Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 148 (2016)

Heft: 1

Artikel: La phénoménologie comme critique et ressourcement de la philosophie religieuse de l'occident

Autor: Rogove, John

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-685897

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 148 (2016), P. 467-480

LA PHÉNOMÉNOLOGIE COMME CRITIQUE ET RESSOURCEMENT DE LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE L'OCCIDENT

JOHN ROGOVE

Résumé

La critique husserlienne d'une certaine bifurcation de la connaissance humaine en sciences positives de la nature, d'une part, et en un éventail de traitements relativistes des valeurs et de la culture, de l'autre, a proposé une «phénoménologie comme science rigoureuse» comme seul remède à cette crise. Or, le phénoménologue et théologien Jean Hering a appliqué les méthodes rigoureuses de cette critique à la crise des sciences religieuses de son époque, qui subissaient de plein fouet les conséquences de cette bifurcation. Cet article se propose de prolonger la critique de Hering et, à l'aide d'Edith Stein, d'esquisser une généalogie phénoménologique de la pensée théologique occidentale qui aurait préparé, dès l'époque médiévale, le psychologisme postkantien responsable de la crise.

Le projet phénoménologique naît d'une conscience de crise, c'est-à-dire, de séparation. Dans presque tous les domaines, la connaissance humaine se trouve dans une situation inédite : d'une part, elle n'a jamais connu une telle exactitude au sujet de ce qu'on appelle la « nature » ; d'autre part, cette exactitude n'a jamais semblé plus étrangère aux soucis les plus intimes et terribles de l'homme, à ses espoirs métaphysiques légitimes, ou à un quelconque fondement rigoureux de sa vie éthique, morale, politique ou esthétique dans une objectivité semblable à celle qui fonde les sciences de la nature. La conscience de séparation à laquelle il s'agit de faire face est donc celle d'une unité perdue entre la science ou la connaissance objective et le sentiment subjectif de déchirure né d'une dislocation ressentie par l'homme face à la disharmonie entre cet ordre objectif et l'ordre que son ressenti semble, de manière injustifiée, appeler de ses vœux, et qui saurait le situer par rapport à l'ordre objectif qu'il découvre. Cette déchirure se manifeste historiquement dans la polarisation des sciences en deux domaines étanches l'un par rapport à l'autre que sont les sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) et les sciences humaines (*Geisteswissenschaften*), division qui se manifeste par la fausse alternative entre deux doctrines auxquelles la phénoménologie avait à faire face : le naturalisme ou le positivisme, d'une part, et le relativisme ou la philosophie de la *Weltanschauung*, de l'autre. Même si

Husserl fait remonter la paternité de cette déchirure à la décision galiléenne, hobbesienne et cartésienne de mathématiser la nature et, simultanément, de considérer que ne peut être véritablement connu objectivement que ce qui est susceptible d'une mathématisation, le reste relevant de l'intériorité purement subjective, la crise actuelle de la science remonte plus immédiatement à la limitation kantienne du domaine de l'objectivité au seul domaine de l'expérience sensible, relative pourtant à l'homme et à ses facultés.

La phénoménologie husserlienne se propose comme un remède à cette situation, la seule à même de recoller les fragments qui résultent de l'éclatement que produit cette crise, en refondant la science dans les vécus du sujet. Elle se veut une science de l'évidence ; or elle doit aussi et par là même être science de l'apparaître ; mais pas forcément de celui qui se donne de prime abord. Car si ce qui se donne en tant qu'apparence est ce qui ne peut pas ne pas être tel qu'il est (puisque c'est la nature même de l'apparence de se donner entièrement, sans reste et sans doublure), nous aurions néanmoins un penchant pour l'oubli et le recouvrement de l'évidence de cette apparence, ou plutôt de cet apparaître – si ce n'est cet apparaître lui-même qui « aime à se cacher »[1] du regard. De ce regard, la phénoménologie serait donc l'entraînement, en quelque sorte : apprendre à voir ce qui se présente à nos yeux et à le saisir dans son évidence la plus simple. Tout ce qui est couramment compris sous le concept de « connaissance » ou de « science » – *Wissenschaft* – relève, dans cette démarche, du domaine des *Voraussetzungen*, si ce n'est des préjugés (*Vorurteile*), dans la mesure où leurs principes, leurs méthodes ou leurs résultats ne sont pas susceptibles d'être « réalisés » phénoménologiquement. Le conditionnement du regard faussement naïf par la sédimentation que représente le développement historique de ces sciences est précisément ce qui aura abouti à cette conscience de crise que nous avons commencé par évoquer. Toute science humaine, sociale, mais aussi toute science de la nature (aussi bien les *Geistes-* que les *Naturwissenschaften*), et toute métaphysique, tant qu'elle n'a pas subi le feu purificateur de cette voie ascétique, ne saurait être qu'une science *fondée*, et *risque* de ce fait d'être mal fondée.

