



Alter

Revue de phénoménologie

28 | 2020

La religion

Jalons pour une phénoménologie pure de la foi religieuse

Sylvain Camilleri



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/alter/1992>

DOI : 10.4000/alter.1992

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2020

Pagination : 41-61

ISBN : 978-2-9550449-6-4

ISSN : 1249-8947

Ce document vous est fourni par Université catholique de Louvain



Référence électronique

Sylvain Camilleri, « Jalons pour une phénoménologie pure de la foi religieuse », *Alter* [En ligne], 28 | 2020, mis en ligne le 22 décembre 2020, consulté le 09 décembre 2024. URL : <http://journals.openedition.org/alter/1992> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/alter.1992>

Ce document a été généré automatiquement le 16 février 2023.

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Jalons pour une phénoménologie pure de la foi religieuse

Sylvain Camilleri

- 1 Il n'est sans doute pas exagéré de dire que les héritiers des Lumières ont dû lutter âprement pour dépasser la critique certes légitime et néanmoins destructrice de la religion léguée par leurs prédécesseurs¹. Tout en marquant leur accord avec le fait que nombre de doctrines, de dogmes et de règles décrétées par les « Églises » et autres autorités scolastiques ou théologiques relèvent en réalité de la pure et simple superstition, lesdits héritiers se sont positionnés fermement contre deux types de « réductionnismes », lesquels auraient sans doute atrophié la religion et sa philosophie à jamais si aucune résistance intelligente ne leur avait été opposée. Le premier réductionnisme est celui qui entend réduire la religion à une structure sociale dotée d'une simple fonction sociale. Le second réductionnisme, qui n'est pas sans lien avec le premier, est celui qui entend réduire la religion à des principes éthiques dotés d'une fonction tout à la fois individuelle et collective mais cependant nettement auxiliaire. Remarquable est le fait que ces deux réductionnismes laissent pour ainsi dire la religion « orpheline », autrement dit sans rien de propre, de particulier, d'unique et d'irremplaçable par d'autres structures ou d'autres principes. Les héritiers des Lumières ont donc tenté de regarder au-delà de cette aporie et se sont lancés dans une quête passionnée de l'« essence de la religion »². C'est à cette occasion qu'ils en sont venus à privilégier la religion « intérieure » et qu'ils ont ce faisant décrété que l'« expérience religieuse » devait être considérée comme l'épine dorsale de la vie religieuse.
- 2 Puisque l'expérience religieuse devait dorénavant être tenue pour le réquisit de toute manifestation religieuse authentique, il n'était plus question de donner crédit à quelque accusation que ce soit qui tentait de réduire à nouveau la religion à quelque chose d'épigénétique. Mais ce n'est pas tout, car les efforts archéologiques de ces héritiers rebelles devaient également les conduire à circonscrire plus avant le cœur ou le noyau de l'expérience religieuse dans une « émotion » ou un « sentiment » vécu ou ressenti par une personne tout à la fois ébranlée et fascinée par un « Tout Autre » ou

une puissance mystérieuse. Il suffit de penser au « sentiment d'absolue dépendance » de Schleiermacher et à l'*Ahndung* de Fries, qui auront tous deux inspiré les gloses de Rudolf Otto et de Karl Barth au sujet du *mysterium tremendum*, du *numinosum* et du *ganz Andere*³.

- 3 Cette analyse concerne donc l'histoire des religions comme la théologie systématique emblématique de la première moitié du xx^e siècle. Cependant, il nous intéresse davantage encore de remarquer que cette même analyse vaut tout aussi bien de la philosophie phénoménologique de la religion qui plonge ses racines dans la même période et qui s'étend bien au-delà. Nous reviendrons plus loin sur quelques-unes des figures majeures concernées, mais nous souhaitons pour l'instant nous en tenir à un plan strictement spéculatif en pointant les limites quelque peu pernicieuses de l'analyse précitée ; des limites qui, à notre connaissance, n'ont que rarement été soulignées.
- 4 Prenons l'exemple de notre voisin Adel. La vie de cet homme tourne toute entière autour de la religion. Il est la définition même de la piété : il prie cinq fois par jour – sans parler des prières surrogatoires et de la pratique du *dhikr* ou invocation –, il se rend à la mosquée tous les vendredis, il pratique le jeûne rituel un mois par an et ne manque jamais une occasion d'enrichir la compréhension de son propre culte comme de celui des autres en lisant toutes sortes de littératures religieuse, philosophique, théologique, historique, etc. Adel est aussi l'époux d'Anna, d'origine australienne, cheffe dans un grand restaurant. Il dépose ses enfants à l'école et va les chercher quotidiennement ou « chaque jour que Dieu fait ». Il travaille à mi-temps comme mécanicien dans un garage situé à une trentaine de kilomètres de chez lui, ce qui le contraint à faire la navette au moins trois fois par semaine. Il joue régulièrement au tennis avec son ancien professeur de géographie, avec lequel il parle aussi de voitures et d'écologie. Même lorsqu'il n'accomplit pas tel ou tel acte religieux en particulier, Adel continue de « vivre » sa religion ; car, bien entendu, quand bien même Dieu n'est pas là présentement à sa conscience, Adel ne cesse jamais de croire en lui. En d'autres termes, le monde d'Adel est incontestablement un monde religieux bien que ses « rencontres » et ses « échanges » avec le divin soient au fond sporadiques.
- 5 Ainsi donc, il serait fallacieux d'affirmer que l'expérience religieuse est à proprement parler l'épine dorsale de la vie religieuse d'Adel. C'est bien plutôt sa *foi* qui tient ce rôle dans son existence. La foi est en effet ce qui sous-tend les « épisodes » hiérophaniques ou mystiques d'Adel et ce qui demeure quand ces épisodes sont passés. Elle est donc cela même qui maintient sa vie à flot et qui, dans une certaine mesure, fait de chaque instant du cours de sa vie un « événement » religieux. Pour le dire encore autrement, la foi est ce qui permet à Adel de franchir la frontière entre le sacré et le profane, d'aller et venir librement et allègrement entre ces deux pôles dans une myriade de situations et d'attitudes tout en conservant l'impression d'une existence parfaitement unifiée et non divisée ou, précisément, « polarisée », écartelée entre des domaines que tout oppose – ou que tout est censé opposer.
- 6 Notons toutefois que si la foi religieuse d'Adel est le fonds ou l'arrière-plan de son monde, le « sol » de ce dernier se révèle être d'un ordre différent. Tout en relevant de deux ordres distincts, la foi religieuse d'Adel et le sol de son monde doivent être connectés d'une certaine manière, étant entendu que le sol en question est la condition de l'apparaître de sa foi. Ce sol n'est autre que la croyance, plus exactement la croyance originelle conçue comme certitude intuitive ou perceptive au sujet de la consistance ou

de la fermeté du monde – la suite de la réflexion devrait clarifier, au moins indirectement, pourquoi c'est à dessein que nous parlons ici de la fermeté du monde plutôt que de sa véracité. Adel ne peut avoir foi en Dieu que parce qu'il reconnaît toujours déjà de quelque manière que le monde ne ressortit pas à n'importe quelle hypothèse⁴. Il faut comprendre ici le monde en un sens transcendantal, comme l'archi-hypothèse, le *fundamentum inconcussum* sur lequel l'ensemble des perceptions et des intuitions d'Adel, qu'elles soient religieuses ou non, peuvent et même doivent nécessairement s'ériger. La question de savoir comment Adel en est venu à actualiser la possibilité de la foi inscrite, incrustée dans le substrat de ce monde est précisément celle qui nous guidera tout au long de cette réflexion et nous amènera à considérer plusieurs aspects de son interaction avec le monde de la vie – ou, plutôt, de son *être-dans-le-monde-de-la-vie*. Mesurons pour l'instant le chemin parcouru jusqu'ici, à rebours pour ainsi dire : de la religion à l'expérience religieuse, de l'expérience religieuse à la foi religieuse, et enfin de la foi religieuse à la croyance originelle.

