

MATHIEU EYCHENIÉ*

L'INTÉRIORITÉ DE L'ÊTRE DANS LE MONDE : LE JEUNE HEIDEGGER, LECTEUR D'AUGUSTIN ET DE LUTHER

The interiority of the being in the World : the Young Heidegger reader of Augustine and Luther

Abstract

From the *Grundprobleme der Phänomenologie* of 1919-1920, Heidegger seems to drop the idea of an interiority of the self : he explains that the examination of the pure life, in which he intends to be engaged, is not an internal examination. However, it should not lead us to conclude that the first Heidegger totally breaks away from the idea of interiority. One concept, forged during the first lecture courses of Freiburg (1919-1923), testifies in particular to the persistence of this idea in the young Heidegger's hermeneutics of facticity : the concept of *Selbstwelt*, world of the self. The point of our article is to determine the real meaning and the sources of this conception of the self's interiority. According to us, it directly comes from Heidegger's phenomenology of religion, and more precisely from his interpretations of Augustine and Luther. Thus, we dwell on two texts of Heidegger : the lecture course of the 1921 summer semester, entitled *Augustine and neoplatonism*, and a talk entitled *The problem of sin in Luther*, given in Marburg in Februar 1924 within the context of a seminar of Rudolf Bult-

* Professeur agrégé de philosophie, doctorant contractuel chargé de cours à l'université Paris I Panthéon-Sorbonne (Paris, France).

mann on Paul's ethics. We attempt to demonstrate that the young Heidegger looks for, in particular in Luther, and more precisely in his interpretation of Paul's inner man, a genuine conception of interiority, compatible with the life's being in the world.

Key words: interiority ; self.

Authors: Heidegger ; Luther ; Augustine.

Résumé

Dès les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919-1920, Heidegger semble renoncer à l'idée d'une intériorité du soi : il explique que l'examen de la vie pure, auquel il entend se livrer, n'est pas un examen intérieur. On aurait tort cependant de conclure, à partir de là, que le premier Heidegger rompt totalement avec l'idée d'intériorité. Un concept en particulier, forgé durant les premiers cours de Freiburg (1919-1923), témoigne de la persistance de cette idée dans l'herméneutique de la facticité du jeune Heidegger : celui de *Selbstwelt*, monde du soi. L'enjeu de notre article est de déterminer le sens véritable et les sources de cette pensée de l'intériorité du soi. Elle est, selon nous, directement issue de la phénoménologie de la religion de Heidegger, plus précisément de ses interprétations d'Augustin et de Luther. Nous nous concentrons ainsi sur deux textes de Heidegger : le cours du semestre d'été 1921, intitulé *Augustin et le néoplatonisme*, et un exposé intitulé *Le problème du péché chez Luther*, prononcé à Marburg en février 1924 dans le cadre d'un séminaire de Rudolf Bultmann consacré à l'éthique de Paul. Nous tentons de montrer que le jeune Heidegger recherche en particulier chez Luther, plus précisément dans son interprétation de l'homme intérieur paulinien, une pensée authentique de l'intériorité, compatible avec l'être dans le monde de la vie.

Mots-clés : intériorité; soi.

Auteurs : Heidegger; Luther; Augustin.

On trouve, chez le premier Heidegger (c'est-à-dire dans les œuvres qui précèdent le tournant, la *Kehre* des années 1930), un rejet de l'opposition intérieur-extérieur. En tant qu'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*), le *Dasein* est toujours-déjà au-dehors, auprès de l'étant qu'il ouvre. Il est donc trompeur de concevoir le rapport au monde comme une relation entre la sphère intérieure et le monde extérieur ; ce serait méconnaître le sens d'être du *Dasein* et du monde. Heidegger rejette en réalité l'opposition intérieur-extérieur dès 1919-1920, dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* : « L'examen de la sphère totale de la vie pure n'est ni un examen extérieur ni un examen intérieur, ni transcendant ni immanent [*weder Außen- noch Innenbetrachtung, weder transzendent noch immanent*] »¹.

¹ *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Ga. 58, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1993, p. 253. Tout au long de l'article, le sigle *Ga.* Suivi d'un numéro renvoie aux différents tomes de l'édition complète (*Gesamtausgabe*) des œuvres de Heidegger en cours de parution chez Vittorio Klostermann à Francfort-sur-le-Main.

Faut-il cependant conclure, à partir de là, que le soi heideggérien est dépourvu de toute forme d'intériorité ? En 1925, dans *les Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, alors qu'il traite de la connaissance propre au *Dasein*, Heidegger semble apporter une réponse négative à cette question. Il explique en effet que « [s]éjourner auprès de ce qui est à connaître, ce n'est pas avoir en quelque sorte abandonné la sphère intérieure, comme si le *Dasein* avait sauté d'une façon ou d'une autre hors de sa sphère, comme s'il n'était plus en elle mais désormais uniquement à même l'objet. Le *Dasein* est bien plutôt, y compris lorsqu'il est "à l'extérieur" auprès de l'objet, en même temps à "l'intérieur", à condition de bien l'entendre ; c'est lui-même, en tant qu'être-au-monde, qui connaît l'étant »².

L'enjeu de notre article est de déterminer en quel sens on peut parler d'une intériorité du soi chez Heidegger. Pour ce faire, nous allons nous concentrer sur les cours du début des années 1920, donc sur l'herméneutique de la facticité du jeune Heidegger. C'est au cours de cette période en effet que Heidegger semble accorder le plus de crédit à l'idée d'intériorité, en s'intéressant en particulier au christianisme originel (en premier lieu à saint Paul) qui, nous dit-il, prend précisément pour objet d'étude les « expériences intérieures ». Il explique ainsi, dans le cours de 1919-1920 déjà évoqué, que « le paradigme historique le plus profond de ce curieux processus d'installation du centre de gravité de la vie facticielle et du monde de la vie [*Lebenswelt*] dans le monde du soi [*Selbstwelt*] et dans le monde des expériences intérieures [*die Welt der inneren Erfahrungen*] s'offre à nous dans la genèse du christianisme. Le monde du soi comme tel entre dans la vie et est vécu comme tel »³. Heidegger semble effectivement donner sens ici à l'idée d'une intériorité du soi, alors même qu'il rejette dans un autre passage du même cours l'opposition intérieur-extérieur.

