

Herméneutique et phénoménologie

Tensions autour de la religion

Sylvain Camilleri

Université catholique de Louvain

Résumé

Cet article interroge les tensions entre phénoménologie et herméneutique telles qu'elles se cristallisent dans le propos de Ricœur sur la religion, en particulier dans un texte tardif qui a connu plusieurs versions et qui est peut-être le seul où le philosophe aborde aussi directement les questions méthodologiques que soulève une phénoménologie de la religion. Nous tentons de montrer que Ricœur considère en quelque sorte cette dernière avec des œillères, au profit d'une herméneutique de la religion qui, pour modeste et prudente qu'elle soit, se voit forcée de renoncer à prendre en charge l'élucidation de la constitution originaire de l'expérience religieuse.

Mots-clés : Ricœur ; phénoménologie ; herméneutique ; religion ; foi ; universalité

Abstract

This article examines the tensions between phenomenology and hermeneutics as they crystallize in Ricoeur's discourse on religion. Particular attentions will be given to a late text that has gone through several versions but is perhaps the only one in which the philosopher so directly addresses the methodological issues raised by a phenomenology of religion. We attempt to show that Ricoeur considers the latter with blinders on, as it were, favoring a hermeneutics of religion which, however modest and cautious it may be, is forced to renounce the task of elucidating the original constitution of religious experience.

Keywords: Ricœur; Phenomenology; Hermeneutics; Religion; Faith; Universality

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 14, No 1 (2023), pp. 62-77

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2023.610

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Herméneutique et phénoménologie

Tensions autour de la religion

Sylvain Camilleri

Université catholique de Louvain

Cette étude propose un retour critique sur les rapports entre herméneutique et phénoménologie dans l'œuvre ricœurienne en se concentrant sur un petit texte qui permet de remettre partiellement en question la vulgate à ce sujet et de relancer les discussions relatives à un « conflit des interprétations », non pas seulement entre les approches croisées et dialectisées dans le livre du même nom, mais encore dans le chef de Ricœur lui-même. Si les spécialistes savent pertinemment que, chez lui, les rapports entre herméneutique et phénoménologie sont à placer sous le double signe de la proximité et de la distance, ils continuent pourtant volontiers de reprendre la lecture dominante issue de l'auto-interprétation, à savoir celle d'une *complémentarité* – à fonder bien sûr dans une juste compréhension de ce dont herméneutique et phénoménologie sont capables, à la fois ensemble et séparément. Et pourquoi ne le feraient-ils pas ? N'est-ce pas, en effet, la fameuse métaphore arboricole de la greffe que Ricœur file le plus souvent ? Et n'est-il pas vrai que l'histoire se finit bien – au sens où cette « greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique », pour reprendre les mots qui ouvrent le texte de 1965 « Existence et herméneutique » placé en tête de l'ouvrage de 1969, ne connaît pas de *rejet* pour autant qu'elle est effectuée dans les règles de l'art ?

Rappelons que l'image de la greffe n'est pas la seule mobilisée. Ricœur parle aussi, un peu plus tard, dans *Du texte à l'action* en 1986, de « subversion de la phénoménologie par l'herméneutique¹ ». Le terme est fort, puisque d'après son étymologie même, il signifie « détruire, renverser l'ordre établi ». L'on peut ainsi d'ores et déjà faire un premier constat et le doubler d'une question : « La juxtaposition des deux formules pose problème : peut-on parler en même temps de "greffe" et de "subversion"² ? » ; tant il est vrai que la première formule pointe vers une phénoménologie transformée et même régénérée, tandis que la seconde suggère plutôt une phénoménologie laissée sans dessus dessous, bouleversée, voire anéantie – et ce même si l'on peut penser qu'un tel anéantissement prélude à une forme de renaissance. Cette question, c'est Jean Greisch qui la formule et la qualifie même de « question "métacritique" que bien des phénoménologues récents soulèvent à l'encontre de la "greffe" si particulière de l'herméneutique sur la phénoménologie³ ».

Peut-on, donc, parler en même temps de « greffe » et de « subversion » ? Une réponse consisterait à dire que Ricœur n'en parle précisément *pas* en même temps, que l'image de la greffe est première et que celle de la subversion vient après. Une autre réponse, dans le même genre, consisterait à dire que l'image de la greffe apparaît à de multiples reprises tandis que celle de la subversion n'est employée qu'une fois. De ces deux réponses, l'on pourrait sûrement tirer des

¹ Paul Ricœur, *Essais d'herméneutique*, t. II *Du texte à l'action* (Paris : Seuil, 1986), 28.

² Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien* (Paris : Vrin, 2000), 28.