L'application de la critique phénoménologique du psychologisme aux sciences religieuses

Peu de domaines de la pensée humaine ont été aussi ravagés par cet exil de la connaissance évaluative ou « métaphysique » et rejetés vers les affres d'une subjectivité sans fenêtres que celui de la théologie ou de la science

[1] *Cf.* M. Heidegger qui s'approprie le fragment DK B123 d'Héraclite à cette fin phénénologique, *in* : *Einführung in die Metaphysik*, éd. par P. Jaeger, Francfort/Main, Klostermann, 1983 (*Gesamtausgabe*, t. 40), p. 121-122 (*Introduction à la métaphysique*, trad. par G. Kahn, Paris, Gallimard, 1980, p. 122-123).

religieuse. Depuis l'exclusion kantienne de toute « spéculation métaphysique » du domaine de la connaissance et sa déportation vers celui du « dogmatisme » inadmissible, toutes les tentatives pour réintégrer les phénomènes relevant de l'expérience religieuse dans le giron de la connaissance ont – quitte à reverser dans cette pure spéculation métaphysique anachronique et infondée – plutôt accepté, voire fièrement assumé leur statut de pure expérience intérieure, voire même, tout simplement, psychologique. À partir surtout de Schleiermacher, à peu près toute la théologie libérale protestante se voit emportée dans le sillage de la révolution copernicienne et de la division postkantienne des sciences, où la religion se trouve réduite à une place toute relative, amputée de toute la superbe architectonique et vérifactrice[2] qui fut autrefois la sienne. De la reine des sciences, la théologie n'en est devenue même plus la servante et ne peut même plus prétendre, dans le pire des cas, à la dignité que la nouvelle hiérarchie accorde aux *Geisteswissenschaften*, qui n'ont pourtant pour tâche bien modeste que de cartographier les représentations de l'esprit humain. Il est donc de ce fait tout naturel de se tourner vers des phénoménologues religieux de la première génération, celle qui était la plus fidèle à l'appel husserlien face à cette conscience de *crise* et la plus à même d'appliquer ses solutions au domaine précis de la science religieuse. L'un de ceux qui aura répondu à cet appel avec le plus de systématicité et de rigueur fut sans doute le trop méconnu Jean Hering, pasteur protestant et élève de Husserl. Du fait de cette situation historique « critique », au sens littéral, la tâche devant laquelle s'est trouvé Hering dans son travail de thèse[3] soutenu en 1925 à la Faculté de théologie protestante à Strasbourg risque d'avoir une odeur de combat désespéré et d'arrière-garde. Plus encore que la crise générale de la science que l'intentionnalisme essentialiste husserlien s'est donné pour tâche de surmonter en retrouvant le fondement commun aux morceaux dispersés du champ global des valeurs et de la connaissance, la crise, mieux : la déroute à laquelle Hering avait à faire face était celle d'une science religieuse qui s'était trouvée éviscérée de l'intégralité de sa substance même, dans la mesure où elle avait été empêchée *a priori*, de par la division même des sciences, d'émettre des énoncés dotés d'une valeur de vérité. Or, Hering ne fut bien évidemment pas le seul à se confronter à cette situation, armé des outils de l'*épochè* phénoménologique. Edith Stein, elle aussi, contribuera à son tour à remonter la pente de la trajectoire d'une

[2] Terme que nous empruntons aux traductions françaises de D. M. Armstrong, pour qui un « truth-maker » est l'état de choses qui subsiste objectivement et indépendamment d'une croyance, et qui est susceptible de rendre cette croyance vraie. *Cf.* par exemple D. M. Armstrong, « Vérités et vérifacteurs », *in* : J.-M. Monnoyer (éd.), *La structure du monde : objets, propriétés, états de choses*, N° hors-série de la revue *Recherches sur la philosophie du langage*, Paris, Vrin, 2004, p. 101-114 ; *cf.* surtout D. M. Armstrong, *A World of States of Affairs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

[3] J. Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Etude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Strasbourg, Imprimerie alsacienne, 1925 ; Paris, Alcan, 1926 (dans la suite, abrégé : *PPR*).

histoire de la théologie en crise et à recoller les morceaux de la relation intentionnelle entre l'*épistémè* religieuse comme vécu subjectif et comme contenu objectif, notamment à travers sa mise en dialogue des philosophies husserlienne et thomiste. Or, si chacun de ces deux penseurs se saisira de la puissante méthode phénoménologique pour affronter et critiquer les présupposés de la théologie occidentale postkantienne, et ce selon les mêmes grandes lignes que suivit Husserl dans sa critique du psychologisme et de ses racines, c'est surtout Hering qui se heurtera à certaines limites que ses propres ressources théologiques post-luthériennes lui opposeront; Stein, elle, dont les références théologiques remontent bien plus loin, à Thomas d'Aquin ou à Denys, arrivera à faire remonter, de façon bien ambiguë, les racines de la crise psychologiste de la science religieuse à Thomas lui-même[4], ce qui ouvre une brèche qui nous permettra de critiquer, du point de vue phénoménologique, le rationalisme théologique occidental même.