Nous allons nous concentrer, dans un premier temps, sur l'interprétation heideggérienne d'Augustin, qui pose explicitement la question de l'être du soi, et que Heidegger considère comme un héritier (du moins à certains égards) du christianisme originel.

² *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, traduction par A. BOUTOT, Gallimard, Paris 2006, p. 240 ; *Ga.* 20, p. 221. Cf. un passage similaire dans *Être et temps*, traduction par E. Martineau, Édition numérique hors commerce, 1985, p. 68 : « Tandis qu'il s'oriente vers l'étant et qu'il le saisit, le *Dasein* ne sort point de sa sphère intérieure où il serait d'abord enfermé, mais, conformément à son mode d'être originel, il est toujours déjà "dehors", auprès d'un étant qui lui fait rencontre dans le monde à chaque fois déjà découvert. Quant au séjour déterminant auprès de l'étant à connaître, il n'est pas davantage un abandon de la sphère intérieure : même en cet "être-dehors" auprès de l'objet, le *Dasein* est "à l'intérieur", mais en ce sens précis que c'est lui-même, en tant qu'être-au-monde, qui connaît » ; *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, p. 62.

³ *Ga.* 58, p. 61.

1. La déconstruction de l'intériorité cartésienne

Avant d'analyser la lecture heideggérienne d'Augustin, il faut tenter de déterminer à quelle conception de l'intériorité Heidegger s'oppose. Dès 1920, dans la *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression*, Heidegger oppose la compréhension cartésienne de l'intériorité à la compréhension augustinienne. Ainsi, chez Descartes, avec le *cogito ergo sum*, « [l]e Je, ou plus exactement la conscience, est [...] passé au centre de la problématique philosophique, où il ressort par la suite de façon toujours plus nette et pluriforme. On croit, il est vrai, avoir apporté une contribution non négligeable, et appréciable en conséquence, à l'objectivité historique, en ayant admis que saint Augustin aurait déjà introduit en philosophie l'évidence absolue de la conscience de soi. A cause de cela, on va jusqu'à qualifier saint Augustin de "premier homme moderne", comme le fait Windelband. Face à un tel compliment, saint Augustin se serait sans doute signé ; ce qui signifie qu'en envisageant ainsi saint Augustin et sa "thèse de la conscience", on n'est pas loin de porter le malentendu à son comble. Les considérations qui y ont trait appartiennent à un ensemble fondamental tout autre que chez Descartes, pour qui Dieu ne joue qu'un rôle d'auxiliaire gnoséologique »⁴.

Heidegger analyse en détail la compréhension cartésienne de l'intériorité dans un cours légèrement postérieur, *l'Introduction à la recherche phénoménologique* de 1923-24. Il entend alors déconstruire la conception cartésienne du soi comme champ d'étude pour une science déterminée, qui prend pour modèle de rigueur les mathématiques.

La conception cartésienne du soi est fondée sur le privilège accordé, de manière injustifiée, au comportement théorique du *Dasein*. Descartes pose la question de l'être du soi à partir d'une guise d'être particulière : le souci de certitude, qui est un mode de ce que Heidegger appelle le souci de la connaissance connue (*Sorge um erkannte Erkenntnis*), qui constitue lui-même un comportement théorique particulier. Le *Dasein*, dans cette guise d'être, est préoccupé par la connaissance théorique et par la préservation de cette connaissance. Selon Heidegger, c'est chez Descartes que cette préoccupation, ce souci, se manifeste pour la première fois en tant que tel : « La guise *concrète* de l'être du souci d'une connaissance connue dans laquelle la *conscience* s'ouvre *comme*

⁴ *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, traduction par G. Fagniez, Gallimard, Paris 2014, p. 120-121 ; *Ga.* 59, p. 94. Cf. également *Phénoménologie de la vie religieuse*, traduction par J. Greisch, Gallimard, Paris 2012, p. 340 : « Les idées d'Augustin ont été diluées par Descartes. La certitude de soi et la possession de soi-même au sens d'Augustin sont quelque chose de totalement différent de l'évidence cartésienne du "*cogito*" » ; *Ga.* 60, p. 298.

champ [*das Bewußtsein als Feld erschließt*], nous est donnée au grand jour dans les *recherches de Descartes* »⁵.

Descartes considère que le soi peut faire l'objet d'une connaissance non seulement vraie, mais certaine⁶. Il ne fait donc pas seulement de la conscience l'objet d'une recherche scientifique ; il érige en modèle de toutes les sciences l'arithmétique et la géométrie, qui appréhendent leurs objets selon une *evidens* et une *clara perceptio*. Chez Descartes donc, l'être n'est appréhendé que par le détour du *certum*, ce qui revient selon Heidegger à le soumettre à la logique formelle. Ce geste est absolument « funeste » car il signifie ni plus ni moins que renoncer à interroger le sens d'être du soi ; ce qui intéresse Descartes, en définitive, ce n'est pas le soi lui-même en tant qu'être, mais l'établissement de propositions certaines. Descartes se désintéresse en réalité de la conscience, il ne pose pas le problème de l'être du soi. Citons Heidegger : « Pour nous, la question du revirement [du *verum* en *certum*] signifie voir que ce dernier ne veut rien dire d'autre que *la relégation de la conscience dans la sphère catégoriale de l'ontologie formelle* [*die Versetzung des Bewußtseins in die kategoriale Sphäre des formal Ontologischen*]. [...] Descartes a donné à cette relégation une expression prégnante dans la mesure où lui-même *ne prend pas le cogitare* comme une *chose* [Sache] qui aurait été trouvée (une chose ayant la structure d'une *cause* dont on a à débattre) ; ce qui lui importe est d'avoir trouvé une *proposition certaine* [*einen gewissen Satz*]. Cette proposition du *cogito* est pour Descartes une proposition logique et formelle [*eines formal-logischen Satzes*] qui vaut de cette chose [Ding] que nous pouvons caractériser en bref comme *chose pensante* [Denkding] »⁷.

L'enjeu est donc pour Descartes de réussir à connaître le soi, à former à son sujet et à partir de lui des propositions théorétiques. Descartes ne pose pas la question de l'être du soi d'une manière originelle ; il pré-conçoit en réalité le soi comme un champ d'étude pour une science, c'est-à-dire, dans le vocabulaire de Heidegger, comme une *Sachregion*, une région réale. Il donne ainsi sens à l'idée d'intériorité : le soi est conçu comme un certain espace, une certaine région (un champ d'étude pour une science)⁸.