³ Greisch, *Le cogito herméneutique*.

analyses contradictoires. D'un côté, il faudrait soutenir que l'image de la subversion marque une radicalisation et que, employée plus tardivement, elle abroge en définitive celle de la greffe – mais l'on pourrait alors objecter que Ricœur reprend l'image de la greffe bien après avoir employée celle de la subversion, par exemple dans *Réflexion faite* (1995). D'un autre côté, il faudrait soutenir que l'occurrence unique de l'image de la subversion en minimise l'importance et ne peut être considérée que comme une exception qui confirme la règle – mais l'on pourrait alors objecter que Ricœur aurait, pour ainsi dire, parlé à la légère, ou aurait voulu faire un coup d'éclat, ce qui ne lui ressemble guère, ce qui, aussi, ne colle pas avec la Préface de *Du texte à l'action*, où il semble enfoncer le clou : l'herméneutique n'a jamais fini de s'expliquer avec la phénoménologie husserlienne, dit-il en substance, et l'on peut dire qu'« elle en sort, au double sens du terme : c'est le lieu dont elle provient, c'est aussi le lieu qu'elle a quitté⁴ ».

Entre ces deux alternatives, nous nous proposons de revenir à l'origine du problème et ainsi de tenter d'éclairer ce que Jean Grondin a qualifié de « tension, latente mais bien réelle, entre la phénoménologie et l'herméneutique⁵ ». Nous reprenons cette formulation pour son acuité, mais aussi et surtout pour cette notion de *tension* qui apparaît dans notre titre et qui a nourri notre hypothèse de travail. Celle-ci peut se formuler comme suit : la tension latente mais bien réelle entre phénoménologie et herméneutique se cristallise secrètement dans ou autour de l'interprétation de la religion, et ce de manière relativement tardive, puisque cette cristallisation est à relever selon nous dans un petit texte composé à l'origine pour les *Gifford Lectures* de 1986, qui sera laissé de côté dans les versions française et anglaise de *Soi-même comme un autre* mais intégré (partiellement du reste) en 1994 dans *Lectures 3*. Dans ce dernier volume, ce texte porte tout simplement le titre de « Phénoménologie de la religion » ; dans sa première version, il s'intitulait « Expérience et langage dans le discours religieux⁶ ».

Ce petit texte nous semble prouver à lui seul que, loin de l'emporter, l'image de la greffe reste en concurrence, en tension, avec celle de la subversion. Et cela, à cause de la religion. Avant d'examiner ce texte de près, donnons quelques éléments de contexte. Impossible de minorer le fait qu'il ait été publié pour la toute première fois au sein du recueil *Phénoménologie et théologie* rassemblant les interventions prononcées lors d'une journée d'études à Paris le 15 mai 1992. Cette rencontre se voulait une réplique au fameux essai ou plutôt au pamphlet publié quelques mois plus tôt, en 1991, par Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, où Levinas est le premier visé. Si, en 1992, ce dernier n'est plus là pour se défendre – du reste rien n'indique qu'il aurait voulu le faire –, Courtine, Chrétien, Henry, Marion et Ricœur prennent la plume pour répondre – indirectement, faut-il le préciser – à Janicaud.

Nous devons ici nous demander pourquoi Ricœur figure parmi les contributeurs à ce volume. S'est-il senti visé par les attaques de Janicaud ? De tous, il est sans doute celui qui avait le

⁴ Ricœur, *Du texte à l'action*, 7.

⁵ Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie* (Paris : Puf, 2003), 84.

⁶ Nous suivrons ici l'édition la plus récente et la plus complète, « Expérience et langage dans le discours religieux », donnée par Daniel Frey dans *Écrits et conférences*, t. V, *La religion pour penser* (Paris : Seuil, 2021), 283-310. Il convient de consulter l'excellente petite note sur « l'histoire de l'édition » de ce texte, 430-1. Les pages seront données directement dans le texte à la suite des citations, pour ne pas alourdir l'appareil de notes.

moins de raisons de l'être, puisqu'il n'est nullement l'une des cibles principales du livre. Face à l'œuvre ricœurienne, Janicaud ne pouvait être que réservé. Ses lignes faisant référence à l'introduction à la traduction des *Ideen I* sont bien connues :

Ricœur formule déjà – dans cette introduction – la question qu'il retrouve et éclaire dans son livre récent, *Soi-même comme un autre* : à quel niveau de la réduction la subjectivité s'identifie-t-elle comme intersubjectivité ? Et il laisse tomber cette petite phrase pleine de sous-entendus et qui ne saurait ici laisser indifférent : « Le sujet le plus radical est-il Dieu ? » Le tournant théologique est évidemment contenu *in ovo* dans ce genre d'interrogation ; mais Ricœur s'est bien gardé de franchir le pas. Ses scrupules méthodologiques l'ont conduit à multiplier les précautions herméneutiques préalables à tout passage de la phénoménologie à la théologie⁷.

La question du passage de la phénoménologie à la théologie n'est pas notre sujet. Nous devons en revanche être ici plus attentifs que les principaux commentateurs aux mots employés par Janicaud : ce sont ses « précautions *herméneutiques* » qui permettent à Ricœur de parler de la religion en phénoménologie sans se laisser prendre au piège du double jeu ou du double langage. Ces précautions, Janicaud s'en fait encore l'écho vers la fin de son essai (il réitérera son propos en des termes similaires dans ses entretiens avec François Dosse) :

Comme l'a bien montré Paul Ricœur – dont le parcours « à l'école de la phénoménologie » a été exemplaire –, la phénoménologie naît lorsqu'on « traite comme un problème autonome la manière d'apparaître des choses ». Elle reste elle-même tant qu'elle ne déserte pas cet apparaître et ses manifestations, tant que la critique même de l'apparaître ne lui fait pas renier sa finitude essentielle et dessine son autolimitation, en particulier devant l'impératif pratique dont les ressorts échappent à la sensibilité et sans doute à toute théorie de l'apparaître pur⁸.