Dans cette brève esquisse, nous voudrions, dans un premier temps, reconstituer l'analyse que propose la phénoménologie heringienne de la crise que les sciences religieuses ont connue au début du XXe siècle. Dans un deuxième temps, nous nous tournerons vers la généalogie steinienne de cette crise, en posant une *Rückfrage* portant sur l'empire et les limites de la raison naturelle chez Thomas, afin d'y identifier les racines de la doctrine empiriste et kantienne des facultés à l'origine du psychologisme contemporain et objet de la critique phénoménologique des racines de ce dernier à son tour. Nous souhaitons, dans ce qui suit, suggérer en quoi la démarche de Hering, dans sa rigueur phénoménologique irréprochable, ainsi que celle de Stein, permettent non seulement de rétablir la légitimité d'une science religieuse face au psychologisme qui l'en privait, mais rendent également possible, en déracinant une fausse image de la raison qui était responsable de cette situation, une ébauche d'un véritable ressourcement de la pensée religieuse auprès d'un contenu doctrinal antérieur à la source des tendances de la pensée moderne, y compris théologique, que nous situons chez Thomas, et à l'idée de «raison» qui est sa caractéristique la plus intime.

La percée de Jean Hering, phénoménologue religieux «réaliste»

La radicalité de l'exclusion de la religion du champ de la connaissance postkantienne que nous avons commencé par esquisser peut être appréciée à l'aune du recouvrement entre l'idée traditionnelle de «dogme» comme substance même de la foi, comme son contenu véritatif dont l'affirmation définit le fidèle, et le «dogmatisme» que la philosophie se doit d'exclure. Ce recou-

[4] E. Stein, «La phénoménologie de Husserl et la philosophie de saint Thomas d'Aquin», *in:* Id., *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, trad. par Ph. Secretan, Paris, Cerf, 1987, p. 31-56.

vrement peut paraître d'autant plus embarrassant pour un phénoménologue qui veut rétablir la science religieuse dans ses droits dès lors qu'on considère que l'exclusion de toute thèse métaphysique, qui est cela même à quoi la réduction phénoménologique s'emploie, peut être vue comme une radicalisation ou un raffinement de cette exigence kantienne antimétaphysique. La tâche que se donne Hering dans son travail de thèse est effectivement la mise en œuvre de la méthode phénoménologique dans le but de reconstituer, à partir des lambeaux psychologistes et positivistes, une véritable «philosophie religieuse». Or, il définit celle-ci comme

> l'ensemble des propositions ayant comme thème Dieu ou le monde ou l'homme ou quelque autre entité, vus sous l'angle d'une Religion naturelle ou positive; c'est-à-dire un groupe d'affirmations soutenues ou inspirées par une attitude ou une vérité exigée ou fournie par une *Religion* qui, elle-même, aura été préalablement justifiée par la philosophie de la religion. Cette dernière ne sera donc que le premier étage de tout l'édifice de la philosophie religieuse.[5]

Hering précise aussitôt que la philosophie religieuse qu'il préconise n'est ni la dogmatique positive, en ce qu'elle doit donner une justification philosophique de son contenu, ni la théologie rationnelle, en ce que cette dernière se veut totalement indépendante de toute positivité doctrinale. La seule à même donc de dégager cette place de la philosophie religieuse est bien entendu une *phénoménologie* religieuse: plus qu'une simple affirmation dogmatique en ce qu'elle est justifiée par la méthode, elle a néanmoins un contenu qui dépasse largement les limites de la raison dite «naturelle», puisque Hering la distingue de la «philosophie de la religion», qu'il désigne comme l'étude de la religion comme phénomène, mais qui ne saurait pourtant s'occuper des phénomènes mêmes dont s'occupe la religion. La philosophie de la religion est un travail préalable à la philosophie religieuse, qui a pour objet la religion comme phénomène *empirique*.

Voilà pour Hering l'origine de la crise qui s'ensuit de celle de la raison en général. Il en retrace les contours dans la première partie de sa thèse, qui peut ressembler de ce fait à une reprise de la *Phänomenologie als strenge Wissenschaft* de Husserl d'un point de vue théologique. Effectivement, on y voit le même combat, au nom de l'eidéticisme phénoménologique, contre la bifurcation qu'aurait subie la raison entre positivisme et relativisme, qui ne sont finalement que les deux faces d'une seule pièce de monnaie psychologiste; dans le cas présent, c'est de la science théologique qu'il est question, avec ses prétentions intrinsèques à une vérité qui sont d'autant plus déchues qu'elles furent absolues, et c'est cette science que Hering se propose de reconstituer.

À la suite des autres sciences, le XIXe siècle avait assisté à une psychologisation de la philosophie religieuse: les théologiens ont vu dans l'idéalisme criticiste une manière de prémunir la sphère du religieux contre des attaques venant

[5] J. Hering, *PPR*, p. 7.

de la «raison», désormais cantonnée à l'expérience empirique, en l'arrimant aux conditions de vérité appartenant à la seule sphère de l'esprit[6]. L'ancienne province de la théologie naturelle étant désormais annexée aux *Naturwissenschaften*, qui excluent par principe toute considération de cet ordre, la théologie se retranche fermement du côté des *Geisteswissenschaften*. Ce retranchement était vécu comme la condition de la pure et simple survie de la théologie, au risque de se voir totalement laminée par les restrictions criticiste et empiriste du domaine de la connaissance objective du réel aux seules inductions du sensible exprimable en droit uniquement par les sciences de la nature.