⁵ *Introduction à la recherche phénoménologique*, traduction par A. BOUTOT, Gallimard, Paris 2013, p. 123 ; *Ga.* 17, p. 106.

⁶ Heidegger explique plus précisément que Descartes transforme le *verum* thomasiens en *certum*.

⁷ *Introduction à la recherche phénoménologique*, op. cit., p. 269-270 ; *Ga.* 17, p. 247-248.

⁸ Dans la suite du cours de 1923-24, Heidegger considère Husserl comme un héritier de Descartes sur ce point. Husserl conçoit en effet explicitement la conscience comme un *ens regionale*, un être régional. Il va même plus loin que Descartes : il élargit la recherche scientifique au tout de la région-conscience, alors que chez Descartes la *certitudo* a simplement pour objet le *cogito* ainsi que certaines *cogitationes* isolées.

Tout l'enjeu est donc, pour Heidegger, de penser un rapport du soi à lui-même, une “réflexivité”, qui n'est pas d'ordre théorétique, qui ne pré-conçoit pas le soi comme une *Sachregion*. En 1920, dans la *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression* (plus exactement : dans la deuxième partie du cours, consacrée au problème du vécu), Heidegger déconstruit deux autres conceptions de l'intériorité : celles de Natorp et de Dilthey. Evoquons rapidement cette double déconstruction.

D'une part, Natorp a le “mérite”, selon Heidegger, de s'opposer à toute objectivation du subjectif. Il comprend également que le subjectif et l'objectif ne désignent pas deux régions distinctes et autonomes ; la psychologie doit se donner pour objet d'étude la corrélation du subjectif et de l'objectif, qui est une corrélation fluide, toujours en mouvement, jamais complètement achevée. On pourrait donc penser que Natorp rompt avec la conception traditionnelle (c'est-à-dire, nous l'avons vu : cartésienne) de l'intériorité. Heidegger explique ainsi que, selon Natorp, « l'opposition “physique-psychique”, “intérieur et extérieur” [...] n'est pas une opposition fixe, qui désignerait deux domaines réels distincts, mais au contraire une opposition fluide de corrélats, une corrélation qui est elle-même en mouvement »⁹. La rupture qui serait initiée par Natorp n'est pourtant qu'apparente, cela parce qu'il se donne comme saisie préalable l'idée de constitution. La corrélation du subjectif et de l'objectif est, selon Natorp, constituée par le Je originaire, non singulier et supra-temporel, au cours d'un processus dialectique (donc logique). Le soi se rapporte ainsi à lui-même sur un mode théorétique ; cela signifie, en fin de compte, qu'il est encore considéré comme une région réelle (il fait l'objet d'une investigation théorétique), quand bien même Natorp insiste sur la fluidité de l'opposition intérieur-extérieur.

Dilthey, pour sa part, est plus radical que Natorp. Il se montre véritablement attentif à la facticité et l'historicité de la vie ; en témoignent en particulier ses analyses relatives au milieu ou à la situation du soi¹⁰. Cependant, Dilthey pense encore le rapport du soi à lui-même sur un mode intellectuel. Pour Heidegger, chez Dilthey, « [l]es “processus logiques” sont inséparables de la perception interne, celle-ci s'articule en elle-même, le vécu comme tel est déjà doté d'une certaine rationalité. [...] On peut objecter que le vécu est ainsi arrangé à la façon d'une construction. Avec l' “intellectualité de la perception interne”, un problème est seulement posé, mais non résolu »¹¹. Heidegger

⁹ *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, op. cit., p. 126 ; *Ga.* 59, p. 99.

¹⁰ Heidegger insiste notamment sur le fait que, pour Dilthey, « [j]e me vis moi-même à partir de la totalité d'une situation » (Ibid., p. 190 ; *Ga.* 59, p. 163).

¹¹ Ibid., p. 190 ; *Ga.* 59, p. 163.

critique ainsi l'usage diltheyien du concept de *Zusammenhang*, mobilisé pour décrire le processus vital. Heidegger considère ce concept comme situationnel (au sens où la vie est comprise comme un ensemble d'états de conscience) et objectif ; cela d'autant plus que la vie individuelle est considérée comme téléologiquement réglée sur une figure harmonieuse de l'âme, un idéal de vie absolu, l'idéal de l'humanité. Comme Natorp donc (bien que sa conception soit plus originale), Dilthey ne rompt pas fondamentalement avec la compréhension objective du soi.

Ainsi, au début des années 1920, Heidegger entend déconstruire l'intériorité cartésienne et ses avatars. Cela signifie-t-il qu'il rompt définitivement avec l'idée d'intériorité ? Il semble en réalité que Heidegger ne renonce pas à cette époque à cette idée, mais qu'il s'attache plutôt à distinguer deux conceptions, deux approches de l'intériorité : une approche authentique et une approche inauthentique. Mieux : à y bien regarder, le soi cartésien n'a en vérité rien d'intérieur. La tradition cartésienne considère en effet le soi comme un objet de connaissance, donc comme une certaine région détachée de la vie, du soi individuel et historique. Elle fait du soi un quelque chose dont on prend connaissance ; elle le considère partant comme une région détachée, séparée du soi existant. L'enjeu, pour Heidegger, est alors, contre Descartes, de retrouver, au sein de la vie, ce qu'il appelle le monde du soi, le *Selbstwelt*. Le fait que Heidegger emploie l'expression *Selbstwelt* semble nous autoriser à parler d'une intériorité du soi heideggérien : le soi est compris comme un certain monde. L'essentiel sera cependant de ne pas concevoir ce *Welt* comme une *Sachregion*, c'est-à-dire comme une région habitée par un être objectif, déterminé, qui est nécessairement conçu comme séparé, distinct d'autres régions (cette conception entrant en contradiction avec la mobilité (*Bewegtheit*) et la facticité (*Faktizität*) du soi). On pourra également parler d'une intériorité du soi heideggérien au sens où le soi est compris, dès le début des années 1920, comme se rapportant toujours à lui-même, comme s'interprétant toujours lui-même (pour caractériser ce phénomène, Heidegger utilise l'expression "*Sichmithaben*", "être conjointement en possession de soi-même"¹²).