- 7 Il est clair que faire de la foi religieuse une question phénoménologique est une entreprise pour le moins risquée. S'il en est ainsi, c'est parce que les phénoménologues inclinent habituellement à considérer la foi religieuse comme l'un de ces préjugés ou de ces présupposés que l'épochè doit précisément neutraliser en vue de libérer la voie pour une enquête authentiquement phénoménologique.
- 8 De prime abord, la foi religieuse apparaît en effet relever d'une doxa irréfléchie contrastant fortement avec ce qui est tenu par ailleurs pour l'horizon de tout projet philosophique un tant soit peu sérieux, en l'occurrence l'édification d'une épistémè qui ne souffre d'aucune incertitude, du moins d'aucune ambiguïté susceptible d'en ébranler gravement les fondements. De surcroît, la foi religieuse semble reposer sur une espèce de transcendance menaçant de court-circuiter, voire de saper les fondements de la sphère de la conscience pure. Étant donné une telle conception de la foi religieuse, largement répandue, il n'est guère surprenant que les quelques phénoménologues qui se sont employés à construire un pont entre phénoménologie, d'une part, et religion, d'autre part, n'aient jamais vraiment traité de la foi religieuse en et pour elle-même.
- 9 Avant de revenir sur quelques tentatives imparfaites et même souvent avortées en la matière, indiquons que la meilleure façon de rectifier cet état de choses est peut-être de commencer par examiner la foi religieuse depuis la perspective du concept phénoménologique de *constitution*. La raison en est que le problème phénoménologique majeur que cristallise la foi religieuse est sans doute de savoir si « je » suis toujours le seul responsable de l'institution pleine et entière de son sens, ou bien si je ne suis que l'héritier de ce même sens, quand bien même il m'incombe de me l'approprier. Si la première option devait être retenue, il faudrait semble-t-il en conclure que la foi religieuse ne peut supporter la réduction phénoménologique et que, contrairement au monde, son destin est de disparaître une fois pour toutes dans les méandres de la conscience absolue. Si, en revanche, la seconde option devait l'emporter, la foi religieuse pourrait manifestement conserver son lien à la sphère égologique tout en lui demeurant irréductible : la foi religieuse se révélerait exister dans le monde bien avant que le « Je » en prenne possession ou le constitue selon ses standards ontologiques, métaphysiques, épistémologiques. Il va sans dire que c'est cette dernière option que nous retiendrons : en dehors d'elle, une phénoménologie de la foi religieuse demeure tout simplement impossible et donc impensable.

- 10 Toute la réflexion qui suit gravitera ainsi autour de l'idée selon laquelle la foi religieuse existe antérieurement à toute constitution égoïque sous la forme d'un motif ou schème archaïque qui habite ou qui hante le monde. Ce motif ou schème archaïque se révélera ultimement reconductible à ce que nous connaissons et ce que nous mettons par ailleurs sous la notion de croyance. Le motif ou schème précité est qualifié d'« archaïque » parce qu'il est impliqué dans la formation de l'esprit humain, de ses tournures et de ses habitudes depuis des temps immémoriaux, et qu'il continue de jouer en eux et pour eux un rôle décisif. Et la chose même est décrite comme un « motif » ou un « schème » parce qu'elle apparaît profondément ancrée dans l'esprit humain, dans ses tournures et ses habitudes, et qu'elle représente une manière distinctive, récurrente et cohérente de vivre dans le monde, c'est-à-dire aussi de le percevoir et de s'en forger une certaine connaissance.
- 11 *Last but not least*, précisons qu'au cœur même de ce motif ou schème archaïque réside ce que Husserl a désigné sous le nom de croyance originelle, *Urglaube*, ou proto-doxa, *Urdoxa*. Evidemment, l'ensemble de ces éléments compose une définition encore provisionnelle, puisqu'une partie des analyses à venir consiste à délimiter systématiquement le champ et la portée dudit motif ou schème archaïque, mais également à évoquer ses thématisations successives et ses transformations dans la phénoménologie – ce que nous ferons en nous concentrant sur Husserl et Merleau-Ponty pour des raisons détaillées plus loin, même si une analyse exhaustive devrait impérativement tenir compte des apports plus ou moins directs de Fink, Schütz, Patočka ou encore Waldenfels à la problématique concernée.
- 12 Encore une précision importante au sujet du motif ou schème archaïque : au risque de donner l'impression de nous contredire, nous l'envisageons comme éminemment consubstantielle à la vie intentionnelle, au sein de laquelle il joue un rôle crucial relativement à la genèse tant active que passive de la subjectivité et de l'intersubjectivité. Autrement dit, nous voudrions soutenir que le motif ou schème archaïque trouve son origine dans le monde quoiqu'il ait besoin de « Je » pour le porter et le mettre en œuvre, ou inversement que seul un « Je » peut incarner le motif ou schème archaïque bien qu'il ne soit pas le seul instigateur, l'unique artisan de son sens, ou plutôt de l'ensemble de ses directions de sens. Le paysage ainsi esquissé donne naissance à deux séries de questions que la recherche nous semble avoir assidûment évitées :
- 13 1) Tout d'abord, comment devons-nous comprendre l'institution primordiale de la proto-doxa dans l'expérience antéprédicative ? Et, puisque formuler la question ainsi implique que la proto-doxa est l'objet d'une donation, de quel type cette dernière peut-elle bien être ?
- 14 2) Ensuite, est-il concevable que la proto-doxa puisse subir une grave perturbation, une sorte de suspension sauvage à l'occasion de laquelle la « thèse générale », la *Generalthesis*, exigerait l'intervention de l'hypo-thèse de Dieu, hypo-thèse appelée à se placer précisément « sous » le monde vécu afin d'en « supporter » l'existence et par là de rétablir, de maintenir et d'entretenir le cours de l'expérience ? Le cas échéant, comment décrire exactement le procès concerné ? Et sommes-nous par ailleurs autorisés à penser que l'appel à une telle hypo-thèse serait plus profondément l'effet possible d'un instinct primaire qui pousserait l'individu, face aux inévitables perturbations de la proto-doxa, à se former la stance pratique la plus robuste qui soit dans le monde avant de construire avec lui l'une ou l'autre relation théorique ?

