rapportées à un objet empirique donné, mais à un objet «méta-physique» au sens le plus propre du terme. Or cela présuppose au préalable que ces valeurs logiques, éthiques et esthétiques soient données. En ce sens, la philosophie de la religion, bien qu'irréductible à elles, *présuppose* nécessairement les trois disciplines fondamentales¹⁰. Elle ne constitue donc pas à proprement parler une quatrième discipline autonome.

Cependant, ces quelques indications sont encore partielles et ne vont pas à l'essentiel. Le centre de gravité de cette conception est le *lien entre l'approche axiologique et l'approche historique de la religion*. Conformément aux distinctions posées par Lotze, l'effectivité des valeurs doit être rigoureusement distinguée de l'effectivité psychique. Windelband, pour sa part, emploie la notion d'effectivité (*Wirklichkeit*) en un sens plus étroit, pour désigner ce qui s'oppose précisément à la validité. Ce faisant, il conserve, sinon accentue encore davantage l'opposition décisive entre réalité et idéalité, entre la temporalité des choses et l'intemporalité des valeurs. Il souligne en ce sens que «les trois sciences philosophiques fondamentales indiquent, dans les trois domaines de la vie psychique, l'opposition qui règne partout entre l'effectif psychologique et le normal, entre le réel et l'idéal, entre ce qui advient temporellement et ce qui vaut intemporellement¹¹». Or cette distinction, si elle est nécessaire pour mettre la connaissance philosophique à l'abri du relativisme, est hautement problématique, car elle se trouve «suspendue» ou à tout le moins relativisée dans deux concepts : le concept d'histoire et le concept de Dieu.

En effet, *l'histoire* est comprise ici d'une manière générale comme la réalisation des valeurs idéales à travers plusieurs formes de vies effectives. Le principe même de cette réalisation est l'unité relative de l'idéal et du «réel». Cette unité demeure relative dans la mesure où la réalisation n'est jamais parfaite, achevée. Pour l'homme, il subsiste toujours un écart irréductible entre la norme idéale et son incarnation sensible : «le sens le plus intime de la *temporalité*, déclare précisément Windelband, est la différence jamais abolie entre ce qui est et ce qui doit être; et, parce que cette différence (...) constitue la condition fondamentale de la vie humaine, notre connaissance ne peut jamais surmonter celle-ci pour comprendre son origine¹²».

Ce que Windelband désigne ici comme l'origine impossible à atteindre pour l'homme — mais néanmoins visée téléologiquement — est ce que l'homme religieux désigne par le concept de *Dieu* ou de *sacré*. Le principe même de la religion consiste à mettre en relation l'homme avec une effectivité suprasensible, à penser l'homme comme être imparfait, relatif à un être absolu. Or cet absolu lui-même, sur le plan axiologique, se présente comme la réalisation complètement achevée de l'idéal en une effectivité suprasensible. Les valeurs idéales, si elles ne sont par principe jamais *complètement* réalisées dans le monde sensible (donnant lieu à une multiplicité de formes historiques), le sont bien dans le monde suprasensible. La philosophie de la religion définit ainsi le sacré comme l'«incarnation des normes» (*Inbegriff der Normen*) qui régissent les trois domaines axiologiques dans une effectivité transcendante, suprasensible, parfaite (Dieu). Ou encore, en d'autres termes, la sacralité de Dieu consiste dans l'«effectivité de tout ce qui est idéal¹³». En Dieu, l'écart entre la valeur idéale et l'effectif est aboli. Cette définition, il faut le noter, vaut indépendamment du fait que Dieu existe ou non. Il est seulement question ici du *concept* de «Dieu», de l'idée de la divinité au sens le plus large du terme. Ce concept est celui de la norme actualisée, de l'idéalité réalisée, «rendue effective» (*verwirklicht*) de façon absolue, parfaite. Et si le concept de divinité renferme l'idée d'éternité (d'intemporalité), c'est précisément parce que, dans la perspective axiologique, il représente l'adéquation complète de la norme et de l'effectivité.

Ce second point montre que la philosophie de la religion est directement confrontée au problème crucial de l'unité de l'idéal et du «réel». Windelband voit effectivement dans cette «coexistence antinomique» de l'idéal et du «réel» — exemplairement contenue dans le concept de Dieu — le «fait fondamental» (*die Urtatsache*) à partir duquel se développent tous les problèmes de la philosophie critique; mais il ajoute : ce *fait* peut seulement être indiqué (*aufgewiesen*), jamais «saisi conceptuellement» (*begriffen*)¹⁴. Pour la philosophie, cette unité de l'idéal et du «réel» est le «problème dernier»; mais ce problème est par principe impossible à résoudre¹⁵, sorte de «tache aveugle» au fondement de la théorie des valeurs. Sur le plan religieux, cela signifie que l'on ne peut pas connaître Dieu, mais seulement y croire. On le sait, Kant avait déjà énoncé, dans la préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, la nécessité de suspendre le savoir pour laisser une place à la foi¹⁶. Ce principe reçoit ici une justification dans la théorie des valeurs. En définitive, c'est

l'impossibilité de réaliser l'adéquation complète entre les valeurs et l'effectivité qui explique l'existence de différentes religions positives : elles représentent autant de tentatives, par principe vouées à l'échec, de réunir l'idéal et l'effectif, d'atteindre la perfection divine et de transformer la foi en savoir¹⁷. Sur le plan philosophique, c'est *le rapport même entre philosophie et religion* qui devient problématique. Le phénomène religieux confronte le philosophe aux limites du théorique, du rationnel.

Heinrich Rickert a souligné ce problème décisif à la suite de Windelband. Mais il convient avant tout de noter une différence entre l'approche windelbandienne et l'approche rickertienne de la religion. Si Rickert reprend en effet le point de vue (axiologique) de Windelband sur la philosophie de la religion, il le modifie toutefois sur un point essentiel. La religion n'est plus envisagée comme un *rapport* entre valeurs et suprasensible. Il s'agit pour Rickert d'étudier des *valeurs* proprement *religieuses*, qui constituent un quatrième domaine axiologique autonome à côté des valeurs logiques, éthiques et esthétiques¹⁸. Le sacré constitue l'objet religieux en tant que tel. En outre, le domaine axiologique du sacré est lui-même réparti de façon systématique en deux types : il peut avoir un caractère contemplatif (mystique) ou un caractère actif.