¹² Dans le cours de 1923-24 déjà cité, Heidegger affirme que Descartes a entrevu ce phénomène dans la Méditation seconde. Descartes comprend en effet le voir, le *videre*, comme un *videre videtur*. Cf. *Introduction à la recherche phénoménologique*, op. cit., p. 271 : « On voit [...] que Descartes comprend d'emblée le *cogitare* comme une *guise d'être spécifique dans laquelle on est conjointement en possession de soi-même* [*ein eigentümliches Sein, das ist in der Weise des Seins im Wie des Sich-mit-habens*], une guise dans laquelle celui qui est est du même coup primordialement en rapport à soi et se possède ainsi soi-même [*sich mithat*] » ; *Ga.* 17, p. 249. Le phénomène du *Sichmithaben* conduit même Heidegger à reprendre à son compte la notion de réflexion, non pas cependant au

2. De l'anéantissement du soi à l'homme intérieur

Au début des années 1920, Heidegger tente notamment de penser l'intériorité du soi, d'une manière authentique, à partir d'Augustin. Concentrons-nous dans un premier temps sur le cours de 1921, *Augustin et le néoplatonisme*, dans lequel Heidegger commente le livre X des *Confessions*.

Dans le livre X, Augustin traite de la tentation ou *concupiscentia*, dont il distingue trois types : la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'ambition du siècle. Heidegger utilise l'analyse augustinienne de la tentation comme guide en vue d'une compréhension de la facticité. Augustin s'oppose donc radicalement à la conception traditionnelle de l'intériorité, en donnant à comprendre que le soi, en tant qu'il est soumis à des affects (en l'occurrence : les tentations), est toujours "dans" le monde, ou encore "dans" une certaine situation (le soi ne peut donc plus être conçu comme une région déterminée, détachable, immobile en tant qu'elle fait l'objet d'une investigation théorique). Heidegger insiste sur la mondanéité du soi et son être-en-situation dès les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919-1920. Il affirme ainsi notamment que « [n]otre vie est seulement comme vie dans la mesure où elle vit dans un monde [*in einer Welt*] »¹³, ou encore que la vie est « mondainement bordée [*weltlich gesäumt*] »¹⁴.

Les différentes situations vécues par le soi constituent ce que Heidegger appelle en 1919-1920 le *Lebensgebiet*, le domaine de la vie. Ce domaine ne doit pas être compris comme un ensemble de régions réales, car rien dans ce domaine n'est fixe, immobile, autonome, détachable, déterminé. Heidegger distingue certes trois mondes dans le domaine de la vie (le *Selbstwelt*, le monde du soi, l'*Umwelt*, le monde ambiant, et le *Mitwelt*, le monde commun) ; cependant, aucun de ces mondes n'est indépendant des autres, ils ne vont jamais l'un

sens de la perception interne, mais en un sens optique : au sens où le *Dasein* se rapporte à lui-même en se réfléchissant dans le monde. Cf. sur ce point *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction par J.-F. Courtine, Gallimard, Paris 1985, p. 196-197 : « Le Soi [*Selbst*] est présent au *Dasein* lui-même sans réflexion [*Reflexion*] et sans perception interne [*innere Wahrnehmung*], antérieurement à toute réflexion. [...] On peut cependant nommer, avec pertinence, "réflexion", la manière dont le Soi se dévoile à soi-même dans le *Dasein* facticiel, pourvu seulement que l'on n'entende pas par là, comme c'est généralement le cas, l'auto-fascination de l'*ego* replié sur lui-même, mais un ensemble de relations [*Zusammenhang*], comme l'atteste l'acception optique du terme. Se réfléchir signifie alors se réfracter sur quelque chose, en rejaillir, c'est-à-dire se montrer en se reflétant sur quelque chose » ; *Ga.* 24, p. 226.

¹³ *Ga.* 58, p. 34.

¹⁴ *Ibid.*, p. 157.

sans l'autre, et s'interpénètrent. Dans le cours de 1920 déjà évoqué, Heidegger explique clairement que ces "trois mondes" ne constituent pas autant de régions réales, de *Sachregionen* : « Monde alentour, monde commun et monde du soi ne sont nullement des régions de l'être, ils ne sont pas déterminés en quoi que ce soit »¹⁵. Par ailleurs, si, pour Heidegger, le monde du soi possède une forme de priorité sur les autres, c'est seulement au sens où tout ce qui est vécu est vécu par le soi.

Heidegger semble cependant franchir un pas supplémentaire (et cela dès 1919-1920) en affirmant que la vie peut se recentrer sur le monde du soi, sur le *Selbstwelt*¹⁶. C'est précisément ce recentrement qu'a tenté de penser Augustin : cet instant où l'âme se détourne des tentations pour se recentrer sur elle-même, et à travers elle sur Dieu (mais en se recentrant sur Dieu, l'âme se recentre encore sur elle-même, car Dieu est dit *interior intimo meo*¹⁷).

Il s'agit alors de comprendre comment le soi peut se recentrer sur lui-même sans pour autant s'objectiver, se considérer comme une région déterminée. Pour le dire autrement : l'enjeu est d'inquiéter le rapport du soi à lui-même. C'est précisément, selon Heidegger, ce que fait Augustin. Dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919-1920, Heidegger cite ainsi une formule d'Augustin : « *Crede, ut intelligas* », et il la traduit de la manière suivante : « vis ton soi de manière vivante ». Il affirme ensuite qu'« Augustin a vu dans le "*inquietum cor nostrum*" la grande inquiétude inarrêtable de la vie. Il a acquis un aspect tout à fait originaire, non pas en quelque sorte seulement théorique, mais il a vécu en lui et l'a porté à l'expression »¹⁸.

Dans son commentaire des *Confessions*, Heidegger insiste tout particulièrement sur le fait que l'âme ne peut pas faire l'objet d'une connaissance au sens strict. Heidegger cite à plusieurs reprises les formules augustiniennes « Je suis devenu une question pour moi-même [*Quaestio mihi factus sum*] » et « Je suis un fardeau pour moi-même [*Oneri mihi sum*] ». L'impossibilité de la connaissance de soi apparaît tout particulièrement dans les analyses relatives à la troisième forme de tentation, l'ambition du siècle. Augustin définit d'abord cette sorte de tentation comme le désir d'être craint et aimé des hommes. Il distingue plus

¹⁵ *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, op. cit., p. 200 ; *Ga.* 59, p. 173.