- 15 Puisque la proto-doxa semble être la source ou la matrice de toute autre forme de croyance, en ce compris la croyance religieuse, il semble impératif, comme nous le suggérons plus haut, de commencer par esquisser une histoire critique du concept de proto-doxa dans la phénoménologie avant de se pencher sur la question de savoir comment cerner au plus près la signification primordiale de la foi religieuse comprise comme « ré-formation » de la croyance originelle, au double sens du rétablissement ou de la restauration d'une forme primitive, d'une part, et de la transformation de cette même forme, d'autre part.
- 16 Avant cela, il peut être utile de marquer une pause et d'indiquer la relation que la réflexion entamée entretient avec une certaine littérature qui, en dépit des apparences, ne fait qu'effleurer la problématique que nous nous efforçons de déployer. Cela doit aussi être l'occasion de situer ladite réflexion par rapport à la phénoménologie de la religion *lato sensu*, en tant que « courant », donc – phénoménologie de la religion qui, notons-le en passant, est presque aussi vieille que la phénoménologie elle-même. La littérature spécialisée est globalement avare d'études sur la croyance en général et sur la foi religieuse en particulier. En ce qui concerne cette dernière, seules deux monographies, relativement anciennes, nous semblent devoir être relevées⁵. Nous en parlons en raison de leur dimension pionnière, tout en précisant qu'elles sont à la fois trop datées et trop orientées idéologiquement pour que notre propre réflexion puisse s'y enraciner.
- 17 Il y a tout d'abord une monographie de Paul Mertens intitulée *Zur Phänomenologie des Glaubens*, parue en 1927, puis une autre de Hans Reiner intitulée *Das Phänomen des Glaubens*, parue en 1934⁶. Toutes deux se revendiquent de la phénoménologie, mais aucune ne peut selon nous prétendre au titre de phénoménologie « pure » de la foi religieuse. La raison essentielle en est donc que chacune d'elle se caractérise par des intentions apologétiques. Celles de Mertens le téléguident vers la consécration de la foi catholique, celles de Reiner vers la justification d'une multitude d'articles de foi qui confinent à la dogmatique (chrétienne). Mais ce n'est pas tout. Plus que biaisées, les analyses de Mertens se révèlent aporétiques lorsqu'il en vient à affirmer qu'aucune croyance n'est concevable ni même possible sans un énoncé (*Aussage*) sur lequel elle puisse s'appuyer et qui donc lui préexiste. Une telle affirmation revient à ignorer quelque chose de fondamental, à savoir la couche antéprédicative de la croyance que Husserl s'est précisément attelé à exhumier. Ces analyses de Mertens conservent malgré tout un certain intérêt. Il est ainsi important de faire droit à l'idée que la croyance religieuse requiert qu'une chose soit dotée d'une certaine « autorité » pour qu'elle soit crue, et que l'autorité d'une telle chose provient de sa capacité à bonifier la condition existentielle d'un individu, voire de la communauté à laquelle il appartient éventuellement.
- 18 Une autre idée de Mertens, étroitement liée à la précédente, mérite notre attention. Cette idée stipule que, ultimement, seule une « personne » au sens fort peut bénéficier de l'autorité mentionnée. Et ici nous nous accordons volontiers avec l'auteur pour dire qu'en définitive, c'est Dieu qui se révélera être cette personne qui fait autorité en raison de sa fiabilité – il conviendrait bien sûr de discuter ce qui permet d'affirmer la fiabilité de Dieu, ou plus exactement ce qui fait que Dieu *apparaît* ou *m'apparaît* comme fiable. Mais nous voulons insister ici davantage que Mertens sur l'idée qu'une telle argumentation permet de faire évoluer le statut phénoménologique de Dieu qui, de l'« objet » qu'il est encore chez Reinach ou chez Heidegger, voire chez ceux où il n'est

pas aussi clairement thématisé, comme Husserl lui-même, devient proprement « sujet »⁷, faisant de facto son entrée dans le jeu de l'intersubjectivité – un point sur lequel nous reviendrons.

- 19 Pour ce qui est de l'étude de Reiner sur le phénomène de la foi, nous lui reprocherions de spéculer allègrement sur le « contenu métaphysique » de la foi religieuse avant même d'en avoir déterminé la forme phénoménologique. Par ailleurs, il nous apparaît essentiel de remettre en cause son affirmation selon laquelle la foi religieuse est comme la clé permettant de s'échapper hors de la forteresse du désespoir. Pour employer la terminologie heideggérienne, à l'instar de Reiner tout au long de l'étude, disons que si cette vision de la foi religieuse comme échappatoire peut bien être ontiquement pertinente, elle demeure ontologiquement très incertaine. De notre point de vue, et c'est ce que nous tenterons de montrer indirectement plus loin, la foi religieuse est bien plutôt quelque chose qui s'aggrave au désespoir, même s'il est vrai qu'elle en redéfinit radicalement le sens et la portée. Et s'il en est ainsi, c'est probablement parce que la foi religieuse est initialement la réponse ou la réaction à un certain désespoir qui a émergé au fil de l'expérience vécue, de ses crises et de ses convulsions⁸. Tel est ce qui conduit le jeune Levinas à soutenir, dans sa recension de l'étude de Reiner, et dans un geste clairement anti-heideggérien, ou en tout cas dirigé contre les lectures canoniques de Heidegger, que foi religieuse d'un côté, et authenticité au sens de l'ontologie fondamental de l'autre, ne sont nullement antinomiques⁹. Quoi qu'il en soit, les errances de Reiner ont au moins le mérite d'ouvrir une nouvelle piste herméneutique, en montrant qu'une phénoménologie pure de la foi religieuse ne peut pas faire l'économie d'un détour par l'affectivité.
- 20 En ce qui concerne la situation de cette réflexion par rapport à la phénoménologie de la religion en général, diverses incursions passées, à la fois historiques et systématiques, dans ce champ de recherche nous ont conduit, au sujet de son rapport à la foi religieuse, aux trois constats que voici :
- 21 1) Premier constat : de Husserl à Depraz et Steinbock en passant par Reinach, Scheler, Heidegger et bien d'autres encore, la foi religieuse a presque systématiquement fait l'objet d'un oubli fondamental, plus ou moins délibéré. Elle s'est en effet retrouvée, soit « noyée » dans l'expérience religieuse au point de rendre son propre apparaître imperceptible – c'est ce que nous avons essayé de montrer dès le début de cette étude –, soit très durement discréditée à l'avance et exclue du tableau de la situation en raison de son caractère supposément préjudiciel – alors même que, à mesure de son développement, la phénoménologie génétique sous toutes ses formes (classique, générative, sociale, cosmologique, asubjective), en s'intéressant au monde de la vie, redécouvre la prégnance de l'attitude naturelle, d'une part, et que la phénoménologie herméneutique, en explorant le même monde de la vie, en vient à conclure à la nécessité de réhabiliter la précompréhension, la préconception et même le préjugé, d'autre part ; en sorte que le simple fait de postuler une corrélation entre la croyance originelle et la foi religieuse aurait sans doute suffi à prendre cette dernière de nouveau au sérieux. Il n'est certes pas difficile de penser que le lourd bagage théologique qu'elle traîne inéluctablement est en grande partie responsable de la cécité des phénoménologues à son endroit¹⁰. Comment néanmoins ne pas s'étonner que les meilleurs d'entre eux n'aient pas envisagé de mobiliser la réduction pour mettre ce bagage à la consigne afin de voir, non pas seulement « ce que » donne la foi religieuse,

mais encore et surtout « comment » elle le donne et « comment » elle se donne (à) elle-même.