On reconnaît bien, dans tout cela, la posture proprement ricœurienne de l'homme qui marche toujours sur deux jambes, la critique et la conviction. Il est d'ailleurs remarquable que, dans la « petite phrase pleine de sous-entendus » relevée par Janicaud, la conviction s'exprime néanmoins sous la forme d'une *question* – « Le sujet le plus radical est-il Dieu ? » –, tandis que la critique, dans l'autre citation, se donne comme une *affirmation*, presque une *attestation*. Notre hypothèse ici est que, sans être un représentant de cette « phénoménologie minimaliste » que prône Janicaud, Ricœur, chemin faisant, ne cesse de se « rétracter », au sens où ses précautions herméneutiques entravent ou limitent de plus en plus sa phénoménologie de la religion ou, pour être plus précis, son *idée* d'une phénoménologie de la religion, ce dont témoigne précisément, selon nous, le texte de 1986 publié en 1992, où la subversion est à son faite.

Pour bien faire, il conviendrait de commencer par reconstituer ce qu'on pourrait appeler la « première » phénoménologie de la religion qui perce sous une forme encore très inchoative dans

⁷ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas : Éditions de l'Éclat, 1991), 12-3.

⁸ Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 85.

les ouvrages sur Jaspers et Marcel (1947) et qui se structure peu à peu dans *Philosophie de la volonté* (1950 et 1960) et dans quelques autres textes jusqu'au milieu, voire à la fin des années 1970 ; autant de productions où l'herméneutique n'a pas encore subverti la phénoménologie, mais se présente plutôt comme son bras armé en vue d'élucider les symboles, les chiffres, les mystères et les paradoxes qui, à première vue, échappent au schéma classique modelé sur le paradigme de la perception, c'est-à-dire l'adéquation parfaite et évidente de la chose donnée dans l'intuition à l'expression de signification qui la vise.

Cette étude ne pouvant se faire lieu d'une telle reconstitution, nous présupposerons cette proto-phénoménologie de la religion et garderons à l'esprit sa préséance temporelle afin de montrer comment Ricœur s'en éloigne. On pourrait certes objecter que cette affaire ne mérite pas une enquête approfondie, que la lumière a déjà été faite : la subversion de la phénoménologie par l'herméneutique serait, de fait, le dernier mot de Ricœur et la religion ne résisterait pas à cette lame de fond ; elle aurait même quelque chose à voir avec son déclenchement. À tout le moins, elle donnerait enfin un exemple des plus concrets de cette différence si ténue sur le papier entre une phénoménologie herméneutique – celle des débuts – et une herméneutique phénoménologique – adoptée à la fin. Nous ne contestons pas fondamentalement cette conclusion, même si nous avons noté plus haut la persistance de l'image de la greffe au-delà de l'emploi de l'image de la subversion. Ce que nous voudrions soutenir, c'est que ratifier sans autre forme de procès cette conclusion qui semble refléter au mieux les faits revient, pour reprendre – tout en la détournant légèrement – une distinction ricœurienne, à emprunter la « voie courte ». Or, nous aimerions prendre ici la « voie longue ». Cette voie est ici celle qui ne fait pas l'économie des détours et des médiations par les questions relatives aux difficultés, aux impensés et aux chemins laissés inexplorés par Ricœur qui, dans un geste qui *a priori* ne lui ressemble guère, finit par désamorcer la tension entre herméneutique et phénoménologie. Cette « voie longue » revient en définitive à tenter quelque chose comme une herméneutique de la subversion de la phénoménologie par l'herméneutique à partir du cas paradigmatique de la religion.

Venons en maintenant au texte concerné. Celui-ci ne se cache que partiellement derrière son premier titre, « Expérience et langage dans le discours religieux », puisque Ricœur reconnaît la nécessité de traiter en premier lieu des « difficultés d'une phénoménologie de la religion », précisant d'emblée que ces difficultés sont liées « au phénomène religieux saisi dans son universalité historique et géographique » (283). À première vue, explique Ricœur, on pourrait penser que la plus grave de ces difficultés tient dans la critique formulée couramment selon laquelle « l'intentionnalité serait irrémédiablement tributaire de la représentation, donc de l'objectivation, donc de la prétention du sujet à l'égard du sens de son expérience » (283). Nous savons que Brentano faisait de l'intentionnalité la caractéristique des phénomènes psychiques et qu'il soutenait la thèse de l'in-existence intentionnelle des objets, en sorte qu'il fut conduit à défendre que notre connaissance de la réalité n'était jamais directe mais toujours médiatisée par des représentations.