¹⁶ Il parle à ce propos d'une *Betontheit* ou d'une *Zugespitztheit* du soi ; cf. notamment *Ga.* 58, p. 59-60.

¹⁷ La compréhension augustinienne de Dieu comme *interior intimo meo* montre bien qu'il s'agit pour lui d'accéder, à travers Dieu, à une forme authentique d'intériorité.

¹⁸ *Ga.* 58, p. 62.

précisément deux formes d'ambition : l'*amor laudis* et, la plus importante, l'excellence privée (*excellencia privata*), qui caractérise les hommes qui se plaisent à eux-mêmes. L'analyse de cette forme déçue de plaisir conduit Heidegger à expliquer que l'âme peut seulement être envisagée comme un comment (*Wie*), et non comme un quoi (*Was*), c'est-à-dire, précisément, comme un objet de connaissance. Pour Heidegger, le soi désigne ainsi « cet individu singulier que je suis moi-même, et non selon la quiddité générale des propriétés objectives qui sont celles d'un objet, mais dans le *comment* du "suis" »¹⁹. L'âme, pour Heidegger, ne doit donc pas se comprendre comme un objet de connaissance ; lorsqu'elle le fait, elle cède à la tentation de l'excellence privée, les hommes se plaisent à eux-mêmes.

Heidegger développe encore ce point en employant une formule plus radicale : l'âme ne doit pas seulement s'envisager comme un comment, elle doit se comprendre comme un rien, ce qui lui interdit de constituer une *Sachregion*, une région déterminée du monde, de l'être²⁰. On doit donc envisager l'âme comme un pur *nihil*, une *nihilitas*. Au cours de son étude de l'*amor laudis*, Heidegger écrit ainsi que « devant Dieu l'homme est un "rien" quant à sa signification »²¹.

On comprend à partir de là en quel sens l'âme se rapporte à elle-même sans s'objectiver, sans se considérer comme une région déterminée au sein du monde. Dès 1919-1920, Heidegger explicite le rapport du soi à lui-même par la formule *Michmithaben* (ou *Sichmithaben*). Le soi se possède toujours lui-même, s'interprète lui-même (y compris dans la tentation), sans pour autant se saisir à proprement parler, c'est-à-dire s'objectiver. Il est toujours avec lui-même, mais sur le mode de l'inquiétude ; il n'accède à aucune connaissance, aucun savoir au sens strict qui pourrait le rassurer, lui apporter le repos, la tranquillité. A travers l'inquiétude (*Bekümmernung*) ou l'angoisse (*Angst*), le soi se révèle à lui-même comme échappant à toute forme de contrôle ou de maîtrise.

Le soi heideggérien possède donc une véritable intériorité, au sens où il est compris comme un monde, s'interprète toujours lui-même et peut même se recentrer sur lui-même. Heidegger rompt cependant avec la conception carté-

¹⁹ *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 269 ; *Ga.* 60, p. 238. La distinction heideggérienne des trois modes de l'intentionnalité (*Vollzugsinn*, sens d'accomplissement, *Bezugsinn*, sens référentiel, *Gehaltsinn*, sens de la teneur) est sous-jacente dans ce passage. Lorsqu'il écrit que le soi doit se comprendre comme un *Wie*, Heidegger veut dire qu'il doit se comprendre comme *Vollzugsinn*, sens d'accomplissement.

²⁰ Elle est également un rien au sens où elle est intrinsèquement faible, étant incapable de se recentrer par elle-même sur elle-même : seront nécessaires, chez Augustin, l'intervention de la grâce divine, chez Heidegger celle du *Gewissen*, de la conscience.

²¹ *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 264 ; *Ga.* 60, p. 235.

sienne de l'intériorité en affirmant que le soi entretient avec lui-même un rapport inquiet, cela parce que le soi qui se recentre sur lui-même (c'est-à-dire ne s'interprète plus à partir du monde ambiant ou commun mais à partir de lui-même) se comprend comme néant ; il ne saurait donc constituer une région déterminée du monde.

Heidegger note cependant, dans son commentaire, que la conception augustinienne du soi n'est pas univoque : dans certains textes, Augustin considère en effet explicitement l'âme comme un être déterminé, comme une région médiane entre Dieu, compris comme *summum bonum*, et les corps (ce que Heidegger interprète comme le fonds néoplatonicien de la philosophie augustinienne)²².

Augustin ne rompt donc pas véritablement avec la conception traditionnelle de l'intériorité. On peut supposer, à partir de là, qu'Augustin n'est pas le véritable interlocuteur de Heidegger, relativement au problème de l'intériorité, parmi les héritiers du christianisme originel. Nous ferons l'hypothèse qu'il s'agit de Luther²³.

En février 1924, à Marburg, dans le cadre d'un séminaire de Rudolf Bultmann consacré à l'éthique de Paul, Heidegger a consacré un exposé à Luther, intitulé *Le problème du péché chez Luther*. Selon Heidegger, Luther comprend véritablement le soi comme une *nihilitas*, une *Nichtigkeit* (contrairement à Augustin, donc, qui ne développe pas cette idée jusqu'au bout). Luther formule en effet le principe suivant : *corruptio amplificanda est* (la corruption doit être amplifiée), qui interdit de penser le recentrement du soi sur lui-même comme un recentrement sur un être, sur une région déterminée du monde. Dans son exposé, Heidegger explique ainsi qu'« [o]n trouve [...] chez Luther cette tendance fondamentale : la *corruptio* de l'être de l'homme doit être saisie le plus

²² Cf. notamment *ibid.*, p. 323 : « Chez Augustin [...] la conscience du péché et la manière dont Dieu s'y trouve présent s'entremêlent d'une manière particulière avec le néoplatonisme. (C'est pourquoi sa conception du péché ne peut pas [...] jouer un rôle directeur dans l'explicitation du phénomène "authentique"). Le *concept de péché* a chez Augustin un triple caractère : 1. Un caractère *théorique* : c'est le péché comme *privatio boni*, orienté sur le *summum bonum*. Le péché est un degré inférieur de réalité ; c'est pourquoi il véhicule un degré plus élevé de mortalité, de sorte qu'il est la mort même, et qu'avec lui est donnée la mort. Ce sont là des idées plotiniennes qui s'associent avec certaines pensées pauliniennes tirées de l'épître aux Romains » ; *Ga.* 60, p. 283-284.