- 22) 2) Deuxième constat : il convient de relever que, chemin faisant, la phénoménologie de la religion s'est concentrée de manière croissante sur ce que Marion nomme les « phénomènes saturés », jusqu'à leur accorder un privilège analytique qui n'est pas toujours clairement justifié, du moins en ce qui concerne la sphère religieuse. Plutôt que de spéculer sur les raisons de cette concentration, sans doute partiellement liées au *Zeitgeist*, nous avancerons qu'elle éclaire particulièrement bien pourquoi et comment la foi religieuse a pu être laissée de côté. Certes, Marion ne soutient nulle part le parfait recouvrement de la classe des phénomènes saturés et de celle des phénomènes religieux. Néanmoins, en faisant d'un phénomène éminemment religieux, en l'occurrence la R/révélation, le phénomène saturé par excellence, ou l'illustration du plus haut degré de saturation possible, sa réflexion laisse accroire le recouvrement précité¹¹.
- 23) Tout cela aurait pu, à la rigueur, favoriser l'étude qui nous occupe si la phénoménologie de la donation avait ménagé une vraie place à la notion de croyance et, partant, de foi religieuse, dans son analyse des phénomènes de révélation – en montrant par exemple comment, dans son principe même, la saturation, à savoir l'excès de l'intuition sur le concept, quelle qu'en soit l'origine, ne peut pas ne pas affecter, altérer la croyance originelle et modifier par là notre rapport au monde dans son ensemble. Cela étant dit, il nous paraît plus important encore de montrer que la foi religieuse relève en elle-même, non pas de la classe des phénomènes saturés, mais de celle des « phénomènes humbles », ainsi que les nomme Steinbock dans une critique particulièrement fine de la typologie marionienne de la phénoménalité¹². Par « phénomènes humbles », Steinbock entend une sous-catégorie des « phénomènes pauvres » (qui font eux-mêmes partie des « phénomènes de droit commun »), c'est-à-dire de ces phénomènes de la « vie quotidienne » qui ne se donnent pas « à la manière d'une révélation »¹³. Les phénomènes humbles sont alors définis plus exactement comme « ces phénomènes qui se donnent avec et selon leur propre intégrité perceptive et épistémique, mais qui le font néanmoins au service de la révélation ». Voir la foi religieuse à travers ce prisme semble une voie prometteuse ; d'autant plus que cette voie permet donc de prendre langue avec deux grandes figures de la phénoménologie de la religion contemporaine, en l'occurrence Marion et Steinbock.
- 24) 3) Troisième et dernier constat : le célèbre débat concernant le tournant « théologique » de la phénoménologie française lancé par Janicaud en 1991¹⁴ est devenu, de notre point de vue, quelque peu stérile, surtout depuis qu'il s'est cristallisé dans une controverse entre philosophes confessants, pour la plupart chrétiens, et philosophes athées ou non-confessants. Il nous semble qu'une manière intéressante de sortir de l'impasse serait de reconnaître un certain tournant « théologique » de la phénoménologie française et d'en développer une critique renouvelée, non plus à partir de la phénoménologie « minimaliste » voulue par Janicaud et conçue par lui comme le seul antidote aux dérives du tournant précité, mais à partir d'une phénoménologie pure de la foi religieuse articulée sur la question centrale d'un passage ou d'une transition – possible mais non nécessaire – de la croyance dans le monde à la foi en Dieu. Ce serait aussi là une manière de donner à la vie religieuse l'attention qu'elle mérite de la part de la phénoménologie, sans pour autant forcer cette dernière à outrepasser ses prérogatives.

- 25 Retrouver le chemin conduisant de la croyance en le monde à la foi en Dieu, et surtout, avant cela, parier qu'il en est un, exige une mise au point conceptuelle. Comme nous l'avons suggéré plus d'une fois depuis le début de cette réflexion, notre point de départ sera la notion de croyance originelle ou proto-doxa, telle qu'elle se présente chez Husserl¹⁵. Le repérage de cette notion dans le corpus husserlien est plus compliqué qu'il n'y paraît car, en dehors de ses occurrences en toutes lettres, la notion d'*Urdoxa* est étroitement liée à d'autres, dont le sens est parfois très proche et qui peuvent même, dans certains cas, remplir le rôle qui lui est attribué là où elle apparaît nommément. Il suffit d'évoquer des concepts tels que l'évidence, la certitude, la conscience d'être, la fondation de validité, voire même la vérité et l'essence. Tous se tiennent dans une proximité souvent insoupçonnée avec la notion de proto-doxa. Ce ne sont certes pas tous les aspects de ces concepts qui nous intéressent, mais il suffirait d'en conjuguer certains avec notre problématique pour voir la constellation qu'ils forment sous un nouveau jour. De manière générale, il convient de considérer le devenir de la proto-doxa dans les « trois » phénoménologies de Husserl ; trois phénoménologies qui, on le sait, ne sont pas sans chevauchements thématique et chronologique.
- 26 C'est dans la phénoménologie statique que Husserl introduit pour la première fois la notion d'*Urdoxa*. La croyance, et non le jugement, y est qualifiée de fondationnelle, en ce qu'elle se révèle impliquée dans tout acte de conscience, sur le versant noétique, et ses corrélats ontologiques, sur le versant noématique. Dans le même temps, Husserl insiste sur le fait que les *Setzungen* habituelles, les positions courantes et leurs objectualités, réfèrent invariablement à une croyance originelle ainsi qu'à l'être qui lui correspond¹⁶. Soulignons ici, en lien à notre sujet, que l'un des effets collatéraux de la mise au jour d'une couche proto-doxique est d'empêcher qu'une modification ou une modalisation de la croyance en particulier en vienne à éclipser irrémédiablement toutes les autres, chaque modification ou modalisation renvoyant *in fine* à la croyance mère. Cette opération ouvre donc la voie à une re-légitimation de la foi religieuse, sous réserve bien sûr de montrer que celle-ci est une déclinaison *sui generis* de la proto-doxa distincte de la croyance tout à fait naïve qui gouverne l'attitude naturelle.
- 27 Dans la phénoménologie génétique, Husserl se donne plus clairement pour tâche d'explorer l'expérience antéprédicative. Décisive pour une phénoménologie pure de la foi religieuse est une double affirmation placée au cœur d'*Expérience et jugement*. *Premièrement* : le « monde » est un sol originel donné dans une certitude passive, antérieurement à toute activité et toute velléité de connaissance – de ce monde notamment, mais également de soi-même, si tant est qu'on distingue, au moins à des fins analytiques, le soi d'un monde sans lequel il n'est pas vraiment. *Deuxièmement* : nombre de composantes ou d'éléments particuliers du « monde » sont susceptibles d'affecter le soi et de perturber la proto-doxa. La phénoménologie de la foi religieuse aurait tout intérêt à prendre appui sur cette double affirmation afin de montrer que « Dieu », ou du moins un profil, une certaine esquisse de Dieu, fait partie intégrante de ce « monde » et possède à ce titre le pouvoir de réformer la proto-doxa d'une manière qui lui est propre. Pour étayer cette idée, une solution serait d'essayer de l'articuler à cet événement intra-modal qu'est l'« inhibition », *Hemmung*, qui se produit notamment au croisement de l'intention et de l'affection. Nous évoquerons ce point plus loin, mais il est d'ores et déjà possible de suggérer que l'expérience de Dieu n'est, pas moins que l'expérience esthétique ou l'expérience éthique auxquelles Husserl se réfère plus

volontiers, capable de bousculer le cours de l'expérience, de faire apparaître le monde sous un autre jour et d'en imprégner certaines parties d'un sens nouveau¹⁷.