Cette différence étant admise, il s'agit ici encore de lier approche historique et suprahistorique. Il y a même là un point commun entre religion et philosophie : toutes deux visent par essence à sortir de l'histoire, mais doivent nécessairement *partir de* l'historique. Pour Rickert, «c'est seulement à travers l'historique que le chemin peut mener au suprahistorique» — mais en suivant ce chemin le philosophe est précisément conduit, finalement, à «anéantir» (*vernichten*) l'historique au profit d'une théorie pure des valeurs¹⁹.

En outre, Rickert soulève le problème du rapport entre idéalité et réalité dans les mêmes termes que Windelband. Comme lui, Rickert voit dans l'unité de l'effectivité et de la validité le «problème dernier» de la philosophie. Il déclare en ce sens : «Pourtant, avec le concept d'une théorie pure des valeurs, le concept de la philosophie n'est pas encore épuisé. Le problème dernier doit être l'unité de la valeur et de l'effectivité²⁰». Or, encore une fois, le principe de la religion est la mise en relation de l'homme avec une «force du monde» (*Weltmacht*) qui le dépasse et qui, sur le plan axiologique, se présente précisément comme unité de valeur et d'effectivité. Dieu (personnel) ou le divin (impersonnel), Rickert les définit précisément, dans son *Système*

de la philosophie (1921), comme l'«incorporation "réale"» des valeurs religieuses²¹. Ici encore, cette unité fondamentale entre validité et effectivité barre la route à une approche purement théorique de la religion. Rickert déclarera en ce sens :

Les valeurs religieuses se présentent, personne ne le contestera, avec la prétention de valoir objectivement (*objektiv zu gelten*). Cela en fait, d'une part, l'un des problèmes nécessaires de la philosophie, et exige, d'autre part, un traitement dans l'optique de la philosophie des valeurs, un traitement qui évite scrupuleusement de transformer l'acte de croyance a-théorique en une métaphysique théorique, et de ce fait de le transposer dans une sphère de valeurs étrangère²².

Rickert développera ce problème dans un texte plus tardif, datant de 1934. Le problème méthodologique que constitue le concept de Dieu ou de divin, sur le plan de la théorie de la connaissance, y est ramassé en une formule : le divin est «valeur-effectivité» (*Wert-Wirklichkeit*). Puisqu'il n'est pas conceptualisable et ne peut donc faire l'objet d'une science au sens strict, deux possibilités se profilent pour la philosophie de la religion : soit on conserve le point de vue théorique et on ne peut que présenter (sans le résoudre) le problème de l'unité valeur-effectivité, soit on franchit les limites du théorique et on abandonne le concept au profit du symbole. Or, pour Rickert, la philosophie est nécessairement théorique. Dans le premier cas, on reste donc dans la philosophie, mais ce n'est qu'une «philosophie du trait d'union», qui ne peut résoudre le problème soulevé mais seulement l'indiquer en unissant les deux concepts par un trait : *Wert-Wirklichkeit* ; dans le second, on quitte la philosophie au profit d'une pensée symbolique²³.

On peut conclure de ce qui précède que, chez Windelband comme chez Rickert, la philosophie de la religion a été conçue comme une discipline interne à la théorie des valeurs. La conséquence la plus directe de cette approche est double : 1. la multiplicité historique des religions positives est définie comme l'incarnation toujours relative des valeurs ; 2. l'éternité du divin est définie comme incarnation absolue des valeurs.

Ernst Troeltsch, qui est en Allemagne le plus important représentant de la philosophie de la religion du tournant du siècle, hérite en partie de ce point de vue. Il a souligné explicitement l'intérêt de cette conception : comprise comme science particulière à côté de la

logique, de l'éthique et de l'esthétique, la philosophie de la religion «est quelque chose d'autre que la philosophie de la religion au sens plus ancien du terme, qui était toujours une élaboration philosophique, une critique, une interprétation ou même une destruction de l'objet religieux²⁴». L'exigence de comprendre la religion effectivement vécue et non la religion «vraie» était déjà formulée par Windelband et Rickert. Elle se concrétise sans doute le plus clairement dans le fait qu'ils soulignent tous deux que le phénomène religieux est irréductible aux domaines axiologiques du vrai, du bon et du beau et qu'il échappe par principe à une approche purement théorique. Pour Troeltsch, l'approche axiologique fait ainsi droit à un *a priori spécifiquement religieux*. On peut de ce fait énoncer la «loi de validité» du religieux : celle-ci réside dans la «sensation de l'unité du fini et de l'infini», unité qui échappe aux concepts et qui ne peut être donnée que symboliquement²⁵.

Néanmoins, si Troeltsch a été influencé par l'approche axiologique de Windelband et de Rickert, il a en même temps développé une position bien plus large et tout à fait originale. Il suffit ici de souligner son *élargissement du concept de philosophie de la religion*. Pour lui, la philosophie de la religion ne peut pas accomplir sa tâche — déterminer l'«essence» de la religion — à l'aide d'un questionnement unique. Elle ne peut au contraire l'accomplir scientifiquement qu'à travers quatre recherches spéciales qu'il nomme respectivement la *psychologie* de la religion, la *théorie de la connaissance* de la religion, l'*histoire* de la religion et la *métaphysique* de la religion. Le phénomène religieux doit ainsi être ramené successivement à un ensemble de processus psychiques donnés (avant tout au phénomène central qu'est la croyance), à une teneur de vérité ou de validité qui régit ces processus (détermination de l'*a priori* religieux), à l'étude des formes historiques dans lesquelles cette validité s'est réalisée et, enfin, à l'idée de Dieu qui se trouve affirmé dans ces formes historiques à titre d'objet existant (en tant qu'état-de-chose, *Sachverhalt*). Si la «synthèse» de ces quatre recherches constitue la «compréhension scientifique de la religion qu'il est possible d'atteindre», seule cette dernière étude, la métaphysique de la religion, constitue «la philosophie de la religion au sens plus étroit du terme²⁶». L'approche axiologique en termes de validité est donc ici intégrée au sein d'une approche plus vaste, mais l'histoire est encore envisagée à partir des valeurs, puisque les formes religieuses historiques sont comprises comme l'incarnation ou «l'actualisation» de la validité. C'est précisément ce point, la compréhension de

l'historique à partir de l'idéal, que Heidegger va expressément critiquer en développant dans ses cours l'idée d'une phénoménologie de la vie religieuse.