Nous savons aussi que Husserl s'est efforcé de corriger cette thèse en expliquant dans les *Recherches logiques* que l'objet intentionnel (in-existant) d'une représentation est le même que son objet réel, et ce sur la base d'une idée bien à lui, selon laquelle, au sein de la perception, l'objet est donné comme en personne, en chair et en os, *leibhaftig*. Cela n'a pas empêché Levinas de continuer à critiquer Husserl en soutenant que sa définition de l'acte de conscience comme acte objectivant

ne nous débarrasse pas de la représentation mais, bien au contraire, en renforce le primat. Cela est vrai des *Recherches logiques* aux *Ideen*, comme le suggère Ricœur en évoquant ici de manière à peine voilée, comme il le fait très souvent ailleurs, l'*hybris* de l'idéalisme transcendantal. Nous avons évoqué ici Levinas à dessein : il est en effet l'un des premiers à sonner la charge contre l'intentionnalité objectivante, ce qu'il fait en s'appuyant sur une élucidation du sensible qui lui apparaît échapper fondamentalement à ses schémas. Or, le sensible sera bientôt suivi par le corps et par autrui dans cet ensemble de phénomènes qui témoignent précisément d'une résistance, dans le chef même de la conscience, à la représentation, à l'objectivation et à la prétention de maîtrise du sujet à l'égard du sens de son expérience.

Ricœur ne cite pas Levinas, mais celui-ci, à travers sa description de l'expérience du « visage », aurait certainement sa place parmi ceux qui ont nommé ces « sentiments et ces attitudes qu'on peut appeler religieux » et « qui transgressent cette emprise de la représentation », marquant en ce sens « la déprise du sujet à l'égard de tout l'empire du sens » : Schleiermacher et le sentiment d'absolue dépendance, le couple Barth-Bultmann et le sentiment de confiance sans réserve, Tillich et la préoccupation ultime, Rosenzweig et le sentiment d'être précédé dans l'ordre de la parole, de l'amour et de l'existence – à quoi s'ajoute le « sentiment d'appartenir à une économie du don, avec sa logique de surabondance, irréductible à la logique de l'équivalence », que Ricœur développe dans son essai *Amour et justice* (283-4). Autant de sentiments « absolus » au sens propre ou de « manières d'être affecté absolument » qui « démentent l'infirmité de la phénoménologie à ouvrir l'intentionnalité sur une altérité intégrale » (284).

Ici, nous nous accordons pleinement avec Ricœur sur le principe, et néanmoins nous le soupçonnons d'user d'une certaine rhétorique lui permettant de « construire » un problème afin de mieux le « déconstruire » par la suite. Expliquons-nous. Ricœur est incontestablement dans son droit lorsqu'il pointe les limites de la phénoménologie husserlienne et en particulier le danger de se retrouver avec un « idéalisme solipsiste qui déleste définitivement la chose de son altérité relative et qui ne réussit pas à rendre compte de l'altérité absolue d'autrui » et, pourrions-nous rajouter dans le présent contexte, de l'Autre avec une majuscule, c'est-à-dire du Tout-Autre au cœur des sentiments et attitudes énumérés plus haut⁹.

Il est également vrai que la réponse de Husserl à l'objection de solipsisme, dans les *Méditations cartésiennes* notamment, laisse à désirer, puisqu'elle revient ultimement à fonder phénoménologiquement l'altérité dans « l'explicitation de la monade-moi » ; en sorte qu'il n'y a effectivement pas, chez Husserl, d'authentique « reconnaissance de l'autre dans son altérité¹⁰ ». Malgré tout cela, il reste légitime de s'interroger sur cette prétendue « infirmité de la phénoménologie à ouvrir sur une altérité intégrale ». Ricœur n'est pas vraiment clair sur ce point. Veut-il dire que les limites de la phénoménologie husserlienne qu'on vient de rappeler lui interdiraient d'ouvrir sur cette altérité intégrale ? Suggère-t-il que Husserl serait passé totalement à côté des sentiments et des attitudes précités ? Se réfère-t-il à des critiques internes ou externes de la phénoménologie, celles de Levinas ou celles de certains théologiens ? Pensons par exemple au

⁹ Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie* [1986] (Paris : Vrin, 2004), 168.

¹⁰ Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, 184.

protestant Karl Barth, vis-à-vis duquel Ricœur a plusieurs fois dit sa dette¹¹. Impossible de le savoir exactement. Cette obscurité doit donc demeurer, et elle est en un sens préjudiciable au propos ricœurien. Pourquoi ? Précisément parce qu'elle laisse accroire à un problème qui n'est pas vraiment un.