- 28 Enfin dans la phénoménologie générative¹⁸, telle qu'elle est reconstruite et développée par Steinbock, Husserl traite plus ou moins directement de ce qui mérite le nom de « phénomènes-limites ». Sans trancher l'épineuse question de savoir si Husserl lui-même rangeait clairement Dieu dans cette catégorie¹⁹, il nous paraît difficile, pour autant que l'on suive son raisonnement, de ne pas reconnaître en Dieu un cas emblématique, voire paradigmatique de phénomène-limite – même à le placer à la limite d'un phénomène-limite. Quoi qu'il en soit, dans la mesure où la proto-doxa fonctionne dans cette phénoménologie générative comme un concept opératoire, seul un examen minutieux du mode de donation particulier du monde, pour sa part exposé à titre de concept thématique, permet à notre sens d'y ménager un accès. Le mode en question est connu dans le corpus husserlien sous le vocable de « pré-donation », *Vorgegebenheit*, et c'est à partir de lui qu'une phénoménologie pure de la foi religieuse est appelée à faire la démonstration que la religiosité est « pré-donnée » au monde exactement *comme* le monde est pré-donné à la conscience, c'est-à-dire au travers de traditions ou structures pratiques, historiques, facticielles, temporelles, lesquelles structures contribuent de manière déterminante à la « sculpture » du soi, en amont comme en aval de leur appropriation²⁰. En se fondant sur cet argument, il devient de même possible d'expliquer comment l'attitude religieuse, par contraste avec les états pathologiques que décrit Blankenburg et dans lesquels la proto-doxa est tout simplement perdue²¹, se tient en réalité à égale distance de la normalité et de l'anormalité et confère par là au sujet croyant la possibilité de circuler entre le monde familier et le monde étranger comme aucune autre attitude.
- 29 Nous ne contestons pas que les questions adressées ci-dessus aux trois phénoménologies husserliennes peuvent sembler étranges et surtout étrangères à leurs contextes et leurs problématiques d'origine. Nous croyons néanmoins que ces trois phénoménologies résistent particulièrement bien à la pression herméneutique qui leur est ici appliquée et qu'elles sont parfaitement capables de livrer des réponses fécondes pour la phénoménologie de la religion sans trahir les intentions profondes de Husserl. Il en va de même pour la phénoménologie de Merleau-Ponty, dont on sait à quel point elle s'inspire de la phénoménologie husserlienne, en particulier sur le point qui nous occupe. Merleau-Ponty signe lui-même un premier geste interprétatif en dépouillant graduellement la proto-doxa husserlienne de son évidence pour la tourner en quelque chose de plus trouble ; quelque chose qu'il nomme « foi perceptive » et qu'il présente comme le trait fondamental d'une passivité quelque peu opaque, renvoyant originellement à une région sauvage de la vie²². Contrairement à Husserl, Merleau-Ponty part directement de la croyance pré-thétique. Cela est évident dès les années 1940, durant lesquelles il oppose perception et science et soutient que la perception ne « pose » pas les choses mais communique une foi originaire dans le monde, plus ancienne et plus solide que toute relation théorique ou théorétique à ce même monde²³. Tel est le contexte dans lequel Merleau-Ponty donne une définition très large du « perçu », allant de tout objet se tenant là devant moi à tout élément de mon environnement doté d'un sens pratique, et ce quand bien même il serait *in absentia* ou appartiendrait à un temps que je n'ai pas, ou pas encore, vécu. Une définition de cette amplitude laisse sans aucun doute de la place pour Dieu, susceptible d'apparaître à sa manière dans le monde et d'infuser, pour ainsi dire, dans la foi perceptive. Cela devient plus évident encore dans les notes des années 1950, où Merleau-Ponty soutient

désormais la réversibilité du visible et de l'invisible. La foi perceptive n'est pas seulement impliquée dans le chiasme ; elle en est en quelque sorte la trace. Si, ainsi que le soutient Merleau-Ponty, la seule manière de comprendre la foi perceptive est de la « questionner » depuis l'« intérieur »²⁴, alors il devient nécessaire d'examiner tout ce qui fait l'« épaisseur » de mon monde, en ce compris Dieu, si l'on arrive à montrer comment il fait effectivement partie de ce monde et peut être amené à y jouer un rôle de premier plan. Sans doute n'est-il pas inutile de rappeler que la conception merleau-pontienne de la foi perceptive dans cette partie tardive de l'œuvre ressortit à une interprétation explicite du concept husserlien d'attitude naturelle – lieu supposé de la croyance naturelle – comme ultimement non-attitudinale, comme un état de silence mystérieux inspirant l'humilité. Ici encore, l'on est en droit de se demander si Dieu ne peut pas être considéré comme un élément distingué parmi ces « êtres » souterrains cristallisés dans la foi perceptive dont parle Merleau-Ponty dans ce qui est peut-être l'un de ses plus beaux textes, « Le philosophe et son ombre »²⁵.

- 30 Encore une fois, nous sommes conscients que l'on pourrait nous accuser de déformer gravement les pensées sur lesquelles nous nous appuyons et de les tirer dans une direction antagoniste à celle qu'indiquent les textes. Après tout, ni Husserl ni Merleau-Ponty n'ont établi un lien de quelque nature que ce soit entre la proto-doxa ou la foi perceptive, d'une part, et la foi religieuse, d'autre part. Les deux phénoménologues pourraient probablement contester le bienfondé de ce lien en raison des aspects dogmatiques, décisionnels et autres couramment attachés à la foi religieuse et dont la proto-doxa ou foi perceptive seraient par essence dépourvues. Mais ne peut-on pas faire l'hypothèse que la cause de l'impasse réside ici dans une conception inadéquate et même insidieuse de la foi religieuse ? Ainsi donc, outre que le texte husserlien comme le texte merleau-pontien paraissent être assez ouverts et plastiques pour que le lien précité passe à la limite pour une hérésie de plus, et non pour un pur et simple contresens, nous postulons qu'une autre conception de la foi religieuse est possible, qui permet de souligner une continuité plutôt qu'une rupture. Pour ce faire, nous ferons appel à deux commentateurs majeurs de Husserl et de Merleau-Ponty, à qui l'on doit également des pensées philosophiques tout à fait originales et stimulantes.
- 31 Le premier d'entre eux, Ludwig Landgrebe, est aussi le premier à avoir souligné la dette de Husserl à l'endroit de Hume : la proto-doxa n'est pas sans rappeler, en effet, le *belief* humien – par certains aspects en tous cas, car par d'autres elle s'en distingue assez nettement²⁶. Toutefois notre attention se portera ici sur un point différent, quoique connexe, développé dans une étude de 1976 intitulée « Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens »²⁷. Landgrebe y reprend une distinction kantienne entre « religion vivante » et « religion statutaire »²⁸. Si l'on s'en réfère à la première et à elle seulement, dit-il, il apparaît que la foi religieuse qui l'anime partage certaines caractéristiques de la proto-doxa en ce qu'elle se donne dans les faits comme antéprédicative (*vorprädikativ*) et indépassable ou inabrogeable (*unaufhebbar*) dans un savoir réflexif²⁹. Mais Landgrebe va plus loin, en avançant lui-même une certaine continuité entre la croyance et la foi. D'après lui, la foi religieuse est effectivement « déterminée à l'intérieur » de la proto-doxa³⁰. Il serait certes aisé d'objecter, ajoute-t-il, que la croyance au monde est une « dimension fondamentale de toute existence humaine », et que si la foi religieuse y est « impliquée », alors il serait logique qu'on en trouve chez les athéistes eux-mêmes, ce qui n'est manifestement pas le cas³¹. A cette objection Landgrebe répond que parler d'athéisme n'a de signification précise que là où l'on argumente au sujet de Dieu. Or, rappelons que la foi de la religion vivante est

antéprédicative. Elle est donc prédonnée dans la *praxis* humaine, dans l'existence même. Toutefois ce qui ne l'est pas, prédonné, c'est l'effectuation de ce qui est prédonné à titre de *possibilité*. Raison pour laquelle il reste hors de question de faire d'un athée en son cœur un croyant qui s'ignore. Toujours est-il que cette possibilité insigne qu'est la foi religieuse, inscrite dans le monde prédonné, peut s'actualiser en une expérience particulièrement révélatrice de la limite de mon « Je peux » originaire³² : dans la foi, le croyant accepte sa finitude et les défis qu'elle lui adresse dans la conduite de sa propre vie. C'est ainsi qu'indépendamment de la question de savoir s'il « existe » ou non, Dieu, qui fait incontestablement partie de l'histoire du monde, est découvert aux confins de ma facticité. Il n'est alors pas seulement l'absolument Autre, mais l'autre Absolu, la limite de limite qu'est ma facticité, qui est elle-même la vérité de mon « Je suis ». Je ne peux sans doute pas voir Dieu à proprement parler, mais je peux certainement vivre en lui, près de lui ou à travers lui.