2. L'idée d'une phénoménologie de la vie religieuse

Les premières réflexions de Heidegger directement consacrées au phénomène religieux s'étendent environ de 1916 à 1922. Cette période est marquée par de nombreuses lectures relatives à la conception de l'histoire et du sacré. Heidegger s'intéresse à Schleiermacher, Dilthey, Reinach, Otto. Mais surtout, la philosophie néokantienne de la religion va lui apparaître de plus en plus problématique et va faire les frais d'une véritable lecture critique. Le point de départ de cette lecture se situe dans le problème capital déjà relevé par Windelband et Rickert : le problème de l'unité entre effectivité et validité, qui implique le problème de l'histoire et celui de Dieu. Ce problème est reformulé dès la fin de sa thèse d'habilitation (1916). En un passage fameux, Heidegger y évoque l'unité «vivante» dans laquelle se lie de façon indissoluble individualité et validité universelle : «Objectivement considéré, il y a du problème de la relation entre le temps et l'éternité, entre le changement et la validité absolue, le monde et Dieu, problème qui se réfléchit, du point de vue de la théorie des sciences, dans l'*histoire* (formation de la valeur) et la *philosophie* (validité de la valeur)²⁷». Ce problème, interne à la philosophie des valeurs, va conduire Heidegger à rejeter la conception néokantienne *au nom de l'expérience religieuse* ou, plus exactement, *au nom même de l'exigence critique formulée par Windelband et Rickert* : comprendre le religieux dans sa spécificité, sans le «théoriser», sans le transformer en religieux «vrai» (Windelband), sans le transposer dans une sphère de valeurs étrangères (Rickert) ou sans le «détruire» en en donnant une interprétation philosophique (Troeltsch). Bien que cette exigence ait été clairement formulée et préside explicitement à l'approche axiologique, cette dernière, aux yeux de Heidegger échoue à la satisfaire. Même en accordant au phénomène religieux une place à part dans le système des valeurs, la philosophie de la religion n'en donne tout au plus qu'une description *théorique* et improprie²⁸.

Ce rejet de l'approche axiologique est double : d'une part, Heidegger rejette l'idée de *système*, car une approche trop systématique échoue, selon lui, à saisir la dimension religieuse dans sa vitalité propre²⁹; d'autre part, il refuse d'examiner l'expérience religieuse et son historicité à l'aune d'une *validité* qui demeure toujours, à ses

yeux, entachée de théorie. La critique rejaillit ainsi sur l'idée même de «philosophie de la religion». Dans une note laconique de 1918, Heidegger déclare : «Pas de philosophie de la religion qui vole trop haut (...). Car en tant qu'*homme religieux*, je n'ai pas besoin de la moindre philosophie de la religion. La vie n'engendre que la vie, et non la vision absolue comme telle³⁰».

D'une manière générale, cette critique repose sur l'idée que, dans la philosophie de la religion, le phénomène religieux, en lui-même irrationnel, est rationalisé, donc dénaturé : «l'irrationnel est sans cesse considéré comme contre-coup (*Gegenwurf*) ou plus exactement comme limite (*Grenze*), mais n'est jamais considéré dans son originalité et sa constitution propre»; il faut éviter de «greffer» l'irrationnel sur le rationnel et de considérer le sacré comme une «catégorie d'évaluation» («*Bewertungskategorie*»)³¹. C'est bien là le point de vue de la philosophie des valeurs religieuses, qui envisage le sacré comme l'incarnation absolue des valeurs à l'aune de laquelle sont mesurées les réalisations humaines des valeurs. Selon Heidegger, Windelband lui-même, dans son texte sur «Le sacré», donne un aperçu des phénomènes religieux dans une «formulation fortement rationnelle³²».

Pour éviter cette rationalisation ou théorisation induite des phénomènes religieux, Heidegger va opérer, dans ses cours sur la phénoménologie religieuse, un déplacement conceptuel capital. Ce déplacement, réalisé au nom de l'expérience phénoménologique, au nom de ce qu'il nomme «l'expérience de la vie facticielle», consiste à remplacer respectivement les concepts néokantiens d'«objet» et de «valeur» par les concepts de «monde» (*Welt*) et de «significativité» (*Bedeutsamkeit*). Ce déplacement opéré par Heidegger peut être compris comme une secondarisation, au sens propre du terme, du problème théorique de la validité. Dans les termes d'*Être et temps*, ce problème est «dérivé» ou «inauthentique».

Pour Heidegger, il n'y a plus à proprement parler d'*objet* religieux, mais il y a originairement un *monde* religieux. C'est ce monde qui est en rapport direct avec la vie, et non un ensemble d'objets dotés de telle ou telle valeur. Le critère de la différence entre objet et monde, dont on connaît toute l'importance pour l'analytique du *Dasein* de 1927 (cf. surtout le § 13 d'*Être et temps*), est précisément la vie : «un monde, souligne Heidegger, est quelque chose dans quoi on peut *vivre* (dans un objet, on ne peut pas vivre)³³». Mais en opérant ce premier déplacement conceptuel, Heidegger conserve la répartition des «biens» (des objets dotés de valeur) en quatre domaines (logique,