Comme on le sait, c'est le jeune Heidegger qui attira l'attention de Husserl sur le livre détonnant de Rudolf Otto paru en 1917 : *Das Heilige*, où le théologien luthérien et historien des religions thématise le sentiment du « numineux », qui mérite lui aussi une place dans la liste dressée par Ricœur. De l'aveu même de Husserl, la lecture de ce livre a fait sur lui « forte impression¹² ». Dans une lettre adressée à l'auteur en 1919, Husserl écrit : « Le métaphysicien chez Monsieur Otto a emporté, me semble-t-il, sur ses ailes le phénoménologue Otto, et c'est à l'image de *l'ange qui voile le regard*, poursuit-il, que précisément je pense. » Il ajoute néanmoins que ce livre « tiendra une place durable dans l'histoire de l'authentique philosophie de la religion ou plutôt de la phénoménologie de la religion ». De même, il estime que l'ouvrage ouvre la voie à une « typologie d'essence systématique des degrés des données religieuses », en quoi il n'exclut sûrement pas la possibilité de la saturation de l'intention par l'intuition qui s'observe dans le vécu religieux, quoique cela soit à traiter comme ce qu'il appellera plus tard un problème-limite (*Grenzproblem*) de la phénoménologie. Il appert donc que Ricœur semble prêter injustement à Husserl, pour les besoins de sa propre réflexion (nous allons y revenir), une position *dogmatique* alors que le père de la phénoménologie ne défend en réalité qu'une position *methodologique*. Il est vrai cependant que c'est principalement dans des manuscrits publiés récemment que Husserl dissipe les ambiguïtés auxquelles Ricœur en est resté et qui lui auront servi de tremplin.

En 1946, Leo Strauss raconte à Karl Löwith comment, un jour qu'il interrogeait Husserl sur la théologie, ce dernier aurait déclaré : « Si Dieu est un donné, nous le décrirons¹³ ! » Il n'y a ainsi aucune raison de penser que Husserl, malgré la fameuse mise hors-circuit de la transcendance de Dieu au § 58 des *Ideen I*, n'ait jamais soutenu « l'infirmité de la phénoménologie à ouvrir l'intentionnalité sur une altérité intégrale ». Mettons que Dieu soit donné par et dans un phénomène saturé d'ordre supérieur que Marion nomme « phénomène de Révélation », la phénoménologie a non seulement *de iure* la possibilité de le décrire, mais elle a encore *de facto* tous les moyens pour ce faire. En d'autres termes, il n'y a rien « dans » la phénoménologie qui pousse à en sortir. Or, c'est pourtant bien ce que suggère Ricœur entre les lignes. Relisons la formule : il est des manières d'être affecté absolument qui démentent l'infirmité de la phénoménologie à *ouvrir sur* une altérité intégrale. Ricœur ne dit pas que la phénoménologie peut décrire cette altérité intégrale, mais seulement qu'elle peut « *ouvrir sur* » elle, ce que nous comprenons comme une manière de

¹¹ « Ce fut en fait Karl Barth qui m'a le premier appris que le sujet n'est pas ce maître qui est au centre de tout, mais plutôt un disciple ou un auditeur d'un langage plus large que lui-même », déclara Ricœur dans un entretien avec Richard Kearney : *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage* [1984] (Manchester : Manchester University Press, 1986), 27.

¹² Edmund Husserl, « Lettre à Rudolf Otto du 5 mars 1919 », in *Briefwechsel, Husserliana Dokumente*, vol. III/7, éd. Karl Schuhmann (Dordrecht : Springer, 1994), 205-8 ; trad. Gilles Vannier, *Les études philosophiques*, vol. 3 (1983), 349-52.

¹³ Leo Strauss, « Lettre à Karl Löwith du 15 août 1946 », in *Gesammelte Schriften*, vol. 3, *Hobbes' politische Wissenschaft und Zugehörige Schriften—Briefe*, éd. Heinrich Meier (Stuttgart : Metzler, 2001), 663-4.

soutenir que si la phénoménologie peut dessiner une fenêtre sur cette altérité intégrale, ce sera à l'herméneutique de s'y engouffrer. C'est précisément ce que va faire Ricœur dans la suite du texte. Mais, avant cela, le philosophe va continuer de donner le change, de faire comme s'il « savait » la phénoménologie de la religion en écrivant :

Une phénoménologie peut sans aucun doute se proposer de décrire sous ses traits les plus universellement répandus cette structure de l'appel et de la réponse qui paraît régir tant les sentiments que les attitudes [dans le champ de la religion]. À cet égard, cette phénoménologie aurait pour tâche essentielle de distinguer la structure appel/réponse du rapport question/réponse.

Et de montrer que « la réponse religieuse est obéissante, au sens fort d'une écoute où est reconnue, avouée, confessée, la supériorité, entendons la position de Hauteur de l'appel » (284-6).

Il s'agit là d'une définition minimaliste de la phénoménologie de la religion qui, nous l'avons montré et le montrerons encore, est loin d'être la seule. Il nous semble que Ricœur, en un certain sens, a intérêt à s'en tenir à cette définition pour effectuer le déplacement, le renversement, la subversion qu'il vise depuis le début. Il enchaîne ainsi en expliquant que la principale « difficulté » de la phénoménologie de la religion « concerne le statut d'*immédiateté* que pourraient revendiquer les attitudes et les sentiments solidaires de la structure d'appel et de réponse d'ordre religieux » (286-7).