- 32 Telle est en partie l'idée qui nourrit la réflexion du second commentateur et philosophe convoqué en vue de consolider l'idée d'une phénoménologie pure de la foi religieuse, en l'occurrence Stefan Strasser. Ce dernier part d'une ambiguïté husserlienne pour discuter la pensée de Merleau-Ponty. Pour Husserl, commence-t-il en le citant dans le texte, « la *Lebenswelt* est ce monde donné de façon vraiment intuitive, grâce à des expériences réelles et possibles, dans lequel se déroule pratiquement toute notre vie »³³. « Dans cette caractéristique, poursuit-il, deux attributs différents sont nommés : d'une part le monde de la vie est donné grâce à des expériences perceptives, d'autre part il est l'horizon où se déroule toute notre vie pratique. Cependant, commente-t-il, il n'est pas certain que ces deux attributs coïncident toujours »³⁴. Pour illustrer son argument, Strasser prend l'exemple de la ville de Jérusalem³⁵. Il est vrai que la vie quotidienne des habitants se déroule dans des cadres parfaitement visibles. Il n'en reste pas moins que, trois jours par semaine, en l'occurrence tous les vendredis, samedis et dimanches, la vie quotidienne s'interrompt et la *praxis* se voit réglée par quelque chose qui n'est pas visible, « par des lois qui ne sont pas dérivées du monde perceptible »³⁶. D'aucuns pourraient objecter, et ce serait d'ailleurs certainement l'objection de Merleau-Ponty lui-même, que le monde qui se déploie dans ces moments là n'est rien d'autre qu'un « conglomérat contingent de phantasmes », un monde privé imaginé à partir d'un monde visible commun³⁷. Et pourtant, ce monde n'a-t-il pas sa logique, sa consistance, son efficacité ? N'a-t-il pas influencé le cours de l'histoire universelle, causé la conquête de certains peuples, favorisé la fondation de certains empires³⁸ ? L'expérience montre les habitants de Jérusalem :

convaincus qu'ils doivent interrompre leur *praxis* visible – cette *praxis* indispensable, vitale, bienfaisante – pour rendre hommage à une Transcendance invisible qui, seule, garantit la possibilité et l'efficacité de cette *praxis*. Pour eux il y a un Invisible absolu qui fait subsister le monde visible avec toutes ses infrastructures qui ne sont appelées “invisibles” qu'en rapport avec un visible. Il en découle que leur foi métaphysique l'emporte sur leur foi perceptive. Il serait trop facile d'objecter que les croyances religieuses ont comme objet intentionnel des arrière-mondes et que ceux-ci sont construits d'après le modèle du monde perçu. Cela encore est une demi-vérité. Tout philosophe phénoménologue sera d'accord pour admettre que la foi perceptive est plus vieille que les croyances religieuses. En tant que phénoménologues ils devraient pourtant expliquer le désir mystérieux des hommes de s'évader de l'univers des réalités visibles. D'où vient le besoin de dépasser ce qui est “donné en personne” (*leibhaft gegeben*) ? Peu importe que les idées que se font certains groupes humains de la Transcendance soient inadéquates, enfantines, naïves. Peu importe que les représentations de la Transcendance

contiennent des matériaux empruntés à l'expérience mondaine d'une certaine époque et d'une certaine région. Ce qu'il faudrait expliquer d'abord, ce sont les motifs qui incitent les humains à signifier par des mythes, des symboles, des rites ce qui est essentiellement au-delà de la chair du monde³⁹.

- 33 Cette description fascinante de Strasser est le parfait exemple de ce qu'un sédiment particulier au cœur de la croyance originelle peut devenir séditieux, pour ainsi dire, et prendre graduellement le contrôle jusqu'à la restructurer de fond en comble.
- 34 Tentons de nous résumer avant de conclure. L'interprétation de la proto-doxa que nous avons tentée en a révélé la fragilité, la vulnérabilité. Husserl lui-même avait déjà noté que la croyance originelle était susceptible de faire l'épreuve de l'incertitude : non pas seulement lorsqu'elle fait l'objet de telle ou telle modalisation délibérée, mais surtout lorsqu'une « discordance » majeure survient dans la corrélation noético-noématique et crée une brèche dans le cours de l'expérience. Reste que Husserl se refuse à faire de l'incertitude quelque chose d'autre qu'une perte temporaire de la certitude, qui ne peut pas ne pas finir par reprendre ses droits. En d'autres termes, le rétablissement du cours de l'expérience est pour lui inévitable. Merleau-Ponty ne dit pas autre chose : il admet que la foi perceptive puisse être écorchée par une certaine « incrédulité », mais il maintient que cette dernière est d'origine fantasmatique et qu'elle n'affecte donc l'existence qu'en surface. Strasser remet tout cela en question avec un argument qui ne manque pas d'interpeller : la croyance originelle est, soutient-il, continuellement contrariée, contrecarrée par une « incroyance » tout aussi forte ; une incroyance qui suggère que ce que nous trouvons dans le monde visible n'est peut-être pas l'ultime réalité. Si nous prenons cette idée au sérieux, il apparaît que la proto-doxa est inséparable d'une « inquiétude originelle ». Nous empruntons cette notion à Bruce Bégout, qui la forme et l'emploie afin précisément de contester le primat absolu de la proto-doxa (dans sa définition canonique husserlienne)⁴⁰. Toutefois, contrairement à lui, nous soutiendrons, d'une part que l'inquiétude originelle et la croyance originelle partagent une même nature archaïque, d'autre part que l'inquiétude originelle n'a pas vocation à prendre la place de la croyance originelle, mais à coexister avec elle. Tentons de nous expliquer. L'expérience du monde enseigne assez clairement qu'il ne possède pas seulement un caractère d'évidence, mais également un caractère d'énigme. À ce titre, la croyance originelle et l'inquiétude originelle peuvent être dites co-constitutives. Ajoutons qu'elles se phénoménalisent alternativement ou consécutivement sous la forme d'un « clignotement ». Nous reprenons cette fois le terme de Levinas, mais aussi de Richir, car il illustre bien comment nous devenons familiers d'un tel phénomène étranger : c'est comme voir une étoile briller dans la nuit – dans la nuit de ma conscience. Mais l'essentiel est de souligner que ce clignotement lance un appel depuis les profondeurs de l'ego qui affecte les profondeurs de l'ego. Une description adéquate de ce procès exige de le penser aussi bien en termes d'hétéro-affection que d'auto-affection. Car cet appel s'origine en vérité dans le monde tel qu'il m'est prédonné, c'est-à-dire non comme une entité « blanche », vide, anhistorique, mais comme un amalgame « gris », chargé, historique, mélange de traditions et d'habitudes personnelles et collectives, pratiques et théoriques. Il serait tout à fait justifié de se demander pourquoi la foi religieuse tirerait son épingle du jeu, autrement dit pour quelles raisons elle prendrait le pas sur d'autres éléments au sein de cet enchevêtrement. Nous répondons que c'est loin d'être toujours le cas. Soutenons néanmoins que lorsque cette possibilité se réalise, c'est que mon attention, conçue comme une modification de l'intention, a été capturée par une puissante source de

significations et de valeurs – une source « digne de foi » – ; parce que je sais intuitivement que de telles significations et de telles valeurs peuvent répondre à cet instinct primaire, primordial, qui me pousse à faire de mon monde un lieu vivable, supportable, et à vivre ma vie comme une vocation. Précisons toutefois que la foi religieuse n'éteint pas le clignotement, qu'elle ne fait pas taire l'appel. Reste qu'elle donne à cette vie qui en fait l'expérience une *archè* et un *télos* – une directionnalité. De telle sorte que Dieu, indépendamment de la question de savoir s'il « existe » ou non, est bien devenu un contre-pôle pour le pôle-égoïque, un sujet faisant face au sujet que je suis, et que le sujet que je suis s'est enrichi d'un pouvoir-clé de contre-affection. Par là nous voulons dire qu'une fois instanciée, la foi religieuse peut entrer dans sa phase responsive et énaïve. Le croyant va en effet chercher l'action à travers la perception, s'efforcer de livrer une réponse incarnée à l'appel⁴¹. Il le fera à travers la construction d'une vie religieuse dans le monde, qui n'est pas autre chose qu'une vie mondaine dans la religion. Ultimement, il s'agit encore et toujours de mener une existence sur le fil, à ceci près que ce fil est désormais tendu entre deux points de fuite, et que l'existence en question évolue dans une temporalité partagée entre motifs protologiques et eschatologiques à l'aune desquels toute épreuve de la vie est vécue et re-vécue.