La philosophie religieuse se voit donc réduite à la seule religion, c'est-à-dire à une foi intérieure, à une expérience subjective, à une affirmation dogmatique dont la seule justification devient solipsiste et fidéiste, et à une pratique religieuse qui n'est pas envisagée en tant qu'objet de l'étude positive, mais en tant que *Lebensform* et pratique vécue. La religion dans son *objectivité* n'est plus que *les religions* dans leur positivité, une série d'artefacts et de pratiques culturelles qui sont objets de sociologie ou d'anthropologie, et qui sont soumis du point de vue scientifique à toutes les lois et les méthodes d'explication génétiques et causales qui appartiennent à ces sciences et aux domaines d'objets dont ils traitent. En outre, la religion est par ailleurs réduite à un domaine du vécu subjectif qui obéit certes à ses propres règles et qui pourrait faire l'objet d'une herméneutique très savante de la foi, mais qui serait de ce point de vue tantôt rendu hermétiquement étanche et incommunicable par rapport aux domaines de réalité objective désormais cédés entièrement aux sciences de la nature, tantôt conçu comme un domaine qui, quitte à avoir su reprendre ses droits aux *Naturwissenschaften*, se retrouve inéluctablement réductible à celles-ci.

La réduction de la philosophie en général aux considérations psychologiques dans la deuxième moitié du XIXe siècle, sur un terrain préparé par le kantisme, toucha de manière particulièrement complète la philosophie religieuse. Néanmoins, les prémisses d'une première réaction antipsychologiste, occasionnée par une persistance ou une résurgence des questions concernant la valeur de vérité des propositions religieuses, ne tarderont pas à surgir :

> La psychologie, resserrant les phénomènes religieux entre les mailles d'un déterminisme rigoureux qui leur prescrit la manière de coexister et de se succéder ainsi que leurs rapports avec la vie psychique ambiante, se révélait totalement inapte à répondre aux questions d'ordre épistémologique et axiologique : en effet, par quel miracle la psychologie religieuse pourrait-elle faire le départ entre des croyances vraies et des croyances fausses ?[7]

Autrement dit : la théologie psychologisée a accepté d'emblée et *a priori*, c'est-à-dire méthodologiquement, que la validité de ses énoncés se limite à la

[6] *Ibid.*, p. 9.
[7] *Ibid.*, p. 12.

sphère des phénomènes purement subjectifs et qui obéissent néanmoins à des régularités causales empruntées ou attribuées entièrement à la sphère physique. Cette dernière est la sphère de la « véritable objectivité », alors que la théologie ne peut participer à cette sphère « objective » que par effraction : c'est-à-dire, en tant qu'elle est porteuse des traces d'une hésitation due à une mauvaise conscience méthodologique et attribuée à une nostalgie injustifiable de superstitions préscientifiques.

À l'autre extrémité et comme par réaction à cette psychologisation, on a tenté de ré-enraciner la science religieuse du côté de l'objectivité positive par son historicisation ou par sa sociologisation, en cherchant à placer son contenu scientifique réel dans l'étude de ses institutions et pratiques, à savoir de tout ce qui est susceptible d'être étudié de l'extérieur et à la troisième personne, abstraction faite des croyances et vécus subjectifs. Mais à moins de présupposer implicitement des valeurs axiomatiques, on ne saurait parler d'une religion comme dotée d'un quelconque contenu vrai, qui serait totalement immanente à son histoire ou aux formes positives de sa pratique et accessible uniquement à travers l'étude de celles-ci ; et cette étude ne dépasserait jamais le simple stade du recensement des faits positifs de l'histoire des religions comme faisant intégralement partie du développement réel des sociétés humaines. On ferait l'histoire de la religion comme on ferait celle de la cuisine ou de l'architecture, avec la même valeur objective garantie. Mais c'est une tentative pour rendre objective la science religieuse qui maintient et qui laisse intouchée la structure de division postkantienne entre *Geistes-* et *Naturwissenschaften*.

Voilà donc la situation critique dans laquelle se trouve une philosophie de la religion réduite, comme le reste de la philosophie par ailleurs, à un compartiment de la psychologie, et encore à un de ceux qui ont le moins de choses à dire au sujet du vrai, du faux, et du réel et de la nature – si ce n'est tout simplement de la « nature », dans sa « vérité » intouchable car irréfutable, de l'affect religieux interne et privé dans sa simple facticité. Si le simple fait d'un affect privé est irréfutable, c'est qu'il ne prétend plus à aucune prise objective ou scientifique sur le réel.

Face à cette situation, l'apport de la phénoménologie à la philosophie religieuse n'est, selon Hering, *ni* de l'ordre de la psychologie religieuse ou de l'herméneutique de la foi comme *Erlebnis* ou état subjectif, voire affectif, *ni* relatif à la construction préalable d'une « espèce de substructure rationnelle de la religion, mettant la dogmatique à l'abri des objections sceptiques ». Cette dernière, c'est la métaphysique au sens traditionnel qui, selon Max Scheler, « aspire à une connaissance extra-religieuse de Dieu », et qui se fonde sur la connaissance scientifique du monde qu'elle complète et complémente, comme théologie naturelle [8].