éthique, esthétique et religieux), qui sont pensés désormais comme quatre «mondes de la vie» différents³⁴. Pour saisir plus exactement la différence entre la philosophie des valeurs religieuses et la phénoménologie de la vie religieuse, il faut donc prendre acte du second déplacement conceptuel : le concept de valeur cède la place à celui de «significativité» (qui sera repris plus tard au § 14 d'*Être et temps*). De même que l'objet, dans la théorie des valeurs, est le support d'une valeur, le monde, compris phénoménologiquement, est caractérisé par la significativité. Celle-ci réside dans le fait, pour les choses du monde, de «faire sens» immédiatement, d'être inscrites dans une structure de sens, dans un réseau de significations qui constitue implicitement l'expérience originaire de la conscience. De même que le concept de valeur permet de comprendre qu'une chose ne soit pas un amas de matière anodin, mais soit au contraire dotée d'une valeur spécifique, qui la distingue des autres³⁵, le concept de significativité désigne le fait que les choses sont d'emblée «significatives», c'est-à-dire, en un certain sens, «importantes» (*bedeutsam*). Cette parenté générale entre la valeur et la significativité ne doit pas tromper. Heidegger en est conscient lorsqu'il précise : «la significativité semble être la même chose que la valeur, mais la valeur est déjà le produit d'une théorisation et doit, comme toute théorisation, disparaître de la philosophie³⁶».

La théorisation du religieux, Heidegger ne la retrouve pas seulement chez Windelband. Sans prétendre se livrer à une véritable critique des analyses de Troeltsch, il la dénonce néanmoins également chez ce dernier. Comme Windelband et Rickert, Troeltsch soumet la religion à une approche systématique qui correspond, non pas à l'expérience religieuse, mais à une conception déterminée de la philosophie comme science. Selon Heidegger, cette conception de la philosophie se trouve présupposée dans la philosophie de la religion et ne fait pas droit au phénomène religieux. Tel est justement le sens de sa division de la philosophie de la religion en quatre disciplines : psychologie, théorie de la connaissance, histoire et métaphysique. En effet, remarque Heidegger, ces disciplines ne sont pas propres à l'approche de la religion : il y a aussi une psychologie, une théorie de la connaissance, une histoire et une métaphysique de la science et de l'art. «D'emblée, le religieux est considéré et classé comme objet (*als Objekt*)»; la philosophie, chez Troeltsch, se rapporte à la religion sur le mode de la connaissance objective³⁷. Concrètement, cela signifie que la philosophie de la religion commence par faire abstraction de la

significativité propre au phénomène religieux pour en faire un objet comme un autre, un objet indifférent que l'on cherche ensuite à doter *après-coup* d'une valeur qui rende compte de son sens religieux. Contre cette approche, Heidegger affirme la nécessité de considérer la religion dans sa «facticité» ou sa «factualité» (*Tatsächlichkeit*), *avant* de lui imposer une conception déterminée de la philosophie³⁸.

On reconnaît aisément, sous cette lecture, l'exigence phénoménologique de retour «à la chose même». Dans cette perspective, la religion n'est plus définie par une sphère de valeurs déterminée, mais plutôt par l'intentionnalité : «l'autonomie du vécu religieux et de son monde doit être vue comme une intentionnalité entièrement originaire»; «le sacré ne doit pas être considéré comme un problème en tant que noème théorique — ni en tant que théorique irrationnel —, mais en tant que corrélat du caractère d'acte "croire"³⁹». Pour ce qui est de la religion, cette exigence phénoménologique culmine, dans les cours de 1920-21, avec la critique de la conception «axiologique» de l'histoire et de l'historique (*Historische*)⁴⁰. Une fois récusée la pertinence des concepts d'objets et de valeur, c'est le concept d'historique lui-même qui doit subir une révision fondamentale. Ce qui est historique semble en effet être «indifférent» pour la philosophie comprise comme recherche de quelque chose d'«éternellement valide»⁴¹, c'est-à-dire pour la philosophie des valeurs. Celle-ci n'y voit qu'une propriété d'un objet incarnant telles ou telles valeurs de façon relative. Et si cette incarnation historique des valeurs constitue bien l'accès nécessaire aux valeurs elles-mêmes, ainsi que le notait Rickert, ces valeurs doivent finalement être articulées en un système purement idéal, qui détruit toute historicité. Du point de vue heideggérien, cette conception ne fait donc pas droit à l'histoire : son concept d'«historique» est déterminé par une «anticipation sur l'objet» (*Vorgriff auf das Objekt*)⁴². C'est l'objet (porteur de valeurs) qui est dit «historique». Or on vient de voir que le phénomène religieux ne pouvait être saisi comme *objet* que du point de vue théorique, non sur le plan phénoménologique. Le concept théorique de l'historique doit donc laisser la place à un concept phénoménologique. Ou encore, dira Heidegger en reprenant une expression de Meinong, l'historique en tant que tel est «sans patrie» (*heimatlos*) : correctement compris, il ne trouve place dans aucun des domaines d'études définis par la philosophie des valeurs (qu'il s'agisse des domaines logique, éthique, esthétique et religieux de Rickert ou des domaines psychologique, épistémologique, «historique» et métaphysique de Troeltsch). Contre

l'approche axiologique, Heidegger déclare : « nous affirmons l'importance de l'historique pour le sens du philosophe en général, avant toute question qui porte sur la validité⁴³ ». Ce sens originaire de l'historique, Heidegger le définit laconiquement comme le « caractère vivant immédiat » (*unmittelbare Lebendigkeit*) ou « l'inquiétude » (*Bekümmern*) propre à l'existence, au *Dasein* humain⁴⁴. En concevant l'histoire comme l'effectuation partielle de valeurs par principe intemporelles, la philosophie des valeurs fait partie des « tendances à la sécurisation » qui consistent à objectiver l'historique, à effacer son caractère inquiétant en considérant le temporel comme une « formation extérieure (*Ausformung*) du supratemporel » ; à ce titre l'approche axiologique est encore dominée par l'évaluation platonicienne du sensible à l'aune du suprasensible⁴⁵.