²³ Pour être tout à fait complet, il faudrait évoquer également l'interprétation heideggérienne de la mystique médiévale (et en particulier de la notion eckhartienne d'*Abgeschiedenheit*). Cf. notamment sur ce point *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale* (Elaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) (*Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 343-381 ; *Ga.* 60, p. 303-337). Concernant Luther, nous suivons dans un premier temps les analyses développées par Christian Sommer dans le Chapitre I de son ouvrage *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, PUF, Paris 2005.

radicalement possible ; or il disait cela en opposition complète à la scolastique [et nous pourrions ajouter : à Augustin, qui considère encore l'âme comme une région déterminée de l'être] qui a toujours atténué la *corruptio* »²⁴.

Contre les scolastiques, Luther affirme que le péché ne constitue pas un attribut, un accident ou un *habitus* du soi, mais son essence même. Le soi est intrinsèquement pécheur. A l'appui de cette thèse, Luther distingue deux perspectives théologiques : la *theologia crucis* (sa propre conception) et la *theologia gloriae* (la conception scolastique). La *theologia crucis* soutient que le salut des hommes réside dans le Christ, c'est-à-dire dans la souffrance, la peine, la faiblesse, la folie (ce qui rend impossible toute connaissance). Le salut réside donc dans le néant, il advient dans et par la corruption. Lisons la vingt-et-unième thèse de théologie de la *Controverse tenue à Heidelberg* : « En ignorant le Christ, [le théologien de la gloire] ignore le Dieu caché dans ses souffrances. Ainsi, il préfère les œuvres aux souffrances, et la gloire à la Croix, la puissance à la faiblesse, la sagesse à la folie, et, d'une façon générale, le bien au mal. [...] Si les amis de la Croix disent que la Croix est bonne et que les œuvres sont mauvaises, c'est que, par la Croix, détruites sont les œuvres et crucifié Adam, lequel est bien plutôt édifié par les œuvres. Il est en effet impossible qu'il ne soit pas infatué de ses bonnes œuvres, celui qui n'est pas d'abord épuisé et détruit par les souffrances et les maux jusqu'à savoir qu'il n'est lui-même rien et que ses œuvres ne sont pas les siennes, mais celles de Dieu »²⁵.

Selon Luther, la *theologia crucis* dit *id quod res est*. Contrairement à la *theologia gloriae*, elle ne présuppose aucune conception de l'être. Dans son exposé sur Luther, Heidegger commente ce point de la manière suivante : la *theologia crucis* « part exclusivement de la situation réelle et effective [*wirklicher Sachverhalt*] (*dicit id quod res est*). La scolastique [à nouveau, nous pouvons ajouter : Augustin] ne prend connaissance du Christ que rétrospectivement, après avoir déterminé l'être de Dieu et du monde. Cette perspective grecque des scolastiques rend l'homme fier ; il doit d'abord aller à la croix avant de dire *id quod res est* »²⁶.

Dans son *Commentaire de l'Épître aux Romains*, Luther décrit également la nécessaire annihilation du soi en recourant au vocabulaire aristotélicien de

²⁴ *Le problème du péché chez Luther (1924)*, traduction par C. Sommer, in S.-J. Arrien et S. Camilleri (éd.), *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Vrin, Paris 2011, p. 259.

²⁵ LUTHER, M., *Œuvres I*, traduction par M. ARNOLD, J. BOSC, R.-H. ESNAULT, R. FOEHLÉ, M. GRAVIER, A. GREINER, F. GUEUTAL, H. GUICHARROUSSE, G. HENTZ, P. HICKEL, P. JUNDT, G. LAGARRIGUE, N. DE LAHARPE, A. ET M. LIENHARD, ET M. WEYER, Gallimard, Paris 1999, p. 180-181.

²⁶ *Le problème du péché chez Luther (1924)*, op. cit., p. 261.

l'être : « De même que dans les choses de la nature il y a cinq degrés : le non-être, le devenir, l'être, l'action, la passion [*non esse, fieri, esse, action, passio*] (c'est-à-dire : la privation, la matière, la forme, l'opération, la passion [*privatio, materia, forma, operatio, passio*], selon Aristote), pareillement aussi pour l'esprit. Le non-être est la chose sans nom et l'homme dans les péchés. [...] L'être est la justice. [...] Mais [...] cet être nouveau [...] est en vérité un non-être [*est verum non esse*] »²⁷. Luther comprend clairement ici le soi comme une *Nichtigkeit*. En le comprenant comme un néant devant Dieu, Luther parachève l'annihilation du soi.

La conception heideggerienne de l'intériorité du début des années 1920 semble ainsi être davantage fondée sur la compréhension luthérienne du soi que sur la conception augustinienne. Contre Augustin, Luther pense jusqu'au bout l'annihilation du soi, et rend ainsi pensable une intériorité (un recentrement du soi sur lui-même) compatible avec l'être dans le monde ou en situation du soi, sa mobilité ou facticité. Le soi, compris comme pure *Nichtigkeit*, peut se recentrer sur lui-même sans cesser d'être dans le monde, sans s'isoler dans une région déterminée. Heidegger semble ainsi rompre avec la tradition interprétative (incarnée avant tout par Hegel) qui prétend trouver chez Luther un éloge de l'intérieur contre l'extérieur. Un passage des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* de Hegel illustre bien cette prétention : « Au plus intime de l'homme [*in das Innerste des Menschen*], un lieu a été aménagé, un lieu qui seul importe, et où l'homme n'est qu'auprès de soi-même et auprès de Dieu [...]. Ce droit domestique ne saurait être troublé ; personne d'autre que moi ne peut prétendre s'y faire valoir. Toute extériorité est bannie s'agissant de moi-même »²⁸. L'enjeu est tout autre pour Heidegger : il tente de penser, à partir de Luther, une intériorité qui n'est pas l'autre ou le contraire de l'extériorité, mais son envers.