Cependant, Hering critique Scheler, dans la mesure où celui-ci pose, comme Thomas d'Aquin par ailleurs, la voie de la raison naturelle (la « métaphysique »

[8] *Ibid.*, p. 89.

commune à la théologie «naturelle» et «rationnelle») comme indépendante de la voie «religieuse», mais tendant vers la même fin, sans pourtant que cette «identité de fins» puisse «se constituer pour la conscience» dans une intuition adéquate[9]. Scheler se contenterait plutôt de renvoyer à l'hypothèse extra-phénoménologique d'une harmonisation préétablie ou supposée entre ces deux buts, c'est-à-dire à une thèse «métaphysique», non donnée et non *expérimentée* à propos de la nature *humaine* positive.

Le problème, du point de vue phénoménologique, est que dans cette vision, traditionnelle dans la théologie occidentale, qui pose la raison naturelle comme une voie alternative et parallèle à celle de la révélation divine, et donc au contenu dogmatique de la foi, c'est-à-dire aux «affirmations soutenues [...] par [...] une vérité exigée ou fournie par une *Religion*», la voie de la raison est vue et acceptée *a priori* comme étant à la fois autonome par rapport à la révélation et menant au même but, à la même vérité une et unique, sans que, comme le souligne Hering, cette convergence soit phénoménologiquement donnée. Le véritable ennui, c'est que, toujours selon cette tradition, l'exigence d'intuitivité propre à la phénoménologie est par définition une exigence et une possibilité de la seule raison naturelle, qui en exclut donc d'office le mode de «connaissance» propre à la foi, qui en vérité n'en est pas un.

Vers une généalogie phénoménologique des racines de la bifurcation de la théologie occidentale : Hering avec Stein

Edith Stein a bien saisi l'enjeu et l'origine du problème dans son travail sur Husserl et Thomas d'Aquin[10] : chez Thomas, l'idée de «nature» est «*factice*» et donc la «raison naturelle» se réfère aux facultés finies de l'homme créé, c'est-à-dire empirique, où, selon Stein, la raison phénoménologique, c'est la «*ratio*» en tant que telle, laquelle est *commune* chez Thomas à la fois à la raison naturelle *et* à la divinité telle que celle-ci se manifeste à travers la révélation positive. Mais avant de revenir à cette question d'une éventuelle bifurcation de la *ratio* chez Thomas qui aurait pu préfigurer ou conditionner en amont celle, moderne, de la philosophie de la religion et de la philosophie religieuse, retournons à la réponse phénoménologique donnée par Hering aux conséquences psychologistes de cette bifurcation en aval.

La phénoménologie religieuse est heureuse d'affirmer, comme toute la théologie post-schleiermachérienne, l'autonomie de la religion par rapport à la pensée scientifique. Mais à la différence de celle-ci, qui croit protéger la foi contre le scientisme ou le criticisme en en retranchant la vérité du côté subjectif et affectif, la phénoménologie mène une critique plus radicale qui est

[9] *Ibid.*, p. 92. *Cf.* THOMAS D'AQUIN, *Summa Contra Gentiles*, I. 4 ; *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1.

[10] E. STEIN, *art. cit.*(*cf. supra*, note 4).

la seule à même de faire ressortir l'hypothèse métaphysique non évidente qui avait limité pour commencer l'idée de vérité et de raison à l'empirie factuelle, et qui avait même conçu notre expérience intérieure, dont la psychologie serait la science, sur le modèle empirico-causal. L'autonomie de la phénoménologie religieuse par rapport aux sciences de la nature est donc bien plus radicale que celle qu'avait entrevue la théologie romantique : elle en est fondatrice, car elle se situe à un niveau de plus grande *évidence* que celle dont jouissent certaines sciences, dont la psychologie mécaniste.

Prenons l'exemple donné par Hering, celui de l'expérience intentionnelle du « divin », du sacré, du saint, ou même du « numineux ». Ceux-ci se constituent en objet pour la conscience qui en fait l'expérience, non pas comme un affect intérieur, mais exactement de la même manière que le *beau* ou le *bien* se constituent en objets eidétiques dans notre expérience spontanée : comme des qualités objectives inhérentes à une chose, tout comme sa rougeur ou sa spatialité. Cette constitution objectivante, cette présence intentionnelle est donc bien *plus* immédiate et évidente que la division positiviste ou kantienne de l'expérience en données sensibles et « valeurs » ou axiomes purement formels de l'action – que ceux-ci soient des conventions linguistiques arbitraires ou des conditions transcendantales déduites de l'expérience qui nous *permettent* d'agir, comme des nobles fictions, mais qui n'y *apparaissent* point. Autrement dit, de même que notre « expérience » du principe de contradiction, du nombre 4, du rouge ou de la temporalité a plus d'*évidence* que celle d'une quelconque théorie ou hypothèse biologique, anthropologique ou autre qui prétendrait expliquer la *genèse* ou la *véritable* « nature » de ces premières évidences, mais qui en même temps en *supposent* l'évidence du point de vue méthodologique et axiologique elle-même, de même en est-il pour l'expérience du sacré, du divin, etc. La différence d'avec l'approche anthropologique positiviste de ces mêmes phénomènes – qui les prend pourtant, elle aussi, au sérieux comme étant dotés d'une réalité objective constituable en science – est la suivante : si les sciences positives que sont l'anthropologie ou l'ethnologie du fait religieux (tel qu'ont pu l'étudier par exemple un Durkheim [11] ou un Lévi-Strauss) étudient ces faits comme ayant une consistance objective, cette dernière ne va pas plus loin qu'une représentation subjective existant objectivement chez autrui, et n'a jamais le statut d'un objet constitué intentionnellement en et pour lui-même dans le vécu du sujet scientifique. Par conséquent, méthodologiquement (et métaphysiquement), cette anthropologie du fait religieux vaut strictement la même chose qu'une psychologie rigoureusement empirique de l'apprentissage des mathématiques ou de l'acte individuel de saisie des objets prétendument logiques ou mathématiques sans présupposer la validité de ces objets. Cette psychologie a sa place et sa légitimité propres à côté ou indépendamment de