Ce disant, Ricœur soutient en réalité qu'attitudes et sentiments religieux finissent au bout du compte par échapper à la phénoménologie pour la simple et bonne raison qu'ils ne seraient pas donnés dans l'évidence intuitive avec laquelle il est possible de saisir d'autres objets ou classes d'objets. Certes, Ricœur ne dit pas que la phénoménologie réclame cette évidence intuitive pour les attitudes et sentiments religieux, mais que ce sont ces derniers qui revendiquent un statut d'*immédiateté*. Ce qu'il sous-entend néanmoins, c'est que la phénoménologie ne pouvant leur accorder ce statut, elle ne peut pas non plus les prendre en charge jusqu'au bout. Comme le lecteur l'aura compris, nous contestons que la phénoménologie ne puisse pas leur accorder ce statut, ce dont témoigne déjà le rapprochement opéré par Husserl lui-même entre l'intuition des essences, la *Wesensschau*, et l'intuition mystique¹⁴, et ce dont témoignent encore mieux les travaux de ses premiers disciples (Reinach, Stein, Walter, Heidegger, pour ne citer que ceux-ci). Mais nous soutenons surtout que le raisonnement de Ricœur est particulièrement alambiqué : il fait en effet porter la revendication d'*immédiateté* sur les attitudes et sentiments religieux pour sauver, pour dédouaner, la phénoménologie, tout en étant parfaitement conscient que la prétendue impossibilité pour la phénoménologie d'accéder à cette revendication va amener le besoin de recourir à l'herméneutique.

Le renversement ou la subversion commence avec l'insistance sur la « médiation langagière ». Citons Ricœur :

¹⁴ Voir par exemple Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, éd. Walter Biemel, *Husserliana II* (La Haye: Nijhoff, 1973), 62 et 88.

Autant il ne saurait être nié qu'en l'absence des sentiments fondamentaux qu'on vient de nommer il n'y aurait pas lieu de parler de religion, autant il faut se hâter de concéder qu'on ne saurait avancer bien loin dans la description de ces sentiments et ces attitudes sans prendre en compte les expressions verbales qui leur ont donné forme (287).

Si ce n'était que cela, dit Ricœur, il serait possible d'en rester à la phénoménologie. Car « il y a longtemps que la phénoménologie a cessé de tenir le langage pour une couche "improductive" surimposée à la couche proprement eidétique des vécus, fussent-ils des sentiments ou des attitudes » (287). Mais ce n'est pas tout, car finalement la « difficulté majeure » est ailleurs :

[...] à la médiation *langagière* s'ajoute une médiation *culturelle* et *historique* dont la précédente est la simple projection [...]. Ce fait massif condamne la phénoménologie à passer par les fourches caudines d'une herméneutique et plus précisément d'une herméneutique *textuelle* ou *scripturaire* (287-8).

Il y a dans cette dernière expression une certaine « violence » qu'on ne relève pas forcément à la première lecture et qui d'ailleurs nous a longtemps échappée. Cette violence peut bien être qualifiée d'herméneutique ; elle n'en reste pas moins une violence assez inouïe à l'endroit de la phénoménologie – plus exactement de la phénoménologie de la religion.

Que signifie en effet de passer « sous les fourches caudines » ? Cette expression vient de la bataille datée de 321 av. J.-C. qui a vu la défaite des Romains face aux Samnites. Le chef de l'armée samnite força les soldats romains à passer, courbés et les mains liées dans le dos, sous un joug formé de fourches et de lances dressées par ses soldats. Depuis, l'expression « passer sous les fourches caudines » signifie ainsi : faire l'objet d'une humiliation par les vainqueurs. Que devons-nous donc comprendre ? Que la phénoménologie devrait s'incliner, s'humilier devant la raison du plus fort, qui serait en l'occurrence l'herméneutique, la raison herméneutique ? Ricœur revendique une interprétation plus faible :

C'est à dessein que je viens d'employer le verbe *condamner* et que je parle du passage de la phénoménologie au stade herméneutique comme de fourches caudines. Car la fragmentation des ensembles textuels et des traditions scripturaires fait que le continent du religieux se distingue au regard à la façon d'un archipel disloqué, sans qu'on puisse nulle part s'assurer de l'universalité du phénomène religieux (288).

Ricœur revendique ainsi une interprétation plus faible de l'expression comme « disposition d'une chose dont les deux parties, éloignées au départ, se rapprochent l'une de l'autre ». C'est, autrement dit, l'image d'un entonnoir qui doit prévaloir : la phénoménologie devrait passer le relais car elle ne serait pas à elle seule capable d'accéder à la structure de sentiments et d'attitudes qui « ne se montrent nulle part dans leur immédiateté nue, mais toujours déjà interprétés selon des règles canoniques de lecture et d'écriture » (288). Le problème ne serait plus seulement que la phénoménologie ne pourrait accéder à la revendication d'immédiateté des attitudes et sentiments religieux – immédiateté que les phénomènes religieux revendiqueraient dans leur autoprésention, mais fallacieusement, puisqu'en réalité ils n'en disposeraient point concrètement –, mais ce problème serait aussi bien que la *Wesensforschung* qui l'anime « vole trop

haut » pour rencontrer les phénomènes religieux qui n'existent donc pas au plan universel où elle mène l'enquête. Citons Ricœur :