En conclusion, la critique heideggérienne se concrétise à la faveur de trois oppositions conceptuelles décisives : l'opposition objet-monde, l'opposition valeur-significativité et l'opposition validité-factualité (historicité). C'est à partir de ces trois oppositions que se mesure l'ampleur du déplacement opéré par Heidegger à l'égard de la philosophie des valeurs. On peut résumer la démarche de Heidegger en deux points centraux. — *Premièrement*, l'idée directrice qui guide cette critique est la suivante : la philosophie néokantienne de la religion applique au phénomène religieux une conception préétablie de la philosophie, à savoir l'idée de la philosophie comme science théorique des valeurs. Elle commence par « découper » ou répartir le phénomène religieux en différents types d'effectivité relatifs aux différentes disciplines réunies par la philosophie : effectivité psychologique, effectivité logique, effectivité historique, effectivité métaphysique. Cette répartition « ontologique » est constamment pré-supposée de façon totalement arbitraire. Elle détruit l'unité du phénomène religieux. — *Deuxièmement*, la question qui anime les cours de Heidegger est : comment éviter cet écueil ? Comment saisir le religieux tel qu'il est vécu et non tel qu'il est conçu à partir d'une idée de la philosophie ? Heidegger semble renvoyé à l'alternative que Rickert soulèvera en 1934 : soit rester sur le plan théorique et échouer à saisir le religieux comme tel ; soit quitter le plan théorique (et philosophique) au profit du symbole. Pour Rickert il n'y a pas de troisième voie. Pourtant, il semble bien que l'approche phénoménologique adoptée par Heidegger, en exigeant une philosophie non scientifique ou « pré-scientifique » (« pré-théorique »), constitue bien une troisième solution. Cette troisième voie soulève

néanmoins une importante difficulté méthodologique : comment s'interroger sur le sens phénoménologique du phénomène religieux, comment s'interroger sur son caractère historique, tel qu'il apparaît dans l'expérience vécue, sans présupposer déjà une idée de la religion, une idée de l'historique? En d'autres termes, la religion, en tant que phénomène «historique», conduit à demander : «Quel sens a l'historique dans l'existence factice de la vie (*im faktischen Lebensdasein*)? La difficulté suivante apparaît : qu'est-ce qui est désigné ici par le mot "historique"? J'emploie déjà dans la *question* un sens déterminé du mot "historique"⁴⁶. C'est pour résoudre ce problème que Heidegger introduit dans son cours de 1920-21 la notion d'«indication formelle». C'est elle qui constitue le versant positif de la critique du néokantisme et le point d'articulation de la phénoménologie et de la théologie.

3. Phénoménologie et théologie : la notion d'«indication formelle»

Dans ses cours de 1920-21, Heidegger donne la définition suivante : «Nous nommons "indication formelle" ("*formale Anzeige*") l'emploi méthodique d'un sens qui devient directeur pour l'explication phénoménologique ⁴⁷». Cette définition est encore partielle. Le sens de la notion d'indication formelle ne se comprend qu'à partir de la distinction husserlienne entre généralisation (*Generalisierung*) et formalisation (*Formalisierung*)⁴⁸. La différence tient en ceci : alors que la généralisation est orientée sur un domaine thématique particulier, la formalisation, elle, est indépendante d'un tel domaine. Ou encore, on dira qu'une détermination généralisante d'un objet renvoie cet objet à son caractère thématique ou objectif (*Sachhaltigkeit*) : par exemple, le «rouge» est renvoyé au domaine objectif «couleur» qui est lui-même renvoyé au domaine thématique «qualité sensible» comme à un genre d'être plus élevé. La généralisation implique ainsi une gradation hiérarchique. Par contre, la formalisation ne concerne en rien ce qu'est l'objet, son «quoi» (*Was*), mais elle détermine la *manière* dont l'objet en question est «saisi» ou «donné», son «comment» (*Wie*) : par exemple, la «qualité sensible» se donne comme une «essence» et celle-ci est saisie à son tour comme un «objet» (*Gegenstand* : un vis-à-vis)⁴⁹. Donc, à l'inverse d'une détermination généralisante, une détermination formelle ou «formalisante» ne préjuge en rien de *ce qu'est* l'objet. On peut déduire de ceci qu'une indication formelle possède en quelque sorte une portée plus générale qu'une indication

«matérielle», qui est par définition limitée à un genre matériel déterminé. L'indication formelle ne préjuge en rien d'un découpage de l'«être global» en genres matériels distincts, qui seraient placés les uns à côté des autres comme sur un échiquier⁵⁰. Elle vaut au contraire pour tout «quelque chose» en général.

Concrètement, pour la notion d'«historique», cela signifie que la question (comprise phénoménologiquement) de savoir quel sens a l'historique dans l'expérience factice ne présuppose encore aucun genre matériel auquel appartiendrait ce qui est historique. On peut par exemple définir l'historique comme «ce qui devient dans le temps». Cette définition est très générale. Elle peut être sous-entendue, à titre d'indication formelle, dans la question : que signifie «historique» sur le plan phénoménologique? Dans ce cas, elle n'institue encore aucune décision théorique qui réduirait la portée de la question, car le sens même de «ce qui devient dans le temps» ne sera déterminé («dessiné au préalable» dirait Heidegger) que par et dans l'expérience factice, non par une *théorie* philosophique du temps. Ainsi, «si l'historique est pris comme ce qui est indiqué formellement, on n'affirme pas de ce fait que la détermination la plus générale de l'«historique» en tant que «quelque chose qui devient dans le temps» trace (*vorzeichnet* : dessine au préalable) un sens dernier⁵¹». Pourquoi? Parce que le sens du «temps», dans cette indication, demeure indéfini : «on ne sait pas encore de quel temps il est question⁵²». Contrairement à l'approche axiologique qui envisage d'emblée le temps comme un temps objectif et l'historicité comme un caractère propre à un *objet*, l'approche phénoménologique laisse ouverte la possibilité d'un temps non objectif. Le temps demeure donc fondamentalement en question, de sorte que la question se pose toujours de savoir ce que signifie, dans l'expérience factice, les notions de passé, de présent et de futur⁵³.