[11] Par exemple, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) de DURKHEIM est le paradigme même de l'approche sociologisante évoquée ci-dessus.

la science mathématique proprement dite, mais il serait pourtant absurde de la confondre avec celle-ci.

Et voilà donc que, de même que l'antipsychologisme husserlien des prolégomènes aux *Recherches logiques* se propose de restituer aux objets intentionnels logico-mathématiques leur plein droit, de même Hering se propose-t-il de rétablir les vécus intentionnels religieux dans leur caractère propre, qui est celui de viser un objet porteur d'une valeur de vérité. Fidèle à la méthode de la réduction, l'approche phénoménologique, tout en restant en deçà de toute affirmation positive au sujet de cette valeur de vérité, se borne à décrire cette valeur dont les objets sont porteurs dans la mesure où celle-ci *se présente* ou se manifeste *avec* ces objets. Sous réduction, ils se présentent non seulement comme étant dotés des qualités d'être rouges et ronds, mais aussi de celle d'être perçus, imaginaires, etc.

On peut dégager de cela ce que Hering, suivant le vocabulaire de l'école «réaliste» de Göttingen qui était le sien, désigne comme une «ontologie du Divin», mais que nous désignerons plus volontiers comme une «eidétique du Divin»: ce qui, à travers la variété *et* empirique *et* possible des expériences du religieux, se dégage comme leur socle commun invariable. La question de sa «réalité» et de savoir en quel sens il faut entendre cette réalité est au fond du même type que celle qui concerne la «réalité» platonicienne des nombres – une disputation métaphysique, extra-phénoménologique.

En effet, l'essence du divin n'est ni une abstraction, ni une induction faites à partir de la *psychè* anthropologique ou d'une forme de vie religieuse historique empirique réelle. Or, loin de nier l'importance de l'histoire, des institutions et de la culture pour la saisie des essences divines, Hering entrevoit[12] le rôle de l'éducation, de la culture au sens d'une autorité épistémique qui cultive les âmes de sorte à les rendre aptes à se défaire des idoles conceptuelles. En ce sens, leur procédé n'est pas si éloigné de celui par lequel la méthode phénoménologique réduit les présupposés métaphysiques sur lesquels s'érigent doctrines et idéologies, qui font écran à la pleine réalisation phénoménologique des intentions, y compris du divin, comme étant des évidences parmi d'autres de la vie intentionnelle, en deçà de toute métaphysique. Comme un maître phénoménologue qui exercerait et qui entraînerait les âmes de ses disciples à la vision des essences à travers l'apprentissage de la rude ascèse cognitive et spirituelle de la réduction – ascèse qui exige également l'apprentissage d'un détachement progressif de l'âme du disciple par rapport à l'emprise qu'exercent sur elle des thèses métaphysiques présupposées, un attachement qui peut et même doit se revêtir d'une forte affectivité, voire d'une *hybris* intellectuelle et morale.

C'est de cette manière qu'il nous semble que la phénoménologie, et même peut-être elle seule, est en mesure de rendre possible un *ressourcement* au sens strict de l'idée même de vérité religieuse, par-delà un certain nombre d'innovations modernes qui, loin de remonter à Kant, ou même à Galilée, semblent

[12] J. Hering, *op. cit.*, p. 102-103.

plonger leurs racines dans une certaine idée de la *ratio* (et de la relation entre raison humaine et vérité divine) qui s'est constituée au travers du Moyen Âge latin et arabe. D'où l'exigence d'une généalogie de la raison théologique qui prolongerait la critique heringienne de cette *crise* des sciences religieuses au-delà d'une Réforme qui fut, en toute vraisemblance, l'horizon absolu de l'orthodoxie du pasteur protestant que fut Hering, et qui chercherait les racines de cette orthodoxie comme celles de cette crise dans la tradition médiévale occidentale en tant que source des impasses du rationalisme occidental.