Plus précisément, Heidegger semble s'appuyer, relativement au problème de l'intériorité, sur les écrits du jeune Luther ; plus exactement encore sur les textes antérieurs à 1520²⁹. En 1520, Luther publie *De la liberté du chrétien*. Dans ce texte, il reprend à son compte la division paulinienne³⁰ de l'homme en

²⁷ LUTHER, M., *Cœuvres XII, Labor et fides*, Genève 1986, p. 210-211.

²⁸ HEGEL, *Sämtliche Werke*, édité par H. Glockner, *Bd. 19 : Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Dritter Band, Frommann, réimp. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, p. 256-257, cité et traduit par Philippe Büttgen dans son étude « L'envers de l'intériorité. Martin Luther », in G. AUBRY et F. ILDEFONSE (éd.), *Le moi et l'intériorité*, Vrin, Paris 2013, p. 336-337.

²⁹ Nous suivons, à partir de là, les analyses développées par Philippe Büttgen dans son étude « L'envers de l'intériorité. Martin Luther », art. cit., p. 333-348.

³⁰ Cf. notamment *Épître aux Romains* 7, 22 et *Deuxième Épître aux Corinthiens* 4, 16.

homme intérieur (*ho esô anthropos*) et homme extérieur. *De la liberté du chrétien* marque cependant une rupture dans la théologie luthérienne : l'homme intérieur paulinien n'est pas interprété de la même façon avant et après 1520. Dans *De la liberté du chrétien*, Luther développe une interprétation augustinienne de l'homme intérieur paulinien. Il identifie en effet l'homme intérieur à l'âme et l'homme extérieur à la chair. Citons le début du traité : « Nous devons nous souvenir que chaque chrétien a deux natures, l'une spirituelle et l'autre corporelle. Quant à son âme, il est appelé homme spirituel, nouveau, intérieur ; quant à la chair et au sang, il est appelé homme corporel, ancien et extérieur »³¹.

Concernant Augustin, nous pouvons renvoyer à la *Question 51* (intitulée « De l'homme fait à l'image et à la ressemblance de Dieu »). Augustin, à partir de Paul, identifie l'homme intérieur à l'âme et l'homme extérieur au corps. Il se demande ainsi, au sujet d'Adam : « Comment est-il [...] extérieur ? Est-ce quant au corps seulement, en sorte qu'il soit intérieur quant à l'âme, que sa résurrection et son renouvellement soient intérieurs, c'est-à-dire s'opèrent par la mort à sa première vie, qui est le péché, et par sa régénération à la vie nouvelle, qui est la justice ? C'est ainsi en effet que saint Paul mentionne les deux hommes : l'un qu'il nomme ancien et que nous devons dépouiller, l'autre qu'il appelle nouveau et que nous devons revêtir »³².

En 1520, Luther identifie donc, avec Augustin, l'homme intérieur à l'âme. La notion paulinienne désigne ainsi un certain lieu, une région ou un être déterminé (l'âme par opposition à la chair). Dans la perspective de Heidegger, une telle compréhension de l'intériorité du soi est nécessairement inauthentique. Est-ce à dire que le soi heideggérien ne doit rien à l'homme intérieur paulinien ? Nous défendons ici, pour finir, la thèse suivante : Heidegger ne rejette pas le motif paulinien de l'homme intérieur³³, il reprend à son compte son interprétation luthérienne, plus exactement l'interprétation antérieure à 1520, au traité *De la liberté du chrétien*.

En 1515-1516, dans le *Commentaire de l'Épître aux Romains*, la réflexion sur l'homme intérieur paulinien conduit Luther à rejeter une certaine concep-

³¹ LUTHER, Œuvres I, op. cit., p. 840.

³² Augustin, *Œuvres complètes, Tome Vème*, traduction sous la direction de M. Raulx, L. Guérins & Cie éditeurs, Bar-Le-Duc 1867, p. 442.

³³ On ne comprendrait pas, sinon, comment Heidegger pourrait mettre cette phrase de Thomas à Kempis : « L'homme intérieur [*Internus homo*] préfère le soin de lui-même à tout autre soin » (*L'imitation de Jésus-Christ*, traduction par M. l'Abbé Petetin, nouvelle édition revue et retouchée par J. VAN GORP S. J., Desclée, Rome, Paris et Tournai 1909, livre II, chap. v, p. 75) en exergue à son cours du semestre d'été 1920.

tion de la dualité esprit-chair. Il affirme que si l'esprit et la chair sont bien deux natures différentes³⁴, ils forment un seul homme, *unus totus homo*, en vertu de la communication des idiomes³⁵. Ainsi, « l'esprit et la chair sont une même personne : par conséquent on dit que l'être tout entier fait ce que fait la chair. [...] puisque à partir de la chair et de l'esprit est constitué un seul et même homme total, pour cette raison c'est à l'homme tout entier que [l'Apôtre] attribue les deux contraires qui proviennent des deux parties contraires de son être. C'est ainsi en effet que se produit la communication des idiomes. C'est ce qui fait que le même homme est spirituel et charnel, juste et pécheur, bon et mauvais. Tout comme la même personne du Christ est morte et qu'elle est vivante, qu'elle a souffert et qu'elle est heureuse, qu'elle a œuvré et qu'elle est au repos, etc., à cause de la communication des idiomes, bien que ne convienne pas [à l'ensemble] des deux natures ce qui fait le propre de l'une d'entre elles, mais qu'il s'oppose [à cet ensemble] de façon tout à fait contraire, comme l'on sait. [...] L'Apôtre a beau se référer à la chair et à l'esprit comme à deux choses différentes, nous n'en sommes pas moins une [seule et] même chose [...]. [...] ce qui s'est passé du fait de l'homme intérieur convient à l'être tout entier et se trouve communiqué aussi à la chair ou à l'homme extérieur »³⁶. Parce que l'esprit et la chair constituent un homme tout entier, cet homme peut être considéré comme à la fois juste et pécheur, *simul justus et peccator*. Lisons un autre passage du *Commentaire de l'Épître aux Romains* : « Notre [bon] Samaritain, le Christ, a recueilli à l'auberge pour le soigner un homme à demi-vif, son malade. Il a commencé à le guérir par la promesse d'une santé très parfaite pour la vie éternelle [...]. Cet homme n'est-il donc pas parfaitement juste ? – Non, mais tout à la fois pécheur et juste ! Pécheur à coup sûr, mais juste de par l'avis de Dieu et sa promesse certaine de le libérer de son mal jusqu'à ce qu'il le guérisse parfaitement. Pour cette raison, cet homme est parfaitement bien portant en espérance, mais pécheur en réalité : il a le commencement de la justice, si bien qu'il la cherche toujours davantage car il sait qu'il est toujours injuste ».