On peut aisément déterminer l'impact de la notion d'indication formelle et du même coup le rôle de la critique de l'approche axiologique dans la pensée de Heidegger et dans son rapport à la théologie. Dans ses cours de 1920-21, Heidegger déclare : «La méthode théologique tombe en dehors du cadre de nos considérations. C'est seulement avec le comprendre phénoménologique que s'ouvre une nouvelle voie pour la théologie⁵⁴». Loin d'être abandonnée, la démarche critique adoptée dans les cours culmine dans la conférence intitulée «Phénoménologie et théologie». Cette

conférence a été prononcée pour la première fois à Tübingen le 9 mars 1927. Son but est de clarifier le rapport entre philosophie et théologie. Or, sur ce point, *Être et temps* recèle déjà quelques indications qui annoncent la thèse de la conférence : philosophie et théologie sont par principe deux disciplines *autonomes* l'une vis-à-vis de l'autre. Cette thèse, dans une large mesure, peut être considérée comme le résultat de la critique du néokantisme : puisque l'approche néokantienne force le phénomène religieux à coïncider avec sa conception de la philosophie (science théorique des valeurs), il faut, pour éviter ce «viol» de la religion ou de la théologie, établir son indépendance à l'égard de la philosophie en général (et vice-versa).

Dans *Être et temps*, cette indépendance n'est esquissée qu'à travers l'affirmation du primat de l'ontologie fondamentale sur les sciences telles que la biologie, la physique, la psychologie, les mathématiques, mais aussi la théologie :

La *théologie*, précise Heidegger au § 3, est en quête d'une interprétation plus originelle de l'être de l'homme par rapport à Dieu, qui soit pré-dessinée (*vorgezeichneten*) par le sens même de la foi et qui demeure en lui. Lentement, elle recommence à comprendre l'aperçu de *Luther*, suivant lequel sa systématique dogmatique repose sur un 'fondement' qui n'est point issu d'un questionnement primairement croyant, et dont la conceptualité non seulement ne suffit pas à la problématique théologique, mais encore la recouvre (*verdeckt*) et la dénature (*verzerrt*)⁵⁵.

Cette remarque isolée confirme nos considérations précédentes : la religion est insérée dans une conceptualité inappropriée, qui dénature le sens de la foi telle qu'elle est vécue. Mais il y a plus : la théologie est envisagée ici à titre de science «positive». Effectivement, dans *Être et temps*, elle est toujours évoquée en même temps que la biologie. Toutes deux constituent, aux yeux de Heidegger, une interprétation secondaire de l'existence⁵⁶. Bien plus, elles relèguent la question du mode d'être du *Dasein* dans l'oubli. Sur le plan théologique, l'être de l'homme «va de soi» en tant que «chose créée», *ens creatum*. La conception théologique selon laquelle l'homme est «fait à l'image de Dieu» constitue en ce sens l'un des deux fils directeurs de l'anthropologie traditionnelle qui occulte le problème du mode d'être spécifique de l'homme⁵⁷. Pour cette raison également, la théologie doit être secondarisée et distinguée de la philosophie.

Cette distinction est établie de façon plus directe et plus détaillée dans la conférence «Phénoménologie et théologie». Heidegger y reprend implicitement sa critique du néokantisme. On se souvient que, chez Troeltsch, le phénomène religieux était scindé en plusieurs domaines d'effectivité qui devaient être étudiés par différentes disciplines : psychologie, théorie de la connaissance, histoire et métaphysique. Heidegger déclare ici : «Dans toutes ces interprétations de la théologie (sc. : comme science historique, spéculative, etc.), l'idée de cette science est d'emblée abandonnée, c'est-à-dire qu'elle est non *pas* tirée de la considération de sa positivité scientifique, mais obtenue par une déduction et une spécialisation de sciences non-théologiques et même totalement hétérogènes entre elles : philosophie, histoire et psychologie⁵⁸». En affranchissant la théologie d'une compréhension extérieure et inadaptée, Heidegger déclare au contraire : «la théologie est une science ontique parfaitement autonome⁵⁹». Autonome vis-à-vis des autres sciences «positives» (histoire, psychologie, etc.), la théologie l'est aussi de la philosophie.

C'est précisément pour établir cette autonomie que Heidegger reprend alors la notion d'indication formelle. La philosophie, au sens de l'ontologie fondamentale, se contente d'ancrer les concepts théologiques dans la structure existentielle du *Dasein*, de façon à ce qu'ils soient «pré-dessinés» à partir de l'expérience factice de la foi et non à partir d'une idée arbitraire (théorique) de celle-ci. L'exemple pris par Heidegger n'est plus le concept d'historique, mais le concept de «péché» (*Sünde*) : pour être correctement compris, le concept de péché doit être renvoyé au concept existentiel de «faute» (*Schuld*), c'est-à-dire non pas être renvoyé à une théorie de la faute, mais pour ainsi dire au *fait* d'«être en faute», tel qu'il est *vécu* en première personne (dans les termes d'*Être et temps* : tel qu'il est vécu par le *Dasein* qui est chaque fois mien). Cependant, cette considération ontologique en elle-même ne concerne pas le théologien : elle est présupposée mais n'est jamais explicitée dans la théologie. C'est pourquoi l'indication formelle de l'ancrage existentiel propre à la notion de péché ne sert qu'à «corriger» un sens éventuellement erroné, c'est-à-dire ontologiquement «déplacé» (au sens où l'on dit qu'il est «déplacé» de parler de telle ou telle chose en telle circonstance), en un mot : un sens qui ne correspond pas aux phénomènes. Heidegger réintroduit ainsi la notion d'indication formelle : «La correction ne donne bien plutôt qu'une indication formelle, c'est-à-dire que théologiquement le concept ontologique de

faute n'est jamais comme tel pris pour thème⁶⁰». Il s'agit bien ici d'affirmer l'autonomie de la théologie face à la philosophie : par cette indication formelle, la philosophie ne prétend pas définir le concept de péché ou celui de foi, mais seulement accorder droit de cité aux *phénomènes* du péché et de la foi. Heidegger déclare en ce sens :

L'indication formelle du concept ontologique a pour fonction non pas d'enchaîner, mais inversement de libérer et de renvoyer au dévoilement originaire spécifique, c'est-à-dire conforme à la foi, des concepts théologiques. La fonction ainsi caractérisée de l'ontologie est non pas directive mais seulement «co-inductive» (*mit-anleitend* correction). Du reste, cette tâche lui demeure extérieure et inessentielle. La foi reste en effet «l'ennemie mortelle» de la philosophie : il s'agit de deux types d'existence radicalement différents⁶¹.