Comme on l'a déjà vu, E. Stein relève que la distinction kantienne si problématique entre deux types hétérogènes de connaissance disponibles respectivement à l'*intellectus archetypus* et l'*intellectus ectypus* était déjà opératoire en germe chez Thomas d'Aquin, lorsque celui-ci pensa la raison naturelle comme une voie autonome et étanche par rapport à la foi, voie qui entretient cependant un rapport ambigu à la *ratio*, c'est-à-dire à la vérité en tant que telle, dans son unicité absolue. Cette ambiguïté laissait ouverte au moins la possibilité qu'on assimile au bout du chemin la raison en tant que telle aux seules facultés humaines, et qu'on finisse, justement, par exclure la « dogmatique » de celle-ci. Stein souligne à juste titre ici le contraste avec Husserl : pour ce dernier, dès qu'on entre sur le terrain du discours sensé, on a affaire à la raison même dans son unicité absolue : elle ne saurait être de deux espèces hétérogènes selon le type de sujet, humain ou divin, dont il s'agit et chez qui ces intuitions s'actualisent ; ainsi, la nécessité *a priori* que les objets spatio-temporels apparaissent par esquisses n'est pas une nécessité relative à notre entendement et donc inhérente à ce dernier, mais une nécessité absolue inhérente aux choses spatio-temporelles mêmes et par là même aussi à la raison en tant que telle, puisque la raison a précisément pour tâche de saisir les choses dans leur essence, y compris dans l'essence de leur apparaître, l'essence, par exemple, d'une chose comme la spatialité [13].

Ainsi, dans la méthode phénoménologique, la question de l'absoluité ou de la relativité du *contenu* d'une représentation cède la place à celle, dépourvue d'impasse métaphysique spéculative, de la relative *plénitude* du simple *accès* à un contenu qui, dans la mesure (relative) où l'on réussit à en avoir l'intuition,

[13] *Cf.* E. Husserl, *Gesammelte Werke : Husserliana*, t. III/1 : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, livre premier: *Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, éd. par K. Schuhmann, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976, § 43, p. 78 ; *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome premier : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 139. *Cf.* aussi *Husserliana*, t. VII : *Erste Philosophie (1923-1924)*, première partie : *Kritische Ideengeschichte*, éd. par R. Boehm, La Haye, Martinus Nijhoff, 1956, p. 208-287. Sur la question de la critique husserlienne du psychologisme kantien, *cf.* aussi D. Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, 2012, p. 29-79 *et passim* ; *cf.* également J. Rogove, « La phénoménologie manquée de Foucault : Husserl et le contre-modèle de l'anthropologisme kantien », *Philosophie* 123 (2014), p. 58-67.

est absolu. La question d'une distinction de principe ou *a priori* entre raison «naturelle» et connaissance divine devient par là inopérante. «Dieu lui-même», pour Husserl[14], ne saurait se donner un objet spatial autrement que par esquisses, car sinon il y aurait effectivement une *carence* dans l'entendement divin, puisque celui-ci passerait à côté de l'essence de la spatialité. Il pourrait en savoir beaucoup et même infiniment plus que ce que nos limitations empiriques nous permettent d'en savoir, mais Dieu doit néanmoins passer par ce moment intuitif. Par rapport à Dieu, l'homme est dans une relation analogue à celle d'un aveugle ou d'un daltonien avec quelqu'un de voyant, lorsqu'il s'agit de justifier les lois d'essence exprimant l'incompatibilité du rouge et du vert. L'état de nos *facultés* nous permet d'accéder à une nécessité et à une universalité qui ne dépendent nullement de ces facultés.

D'un autre point de vue, on pourrait entendre la distinction thomiste ou encore alfarabiste entre raison naturelle et doctrine sacrée ou connaissance par révélation divine comme une différence de fait entre la raison en tant que telle et ce précisément dont la phénoménologie exige la mise entre parenthèses à titre d'hypothèse métaphysique non donnée dans l'expérience, voire de préjugé à amputer définitivement. D'après cette lecture, on pourrait y voir l'ancêtre des impasses postkantiennes et post-schleiermachériennes qui, en limitant le domaine de l'humainement connaissable à celui de l'expérience sensible, auraient implicitement dépourvu le discours et le phénomène religieux de toute valeur de vérité, en les cantonnant du côté purement subjectif, psychologique et affectif.

Or il est évident que, chez Thomas, au contraire, le contenu de la croyance religieuse a une valeur de vérité objective et que, tout comme chez Husserl, la tâche infinie de la science pour l'homme, qui ne trouve jamais son repos dans la raison discursive, tire son caractère inachevable du caractère fini et imparfait des facultés humaines créées, finitude qui est accidentelle par rapport à l'essence même de la raison. Néanmoins, si chez Thomas la foi relève d'une connaissance «certaine mais non évidente (*uneinsichtig*)[15]» du divin, la question de l'intuitivité au sens phénoménologique se pose: si l'inaccessibilité de certaines lois d'essence, *dont celles qui caractérisent le divin*, est déterminée par l'état relatif de nos facultés, il ne s'en suit pas que cette détermination nous échappe dans tous les cas ou qu'elle nous soit imposée par une facticité empirique insurmontable. Comme nous l'avons évoqué à la suite de Hering, l'apprentissage phénoménologique est avant tout un entraînement à passer de l'empirique ou du préjugé métaphysique à la vision de l'essence; or cette vision, comme le disent implicitement Husserl et Hering, si elle n'était nullement entravée par nos limitations accidentelles (qui sont matérielles mais aussi morales et spirituelles), s'apparenterait à une vision divine: *nous verrions alors les choses telles que Dieu les voit.*

[14] E. Husserl, *Ideen I*, *ibid.*, § 43, p. 78; trad. fr., p. 139.
[15] E. Stein, *art. cit.*, p. 36.