Il n'est même pas sûr que l'on puisse attester le caractère universel de la structure appel/réponse, indépendamment des effectuations historiques différentes dans lesquelles cette structure s'est incarnée. Si l'on s'obstinait dans cette tâche de mise à nu, on ne tarderait pas à apercevoir que c'est à chaque fois de manière différente, et avec une signification différente, qu'est ressenti et pratiqué ce qu'on a appelé plus haut l'obéissance à la Hauteur. Hauteur immanente ou transcendante ? Anonyme ou personnelle ? Obéissance passivement soumise ou activement missionnaire ou communautaire ? (288-9).

Comme on le voit, ce n'est plus l'idéalisme husserlien qui est critiqué ici directement, mais plutôt l'un de ses corollaires, à savoir ce qu'on pourrait appeler son *anhistorisme problématique*. Ricœur a parlé pour sa part de la « répugnance de la phénoménologie transcendante pour les considérations historiques¹⁵ ». Naturellement, il ne lui a pas échappé que, sur la question de l'histoire, Husserl avait évolué : la phénoménologie génétique et même générative de la *Krisis* et des textes apparentés laisse entrevoir une vraie préoccupation pour l'historicité du monde et de tout ce qui en relève, y compris, donc, la religion. Nous ne pouvons ni ne voulons ouvrir ce chantier ici. Pourtant, il le faudrait, afin de montrer comment Husserl, en distinguant différentes couches du monde de la vie et différents niveaux d'historicité, se donne précisément les moyens de retrouver l'universel à travers même la singularité plurielle de ses expressions et de ses significations historiques. En examinant minutieusement les processus de donation, d'institution et de formation de sens sédimentés dans l'histoire, et surtout en les réinscrivant sur la toile de fond du monde pratique et préscientifique où ils puisent leur motivation, Husserl prouve qu'il est parfaitement possible de « composer une phénoménologie du phénomène religieux pris dans son universalité indivisible » (289), et que cela n'implique nullement de négliger la multiplicité des sens qui n'a d'égal que la diversité des attitudes et des sentiments religieux. Non seulement la phénoménologie peut-elle, avec les moyens indiqués, décrire fidèlement et honnêtement tous les types d'obéissance, de hauteur et d'obéissance à la hauteur, mais elle peut donc également et se propose effectivement de ressaisir l'archi-signification de ces types par et dans cet « universel » de l'« existence humaine » qu'est l'« historicité » transcendante ; la religion étant, en définitive, un *Leitfaden*, un fil directeur de l'« histoire du monde » (K1, 555-6)¹⁶.

Que la phénoménologie soit capable de « composer une phénoménologie du phénomène religieux pris dans son universalité indivisible », c'est pourtant ce que Ricœur conteste fermement, contre l'évidence même qui lui était au moins partiellement connue – et malgré sa critique légitime du téléologisme husserlien en matière de philosophie de l'histoire. Pourquoi cette inscription en faux ? Deux raisons. La première est que Ricœur néglige apparemment que l'universalité concernée relève autant de la *possibilité* que de l'*effectivité*. La seconde ressortit moins à une *sous-estimation* de la phénoménologie qu'à une *sur-détermination* de la religion. Ce n'est pas seulement que cette dernière ne soit pas pour Ricœur un phénomène ou un ensemble de phénomènes comme les autres,

¹⁵ Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, 22.

¹⁶ Voir Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, éd. Walter Biemel, *Husserliana VI* (La Haye: Nijhoff, 1954), 555-6.

ce qu'au fond on peut tout à fait lui accorder dans une stricte perspective husserlienne, comme nous avons tenté de le montrer. C'est encore et surtout que, même si Ricœur ne le dit pas, ne l'avoue pas comme peut-être il le devrait, la religion, à ses yeux, ne saurait être abordée en dehors de ce que nous appellerions, d'une expression sans doute un peu maladroite, une *méthodologie sympathique*.

Mais là encore, c'est un préjugé de Ricœur, du moins de notre point de vue, de penser que cette méthodologie est inaccessible à la phénoménologie qui, bien comprise, se laisse volontiers instruire par les phénomènes. Le jeune Heidegger avait déjà posé ces questions :

Difficulté : seul un homme religieux peut comprendre la vie religieuse car, au cas contraire, il ne disposerait pas d'une authentique donation. Sans doute, mais cela présente-t-il de quelconques désavantages systématiques et méthodologiques ? Cela veut simplement dire « bas les pattes » pour celui qui ne s'y « sent » pas sur un sol authentique. Cela vaut pour tous les domaines¹⁷.