Heidegger le notait déjà en 1924, dans sa conférence sur le concept de temps prononcée devant les théologiens de Marbourg : «Le philosophe ne croit pas⁶²». Il formule dans la conférence de 1927 cette image fameuse, qui sera reprise dans *l'Introduction à la métaphysique* (1935) : «Il n'y a donc rien de semblable à une philosophie chrétienne, qui est tout simplement un "fer en bois". Mais il n'y a pas non plus de théologie néokantienne, de théologie propre à la philosophie des valeurs, ni de théologie phénoménologique (...)»⁶³.

L'objectif prioritaire de cette étude était de dégager le rôle de la lecture critique que subit la philosophie néokantienne de la religion dans l'émergence de la pensée heideggérienne et dans son rapport à la théologie. Ce rôle apparaît, à certains égards, tout à fait capital. Non seulement, c'est à la faveur de cette critique que prennent sens, en 1920-21, les concepts fondamentaux de «monde», de «significativité» et d'«historicité», dont on connaît l'importance pour l'analytique du *Dasein*. Mais en outre, on voit que cette critique se trouve implicitement présupposée dans la conférence de 1927 sur la phénoménologie et la théologie, à tel point que la notion centrale de cette conférence, la notion de «correction» ou d'«indication formelle», prend également sens dans le cadre de la critique de l'approche axiologique.

Ces quelques indications demeurent néanmoins partielles. Il reste à se demander, par exemple, dans quelle mesure la philosophie néokantienne de la religion résiste ou non à cette critique — ou encore, si la notion d'«indication formelle» constitue à elle seule un outil méthodologique à la hauteur de la tâche exigée par une

«philosophie critique». Plus précisément, cette notion d'indication formelle demande à être approfondie dans deux directions au moins : premièrement, il faudrait établir de manière plus générale sa portée méthodologique, en montrant les enjeux qu'elle recouvre dans le débat entre phénoménologie et néokantisme; deuxièmement, il conviendrait de préciser cette portée méthodologique sur le plan d'une théorie ou d'une doctrine des catégories.

Arnaud Dewalque
Aspirant fnrs
Université de Liège
Séminaire d'histoire de la philosophie
moderne et contemporaine
(a.dewalque@ulg.ac.be)

1. Martin Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912-1933*, Frankfurt/Main, Klostermann, 2002, p. 53-54.
2. Cf. respectivement : Alexandre Kojève , *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, rééd. «tel» 2000, p. 527 (note); H.-G. Gadamer, «Heideggers Wege», dans *Gesammelte Werke*, t. III, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, surtout p. 310, 315 et 321 (trad. Jean Grondin, *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 190, 197 et 204-205); D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Editions de l'Éclat, 1990 (rééd. 2001), p. 19 : «Sans la *Kehre* de Heidegger, point de tournant théologique».
3. Cf. par ex., pour les commentaires les plus récents : P.-L. Coriando (éd.), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft : Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Klostermann, 1998; *Id.*, *Der letzte Gott als Anfang : zur ab-gründigen Zeit-Raumlichkeit des Übergangs in Heideggers, Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Fink, 1998; M. Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Königshausen und Neumann, 1990; G. Ruff, *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten ‚Freiburger Vorlesungen‘*, Duncker & Humboldt, 1997; P. L. Weber, *Heidegger und die Theologie*, Centaurus, 1997.
4. Cf. le fameux § 316 de H. Lotze, *Logik. Drittes Buch. Vom Erkennen*, Hamburg, Meiner, 1989, p. 511.
5. Wilhelm Windelband, «Das Heilige (Skizze zur Religionsphilosophie)», article de 1902 réédité dans *Präludien*, t. II, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1911, p. 272-309 ; *Id.*, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1914, p. 388-432.
6. Wilhelm Windelband, «Das Heilige...», *Präludien*, t. II, *op. cit.*, p. 274 et *Einleitung, op. cit.*, p. 389.
7. Wilhelm Windelband, *Einleitung...*, *op. cit.*, respectivement p. 388 et p. 389.

8. Wilhelm Windelband, «Das Heilige...», *Präludien*, t. II, *op. cit.*, p. 274.
9. *Ibid.*, p. 390.
10. Wilhelm Windelband, «Das Heilige...», *Präludien*, t. II, *op. cit.*, p. 276.
11. *Ibid.*, p. 277.
12. Wilhelm Windelband, *Einleitung...*, *op. cit.*, p. 432. Cf. aussi, par ex., «*Sub specie aeternitatis*», *Präludien*, t. II, *op. cit.*, p. 320 : «*Das Ewigkeit will nicht erkannt, — sie will erlebt sein*».
13. *Ibid.*, p. 291.
14. *Ibid.*, p. 279.
15. Wilhelm Windelband, *Einleitung...*, *op. cit.*, respectivement p. 422 («*Wie verhält sich das Sollen zum Sein (...)? Das ist das letzte Problem*») et p. 431 («*Es liegt im Wesen der Sache, daß dies letzte Problem unlösbar ist*»).
16. E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX.
17. Wilhelm Windelband, «Das Heilige...», *Präludien*, t. II, *op. cit.*, p. 286-287.
18. Heinrich Rickert admet cependant que la religion tend à traverser les différents domaines de la vie et de l'existence tout entière et peut ainsi apporter une «coloration» religieuse à d'autres phénomènes, cf. Heinrich Rickert, «Die Religionen und das Göttliche», dans *System der Philosophie*, Tübingen, Mohr, 1921, p. 343.
19. Heinrich Rickert, «Vom Begriff der Philosophie», dans *Id.*, *Philosophische Aufsätze*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, p. 20-21 : «*Nur durch das Historische hindurch kann der Weg zum Überhistorischen führen*».
20. *Ibid.*, p. 21.
21. Heinrich Rickert, «*Die Religionen und das Göttliche*», dans *System der Philosophie*, *op. cit.*, p. 338 («reale Verkörperung»). Le caractère antinomique du sacré, déjà mis en avant par Windelband, Rickert le relève ainsi à son tour : «Il y a dans le concept du sacré comme perfection surhumaine, absolue, l'idée que sa réalisation (*Realisierung*), d'une part, se tient inaccessible au-dessus de nous, d'autre part, vaut toutefois comme idéal inévitable, auquel nous mesurons toute œuvre humaine», *ibid.*, p. 340.
22. *Ibid.*, p. 343.
23. Heinrich Rickert, «*Systematische Selbstdarstellung*», dans *Id.*, *Philosophische Aufsätze*, *op. cit.*, p. 405 sv.
24. Ernst Troeltsch, «*Wesen der Religion und Religionwissenschaft*», repris dans *Id.*, *Gesammelte Schriften*, t. II : *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Aalen, Scientia, 1981, p. 461.
25. *Ibid.*, p. 480.
26. *Ibid.*, respectivement p. 492 et p. 496.
27. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* (désormais abrégé en *GA*), t. 1, Frankfurt/Main, Klostermann, 1978, p. 410 (trad. Gaboriau F., *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Paris, Gallimard, 1970, p. 230 — traduction modifiée).
28. Cf. *GA* 60, p. 325 : le simple fait d'établir une analogie entre la validité propre à la sphère religieuse et les autres domaines de valeurs (esthétique par exemple) «ne suffit pas», «quand il ne mène en général d'emblée sur une fausse piste»..
29. Cf. par ex. *GA* 60, p. 313 : «Das System schließt ein ursprüngliches genuines