- 35 Pour conclure cette réflexion essentiellement prospective, nous aimerions mettre en avant deux contributions potentiellement majeures d'une phénoménologie pure de la foi religieuse à la réflexion philosophique sur la religion. La première est qu'elle est à même d'éclairer d'un nouveau jour les racines de l'attitude religieuse dans le *sensus communis*. Pour le dire autrement, cette réflexion propose en effet, pour la toute première fois (du moins à notre connaissance), une élucidation proprement phénoménologique de la célèbre théorie de l'a priori religieux. En lien avec la précédente, la seconde contribution consiste en ceci que cette phénoménologie pure de la foi religieuse procure à la philosophie de la religion, phénoménologique ou non, une épistémologie renforcée permettant d'élaborer des réponses aussi fondées qu'originales à des questions anciennes, comme celle de l'existence de Dieu, ou plus récentes, comme celle du pluralisme religieux.
- 36 Tout cela implique bien sûr qu'elle respecte sa mission cardinale, à savoir livrer une explication de la foi religieuse effectivement « pure », c'est-à-dire, ici, libre de toute influence théologique et métaphysique. Ce qu'elle ne peut faire qu'à la condition de démontrer, contre la tendance générale et au moyen de descriptions simples mais rigoureuses, que la vie religieuse d'un individu ou d'une communauté ne se réduit pas à ses expériences religieuses et plus particulièrement mystiques. Il lui revient, dans la foulée, de mettre ou remettre à l'honneur la foi, cette croyance *sui generis* qui se révèle être la condition de possibilité de l'ensemble des vécus concernés. Mais à son tour cette tâche exige de faire la preuve que l'athéisme méthodologique de la phénoménologie n'implique nullement de jeter le bébé avec l'eau du bain, c'est-à-dire de disqualifier d'emblée la foi religieuse au motif qu'elle serait un simple préjugé sans attache mondaine (ce que sont en revanche nombre d'assertions théologiques ou métaphysiques et qui justifie de les soumettre à la réduction phénoménologique la plus drastique). Décrire comment la foi religieuse est bel et bien fondée dans notre expérience du monde est ici le meilleur moyen de lui assurer l'attention indivise de la phénoménologie. Ce qui ne dispense toutefois pas de se pencher enfin sur la plus difficile des questions, en l'occurrence celle de savoir comment cette possibilité inscrite dans la croyance originelle qu'est la foi religieuse ne s'actualise pleinement que sous certaines conditions génératives – historiques, culturelles, sociales, éthiques, affectives,

voire charnelles. Certes, le chemin est encore long, mais nous espérons avoir posé, avec cette étude, les premiers jalons vers une compréhension plus juste de l'essence de la religion.

NOTES

1. Nous ne négligeons pas que, parmi ces prédécesseurs, l'on compte un certain nombre de penseurs appartenant à ce que l'on a appelé les « Anti-Lumières » (I. Berlin) ou les « Lumières radicales » (J. Israël). Or, il se trouve que plusieurs d'entre eux s'appuient précisément sur la notion de « foi » ou de « croyance », *Glaube*, pour contester les pleins-pouvoirs attribués par Wolff, Kant et leurs épigones à la raison, *Vernunft*. Nous citerons ici les trois plus grands représentants de la *Glaubensphilosophie* : Hamann, Herder et Jacobi. Les héritiers des Lumières dont nous parlons – ceux du dix-neuvième siècle : Schleiermacher, Fries, de Vette, etc., comme ceux du début du vingtième : Otto, Barth, que nous mentionnons ci-dessous, mais également Troeltsch, Bousset et bien d'autres encore – sont aussi leurs héritiers. Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre étude « Faith's Knowledge. The Genesis and Topicality of 18th Century *Glaubensphilosophie* » (à paraître).
2. Cette quête fut entreprise principalement par des théologiens et des historiens des religions, et s'est en grande partie confondue avec une quête de l'essence du christianisme. De Schleiermacher et Feuerbach à Heiler et Hirsch, en passant par Harnack, Wobbermin, Kaftan et Bousset, le sujet fut l'objet de riches débats et de dures polémiques. Pour une appréciation en partie philosophique, voir M. Reischle, *Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie*, Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1889.
3. Voir, en priorité, d'une part, les *Rede* de F. Schleiermacher (1799) et *Wissen, Glaube, und Ahndung* de J. F. Fries (1805), et, d'autre part, *Das Heilige* (1917) de R. Otto et le *Römerbrief* de Barth (l'expression se retrouve dans la première – 1919 – comme dans la seconde édition – 1921).
4. Voir Hua VI, § 72.
5. Des travaux plus récents, en nombre réduit, ont évoqué le sujet mais sans vraiment le problématiser. Voir F. O'Murchadha, *A Phenomenology of Christian Life: Night and Glory*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2013 ; E. Falque, *Passer le rubicon. Philosophie et théologie : essai sur les frontières*, Bruxelles, Lessius, 2013 ; J. Schrijvers, *Between Faith and Belief: Toward a Contemporary Phenomenology of Religious Life*, New York, State University Of New York Press, 2016.
6. Voir P. Mertens, *Zur Phänomenologie des Glaubens*, Fulda, Fuldaer, 1927 (paru auparavant *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 39-4, 1926, p. 345-360 et 40-1, 1927, p. 9-22 ; Hans Reiner, *Das Phänomen des Glaubens, dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts*, Halle, M. Niemeyer, 1934. A noter : il existe une brève correspondance entre Husserl et Reiner, qui évoque notamment cette publication (cf. Hua *Edmund Husserl Dokumente*, III, *Briefwechsel (Die Freiburger Schüler)*, Bd. III-4).
7. Certes, il faudrait encore expliquer ce qui fait de Dieu, non pas seulement un « sujet », mais encore une « personne » (dans un sens d'ailleurs différent de l'incarnation théorisée par le christianisme).
8. La foi religieuse n'est pas un « cri » (Henry Duméry), mais elle n'est pas non plus une décision – du moins à l'origine. La foi religieuse relève originellement d'une écoute, d'une perception,

d'une réception et d'une acceptation (autant de traductions de *Vernehmen, Annahme*). Le saut ne vient qu'après. Une décision repose toujours sur la re-connaissance préalable d'une puissante source de significations et de valeurs ; en sorte que décider, en la matière, revient toujours délimiter au sein de la source précitée ce qui sera plus tard élaboré sous une forme prédicative.

9. Voir E. Levinas, « II. Phénoménologie. H. Reiner, *Das Phänomen des Glaubens, dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts*, Halle, M. Niemeyer Verlag, 1934, xi-256 pages », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 1937, 11/12, p. 258-260.