La thèse de l'*homo simul justus et peccator* permet de penser la compatibilité de l'intériorité et de l'extériorité. Pour le jeune Luther, l'intérieur ne désigne pas une certaine région ou un être déterminé, mais précisément un comment, un *Wie*, de l'existence. L'homme qui vit "intérieurement" ne cesse donc jamais

³⁴ Cela constitue, de toute évidence, la limite de la réappropriation de l'intériorité luthérienne par Heidegger : le soi heideggérien ne possède aucune nature.

³⁵ Sur la théorie de la communication des idiomes chez Luther, cf. notamment LIENHARD, Marc, *Luther, témoin de Jésus-Christ*, Les Éditions du Cerf, Paris 1973, p. 29.

³⁶ LUTHER, Œuvres XII, op. cit., p. 100-102.

de vivre “extérieurement”, il demeure *simul justus et peccator*. L’extériorité de l’homme ne s’oppose pas à son intériorité, l’intérieur et l’extérieur correctement compris n’entrent pas en contradiction. L’homme est simultanément intérieur et extérieur, juste et pécheur³⁷.

Il semble ainsi que Heidegger, au début des années 1920, reprenne à son compte cette interprétation luthérienne de l’homme intérieur paulinien³⁸, afin de penser, contre la tradition cartésienne, et même en un sens contre Augustin, une intériorité du soi compatible avec son être dans le monde. Heidegger, certes, ne le dit jamais explicitement. Dans le cours qu’il a consacré à Paul en 1920-21, au moment d’évoquer l’homme intérieur, Heidegger semble cependant s’appuyer sur la conception luthérienne de l’homme tout entier, *simul justus et peccator*. Comme le jeune Luther, il refuse en effet de comprendre l’homme intérieur paulinien comme une région, un être déterminé. L’esprit et la chair ne désignent pas selon lui des composantes de l’homme, mais des dispositions, des tendances ou spécificités de la vie : « Chez Paul, *pneûma* a une connexion avec *anakrineîn* et *eraunân* (1 Co. 2, 15 ; cf. encore : 2 Co. 4, 16, l’homme “extérieur” et l’homme “intérieur” ; Rm 8, 4s, *pneûma – sarx*). *Sarx* est un *phronèma* (8,6), une disposition ; c’est-à-dire une tendance de la vie. [...] Chez Paul, il n’y a pas de *pneûma einai*, [être esprit] [...], mais un *pneûma ekein*, en *pneumati peripateîn*, [avoir l’Esprit, marcher dans l’Esprit], ou *epiteleîsthai*. Il est donc faux de prendre *pneûma* pour une composante de l’homme ; au contraire, l’*anthropos pneumatikos*, [l’homme spirituel], est un homme qui s’est approprié une certaine spécificité de la vie »³⁹.

Références bibliographiques

Œuvres

- AUGUSTIN (1867), *Œuvres complètes, Tome Vème*, traduction sous la direction de M. Raulx, L. Guérins & Cie éditeurs, Bar-Le-Duc.
- HEGEL, G. F. W. (1965), *Sämtliche Werke*, édité par H. Glockner, *Bd. 19 : Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Dritter Band, Frommann, réimp. Stuttgart-Bad Cannstatt.

³⁷ Cf. BÜTTGEN, Philippe, « L’envers de l’intériorité. Martin Luther », art. cit., p. 343-344 : « La chair et l’esprit ne sont pas opposables comme deux secteurs en l’homme, mais plutôt comme deux aspects, [...] l’homme est à la fois entièrement chair et entièrement esprit [...]. [...] L’association permanente des couples d’opposés, chez Luther comme chez Paul, inciterait à déduire de la thèse que l’homme est à la fois tout chair et tout esprit une autre qui stipulerait que l’homme est simultanément tout intérieur et tout extérieur ».

³⁸ Notons que l’on retrouvera dans *Être et temps* le motif du *Gewissen*, de la conscience, qui est le nom donné par Luther à l’intérieur.

³⁹ *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 138-139 ; *Ga.* 60, p. 124.

- HEIDEGGER, M. (1985), *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction par J.-F. Courtine, Gallimard, Paris ; Ga. 24.
- (1993), *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Ga. 58, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.
- (2006), *Être et temps*, traduction par E. Martineau, Édition numérique hors commerce, 1985; *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- (2006), *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps*, traduction par A. Boutot, Gallimard, Paris ; Ga. 20.
- (2012), *Phénoménologie de la vie religieuse*, traduction par J. Greisch, Gallimard, Paris ; Ga. 60.
- (2013), *Introduction à la recherche phénoménologique*, traduction par A. Boutot, Gallimard, Paris ; Ga. 17.
- (2011), *Le problème du péché chez Luther (1924)*, traduction par C. Sommer, in S.-J. Arrien et S. Camilleri (éd.), *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Vrin, Paris, p. 259-286.
- (2014), *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, traduction par G. Fagniez, Gallimard, Paris ; Ga. 59.
- LUTHER, M. (1986), *Œuvres XII, Labor et fides*, Genève.
- (1999), *Œuvres I*, traduction par M. Arnold, J. Bosc, R.-H. Esnault, R. Foehrlé, M. Gravier, A. Greiner, F. Gueutal, H. Guicharrousse, G. Hentz, P. Hickel, P. Jundt, G. Lagarrigue, N. de Laharpe, A. et M. Lienhard, et M. Weyer, Gallimard, Paris.
- THOMAS A KEMPIS (1909), *L'Imitation de Jésus-Christ*, traduction par M. l'Abbé Petetin, nouvelle édition revue et retouchée par J. Van Gorp S. J., Desclée, Rome, Paris et Tournai.

Études

- BÜTTGEN, Philippe (2013), « L'envers de l'intériorité. Martin Luther », in G. Aubry et F. Ildefonse (éd.), *Le moi et l'intériorité*, Vrin, Paris, p. 333-348.
- LIENHARD, Marc (1973), *Luther, témoin de Jésus-Christ*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- SOMMER, Christian (2005), *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, PUF, Paris.