Le ressourcement de la théologie, par-delà l'horizon occidental, que permet la méthode phénoménologique

Voilà donc, il nous semble, l'une des voies par lesquelles la phénoménologie religieuse permet un ressourcement insigne de la théologie. S'il nous semble que la démarche de Hering nous fournit les outils conceptuels qui nous permettent de critiquer à la racine cette bifurcation de la raison occidentale qui est à la source de la crise des sciences, mais aussi de la théologie moderne, il nous paraît également probable que Hering n'était pas prêt à s'affranchir de son propre horizon théologique. Or, cet horizon était celui de la théologie occidentale post-thomiste, dans la lignée de laquelle la théologie réformée s'inscrit pleinement, comme nous venons de le voir. Notre hypothèse, que nous ne pouvons développer ici, est que la critique que la phénoménologie religieuse fait subir à cet horizon devrait par là même permettre de le dépasser et de se ressourcer positivement auprès de certaines doctrines orientales et patristiques dont les théories de la connaissance du divin échappent aux impasses de la bifurcation occidentale qu'on a pointée. Par exemple, dans la doctrine de la *théose* des Pères grecs ou de Grégoire Palamas, la vision divine se conquiert lentement dans la vie monastique par l'exercice d'une ascèse à la fois morale et cognitive par laquelle on s'entraîne à se défaire progressivement de notre attachement aux idoles conceptuelles[16]. La transformation concomitante de nos facultés et le développement de celles qui nous permettent d'accéder à l'intuition du divin se font au fur et à mesure d'une métamorphose ontologique de notre nature finie, qui est le substrat en premier lieu de nos facultés réelles d'entendement et de sensibilité. Nous nous divinisons, selon Athanase, et c'est cette divinisation qui est seule à même de rendre nos facultés aptes à percevoir une essence divine aux énergies desquelles nous nous assimilons peu à peu dans le processus du salut. Hering nous explique, quant à lui et à sa façon, cette relation dynamique : *la foi précède la gnose*, mais aussi : *la foi présuppose la gnose*[17]. Cela veut dire que c'est l'état caractériel du sujet, sa foi, mais aussi sa vertu ou sa sainteté, qui est la condition pour intuitionner le divin ; et par là même, l'acte intentionnel, dont la foi est une variante, pose l'objectivité réelle de son corrélat dans l'évidence. Pour de nombreux Pères de l'Église, la *katharsis* préalable à la vision de cette essence ne déroge pas à l'idée selon laquelle il serait impossible de constituer Dieu comme objet dans son essence, non seulement par l'habile distinction faite par ces théologiens entre essence

[16] Sur la question du rapprochement à faire entre la *pratique* de l'*épochè* phénoménologique et celle de l'hésychasme orthodoxe, *cf.* par exemple l'étude de N. Depraz, *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la* Philocalie *des Pères du désert et des Pères de l'Église*, Louvain, Peeters, 2008.

[17] J. Hering, *PPR*, p. 118-121.

et énergies, mais aussi par le fait que cette transformation de nos facultés cognitives réduit à néant la distance constitutive de la distinction entre sujet et objet, dans l'élimination cathartique du péché originel qui nous sépare de Dieu. Car c'est ce même état infralapsaire qui nous enfermerait du côté des facultés naturelles dans l'empiricité.

Voilà donc l'ébauche d'une proposition d'élargir au-delà de la modernité l'application spéciale à la théologie et à la science religieuse de la critique husserlienne de la crise des sciences et de l'humanité tout entière qu'avait déjà effectuée Hering dans son travail important et trop méconnu. Nous sommes parti de l'hypothèse que l'orthodoxie méthodologique husserlienne qu'applique Hering à la crise des sciences religieuses, et plus précisément au psychologisme qui caractérisait la théologie libérale protestante, était la plus à même de mettre à nu les présupposés que celle-ci partage avec la modernité tout entière ; or nous avons fait le constat que cette méthode puissante mène au-delà de l'horizon des engagements doctrinaux de Hering lui-même, et donc de ses propres présupposés. Nous avons prêté ensuite attention à l'esquisse d'une généalogie de la vérité religieuse chez Edith Stein, qui trouve les prémisses de l'isolement et de l'exclusion postkantiens de cette vérité déjà dans la scolastique occidentale. Car cet isolement recouvrait déjà une unicité fondamentale de la notion de vérité opératoire dans l'Église des Pères d'Orient.

La science de Dieu et le salut comme science, qui sont l'objet double de la théologie dans la mesure où celle-ci se prend au sérieux comme porteuse de valeur de vérité, pourraient bien, de ce point de vue, dépendre d'un dépassement phénoménologique de la philosophie moderne qui est aussi un retour à une intentionnalité plus originaire, purifiée de toute la sédimentation psychologiste, positiviste et criticiste. La phénoménologie comme philosophie religieuse, telle qu'on en trouve le projet chez Hering, semble à même de reprendre la place que lui avait usurpée une philosophie de la religion conditionnée par des hypothèses qui avaient rendu impossible tout son contenu.