10. En témoigne la position étonnamment réductrice (au sens courant), pour ne pas dire caricaturale, de Heidegger dans sa conférence de 1927, « *Phänomenologie und Theologie* ». Il n'est bien sûr pas impossible de trouver des justifications à cette position, notamment le fait que l'examen philosophique de la foi religieuse n'est pas du tout le sujet de cette conférence. Elle n'en reste pas moins l'un de ses principaux objets, et Heidegger nous semble tomber dans un piège (qui est en partie le piège que tend la théologie à quiconque s'intéresse à la foi) en fondant son explication de la foi religieuse sur le « témoignage » (*Zeugnis*) propre de celle-ci et sur lui seulement (« *Phänomenologie und Theologie* », in GA 9, p. 18 ; trad par M. Méry, in *Archives de philosophie*, 32-3, 1969, p. 367).

11. Cf. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Puf, 1997, § 24.

12. Cf. A. J. Steinbock, « The Poor Phenomenon: Marion and the Problem of Givenness », *Alter. Revue de phénoménologie*, 15, 2007, p. 357-372.

13. A. J. Steinbock, *art. cit.*, p. 358, 364, 366 et 367.

14. Cf. D. Janicaud, *Le tournant « théologique » de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991.

15. Nous retiendrons les références suivantes : F. Belussi, *Die modaltheoretischen Grundlagen der husserlschen Philosophie*, Fribourg-en-Brisgau & Munich, Alber, 1990 ; R. Célis, « L'Urdoxa dans la vie intentionnelle », in R. Brisart et R. Célis (éds.), *L'évidence du monde*, Bruxelles, Publications des FUSL, 1994, p. 186-207 ; L. Ni, *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Dordrecht, Kluwer, 1999 ; M. Brainard, *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, New York, SUNY Press, 2002 ; B. Bégout, « Percevoir et juger. Le rôle de la croyance originelle (Urdoxa) dans la théorie du jugement de Husserl », *Studia Phaenomenologica*, 3-1/2, 2003, p. 229-270.

16. Voir Hua III, § 103 sq.

17. Voir Hua XXXIV, p. 347-348, 368-371, Hua VIII, p. 155, et Hua XI, p. 25-116. Sur la *Hemmung*, voir l'ouvrage classique de U. Kaiser, *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie*, Munich, Fink, 1997.

18. Voir A. J. Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1996 (et aussi, plus récemment, *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*, London, Rowman & Littlefield, 2017). Nous n'ignorons pas le débat autour du statut de cette phénoménologie générative chez Husserl lui-même. Nous citerons seulement deux discussions instructives à ce sujet : L. Perreau, *Le monde social selon Husserl*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 319 sq.) et les articles de R. Bruzina (« Limitations ») et Burt C. Hopkins (« The Transcendental Problematic of Generativity and the Problem of Historicism ») dans le premier volume (2001) du *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*.

19. Un certain nombre d'indices (textuels) permettent de le penser. On se reportera notamment au volume récemment paru (Hua XLII) *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908- 1937)*, édité par R. Sowa und T. Vongehr. On consultera également les travaux classiques sur le sujet : S. Strasser, « Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls », *Philosophisches Jahrbuch*, 67, 1959, p. 130-142 ; L. K. Dupré, « Husserl's Thought on God and Faith », *Philosophy and Phenomenological Research*, 29-2, 1968-1969, p. 201-2015 ; F. Dastur, « Le 'Dieu extrême' de la phénoménologie. Husserl et Heidegger », *Archives de philosophie*, 63-2/1, p. 195-204 (repris dans *La phénoménologie en questions*, Paris, Vrin, 2004) ; L. Chun Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls*

Phänomenologie, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 2008 ; R. Kaushik, « Affectivity and Religious Experience: Husserl's God in the Unpublished Manuscripts », *The New Yearbook of Phenomenology and Phenomenological Research*, 8, 2008, p. 55-71 ; A. Ales Bello, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, Dordrecht, Springer, 2009 ; E. Housset, *Husserl et l'idée de Dieu*, Paris, Cerf, 2010 ; K. Held, « Gott in Edmund Husserls Phänomenologie », in F. Mattens, H. Jacobs et C. Ierna (éds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht, Springer, 2010, p. 723-738.

20. Voir Hua XV, XIX et XLII.

21. Voir W. Blankenburg, *Die Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Stuttgart, Enke, 1971.

22. Nous reprenons l'expression de L. Tengelyi (*L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, trad. par P. Quesne, Grenoble, Millon, 2005), qui la reprend lui-même de Levinas (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), Paris, Vrin, 1982, p. 147), tout en faisant écho à Merleau-Ponty (*Le Visible et l'Invisible*, éd. C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964, p. 139).

23. La notion de « foi perceptive » est développée avant tout dans les écrits tardifs, mais plusieurs commentateurs s'accordent pour dire qu'elle s'annonce dès la *Phénoménologie de la perception*, et peut-être même avant. La littérature sur le sujet est immense. Contentons-nous des quelques références suivantes : F. Dastur, « Perceptual Faith and the Invisible », *Journal of the British Society of Phenomenology* 25-1, 1994, p. 44-52 ; R. Gély, « Croyance et foi perceptive. Merleau-Ponty et Henry lecteurs de Maine de Biran », *Science et Esprit*, 53-2, 2001, p. 329-52 ; S. Kristensen, « Foi perceptive et foi expressive », *Chiasmi International*, 5, 2003, p. 259-80 ; E. de Saint-Aubert, « 'L'incarnation change tout'. Merleau-Ponty critique de la théologie explicative », *Transversalités*, 112-4, 2009, p. 147-186 (la « trilogie » de l'auteur comprend également de nombreuses et très belles pages sur le sujet).

24. Voir M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* (1964), éd. C. Lefort, Paris, Gallimard, 2013, p. 17 sq.

25. Voir M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », in H. L. Van Breda et J. Taminiaux (éds.), *Edmund Husserl 1859-1959*, Den Haag, Nijhoff, 1959, p. 195-220 (repris dans *Éloge de la philosophie*, Signes, etc.).

26. Voir également, sur Husserl et Hume, les monographies classiques de R. A. Mall, *Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and Its Relation to Hume's Philosophy*, La Haye, Nijhoff, 1973 ; et R. T. Murphy, *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism*, La Haye, Kluwer, 1980 ; ainsi que les travaux plus récents de D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Dordrecht, Springer, 1998 ; H. Janousek & D. Zahavi, « Husserl on Hume », *British Journal for the History of Philosophy*, à paraître.

27. L. Landgrebe, « Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens », in *Faktizität und Individuation*, Hambourg, Meiner, 1982, p. 117-136.

28. *Ibid.*, p. 127.

29. *Ibid.*, p. 123, p. 127-128.

30. *Ibid.*, p. 127.

31. *Ibid.*, p. 127.

32. *Ibid.*, p. 131.

33. S. Strasser, « Réhabilitation de l'intériorité. Réflexions sur la dernière philosophie de Merleau-Ponty », *Revue philosophique de Louvain*, 64, 1986, p. 502-520, ici p. 512.

34. *Ibid.*, p. 512.

35. *Ibid.*, p. 512-513.

36. *Ibid.*, p. 512.

37. *Ibid.*, p. 512.

38. *Ibid.*, p. 513.

39. *Ibid.*, p. 513-514.

40. B. Bégout, *La découverte du quotidien*, Paris, Allia, 2005, notamment p. 247 sq. ; voir également *Pensées privées. Journal philosophique (1998-2006)*, Grenoble, Millon, 2007, p. 155, 372, 405-406, 445, 452 et p. 479.

41. Une vie au centre de laquelle se tiendra notamment la prière. Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre étude « Esquisse d'une phénoménologie des mouvements de l'orant », in S. Camilleri et J.-S. Hardy (éds.), *Ens mobile. Conceptions phénoménologiques du mouvement*, Louvain, Peeters, 2018, p. 215-234.