- religiösen Werterlebnis innerhalb seiner völlig aus». Voir sur ce point T. Kisiel, «Theo-logical Beginnings : Toward a Phenomenology of Christianity», dans *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley — Los Angeles — London, University of California Press, 1993, p. 73 sv.
30. GA 60, p. 309.
 31. GA 60, p. 333. Plus radicalement, c'est le sens même du mot «théorique» qui devient problématique, cf. GA 60, p. 311 : «On désigne quelque chose de juste : le vivre religieux n'est pas théorique. Mais que veut dire théorique et que veut dire non théorique?».
 32. GA 60, p. 334.
 33. GA 60, p. 11.
 34. Theodore Kisiel a souligné ce point avec une grande acuité, *Op. cit.*, p. 86 : «Un contre-coup curieux de ces années néokantiennes réside dans le fait que Heidegger, longtemps après s'être détourné de la simple conception téléologique de Windelband concernant l'histoire orientée d'après la seule raison, retient encore la division néokantienne des valeurs sous forme d'une pluralité de 'mondes de la vie', le monde scientifique, éthique, esthétique, et religieux».
 35. On peut tirer un exemple de la religion elle-même : l'hostie, pour le croyant, n'est pas un banal morceau de pain, mais porte la valeur du sacré.
 36. GA 60, p. 16.
 37. GA 60, p. 28-29. L'idée d'une «validité a-théorique» ne change rien à la rationalisation du problème religieux dans l'approche *apriorique* à laquelle le soumet Troeltsch, GA 60, p. 323.
 38. GA 60, p. 30.
 39. GA 60, respectivement p. 322 et p. 333. Theodore Kisiel souligne en ce sens l'idée d'une «réduction religieuse», qui serait appelée à jouer un rôle similaire à la réduction phénoménologique, cf. T. Kisiel, *Op. cit.*, p. 113 et aussi *ibid.*, p. 115 : «Les structures phénoménologiques de l'intentionnalité et de l'intuition catégoriale déjà en place en 1915 étaient donc guidées par le paradigme pré-théorique de la conscience religieuse».
 40. Cf. GA 60, p. 323 : «L'un des éléments de sens les plus importants, *fondateurs*, dans le vécu religieux est l'élément historique».
 41. GA 60, p. 31.
 42. GA 60, p. 32.
 43. GA 60, p. 35.
 44. GA 60, p. 33 et p. 52 sv.
 45. GA 60, p. 46 et p. 47.
 46. GA 60, p. 54.
 47. GA 60, p. 55.
 48. Cf. GA 60, p. 57 : Heidegger renvoie notamment au § 13 des *Idées I*.
 49. GA 60, p. 58.
 50. L'image de l'«échiquier» (*Sachbrett*) est employée par Heidegger dans les cours de 1920-21 à propos des concepts d'*Objekt*, de *Gegenstand* et de *Phänomen*, cf. GA 60, p. 36. On trouve la même idée en 1927 dans la conférence «Phénoménologie

La critique heideggérienne de la philosophie
(Windelband, Rickert, Troeltsch)

et théologie», cf. GA 9, p. 63 : phénoménologiquement, on ne peut isoler les concepts fondamentaux les uns des autres et les répartir comme des «pions» (*Spielmarke*) sur un échiquier. Cette image vise directement la pertinence d'une «doctrine des catégories».

51. GA 60, p. 64.
52. GA 60, p. 65.
53. *Id.*
54. GA 60, p. 67.
55. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1993, p. 10 (trad. E. Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 31).
56. Cf. *Sein und Zeit*, *op.cit.*, p. 10, 269, 275.
57. *Sein und Zeit*, *op.cit.*, p. 48.
58. «Phänomenologie und Theologie», dans GA 9, p. 60 (trad. M. Méry, «Phénoménologie et théologie», dans Ernst Cassirer, M. Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Beauchesne, Paris, 1972, p. 114).
59. GA 9, p. 61 (trad. cit., p. 115).
60. GA 9, p. 65 (trad. cit., p. 118).
61. GA 9, p. 66 (trad. cit., p. 119).
62. *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1995, p. 6. Selon l'expression proposée par Philippe Capelle, la relation entre philosophie et théologie présentée dans la conférence de 1927 est conçue comme «un *non-rapport essentiel* et un *rapport non essentiel* : non-rapport essentiel puisque la question qui occupe la philosophie et celle qui occupe la théologie sont sans commune mesure; rapport non essentiel qui obéit aux exigences de la théologie en élaboration conceptuelle de sa systématité», Philippe Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 1998, p. 42.
63. GA 9, p. 66 (je traduis).