Au risque de paraître injuste, nous voudrions soutenir que le propos de Ricœur semble ici encore insuffisant. Expliquons-nous. Il faudrait donc, on l'a dit, « renoncer à composer une phénoménologie du phénomène religieux pris dans son universalité indivisible » et se « contenter, au départ, de tracer les grandes lignes herméneutiques d'une seule religion » (289). Mais dans la mesure où cette herméneutique ne demanderait nullement « à l'auditeur une adhésion explicite » aux convictions en usage dans la religion choisie mais au contraire un « suspens », une *epochè* de ces convictions, cette herméneutique mériterait « encore d'être appelée phénoménologique » – mais sans pour autant « tenir lieu d'une phénoménologie de la religion en général » (289). On en revient donc à cette méthodologie sympathique, et d'ailleurs Ricœur précise que ce que l'herméneutique projetée exige, ce n'est au fond rien de plus qu'une « assumption en imagination et en sympathie, compatible avec le sens de l'engagement de foi » (289).

Nous pouvons observer ici comment la surdétermination de la religion est précisément associée à la sous-estimation de la phénoménologie. Il y a un « impensé » fondamental, qu'on retrouve toutefois aussi bien chez Husserl que chez Ricœur. Cet impensé a trait à la foi religieuse, que les phénoménologues considèrent habituellement comme l'un de ces préjugés ou de ces présupposés que l'*epochè* doit neutraliser en vue de libérer la voie pour une enquête authentiquement phénoménologique. De prime abord, la foi religieuse apparaît en effet relever d'une *doxa* irréflechie 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*. De surcroît, la foi religieuse semble bien reposer sur une espèce de transcendance qui menace de court-circuiter, voire de saper la fondation de la sphère de la conscience pure. Tout cela explique que ni Husserl ni Ricœur ne se soient employés à développer une phénoménologie de la foi religieuse¹⁸.

¹⁷ Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, éd. Matthias Jung, Claudius Strube & Thomas Reghely, *Gesamtausgabe 60* (Francfort-sur-le-Main : Klostermann, 1995), 304-5.

¹⁸ Cela ne remet nullement en question le fait qu'il y ait bien, chez Ricœur, une certaine *herméneutique* de la foi religieuse, laquelle se dessine notamment à travers ses analyses du témoignage. Nous remercions l'évaluateur anonyme qui, par ses remarques, nous a permis de préciser ce point.

Pourtant, comme nous l'avons montré ailleurs¹⁹, une telle phénoménologie de la foi religieuse devrait précisément se tenir au cœur d'une phénoménologie de la religion, et ce d'autant plus que c'est elle qui rend possible une phénoménologie du phénomène religieux dans son universalité indivisible dans la mesure où tout phénomène religieux reconduit précisément à la foi religieuse. Disons que du moment où je conçois la foi religieuse comme une modification ou une modalisation, sous certaines circonstances génératives, de ce que Husserl nomme *Ur-doxa*, « croyance originelle », et que Merleau-Ponty retraduisait par et dans la notion de « foi perceptive » – du moment donc qu'on postule cette filiation –, il devient tout à fait possible de rétablir la primauté de la phénoménologie de la religion sur le tracé des grandes lignes herméneutiques d'une seule religion ; autrement dit de renverser le renversement, de subvertir la subversion.

On peut tenter de le montrer en partant d'un exemple convoqué par Ricœur lui-même pour illustrer la structure appel/réponse dont il a déjà été question, en l'occurrence l'exemple de la prière. Ricœur explique vers le début de son texte qu'aux « sentiments et affections absolus » qu'il a évoqués « correspondent [en outre] des attitudes fondamentales qu'on peut placer, dit-il, sous le titre général de la prière, et qui se déploient de la plainte à la louange, en passant par la supplication et la demande. La prière se tourne activement vers cet Autre par lequel la conscience est affectée au plan du sentiment. En retour, cet Autre qui l'affecte est aperçu comme source d'appel à quoi la prière répond » (284). Loin de nous l'idée de remettre en question que la médiation langagière est un facteur-clé dans l'élucidation de ce phénomène. Ainsi nous abondons volontiers dans le sens de Ricœur lorsqu'il soutient que la prière ne s'éclaire qu'à la lumière des « actes de discours déterminés » qui donnent une expression aux sentiments religieux de base : il est indéniable que ces actes de discours relèvent eux-mêmes d'une « typologie précise », une « typologie des actes de langage » à laquelle il a été « fait allusion plus haut en évoquant l'éventail que la prière déploie entre la plainte et la louange, en passant la supplication et la demande » (287).

Ce qui pose problème, c'est que Ricœur s'appuie sur cette médiation langagière opératoire dans le phénomène de la prière pour précipiter le passage à l'herméneutique, et ce au motif que cette médiation langagière n'est que la projection d'une médiation culturelle et historique qui elle-même ne peut nous présenter qu'un « archipel disloqué » dont les fragments devraient être considérés séparément.

Or, au fond, qu'est-ce qui nous empêche de partir d'une intuition, même inchoative, du « continent du religieux » comme ensemble, sinon homogène, du moins doté d'une certaine unité transcendantale ? Ou encore : qu'est-ce qui nous retient de faire d'une intuition de ce genre, si ce n'est le point de départ, du moins l'horizon de l'enquête, l'horizon de la phénoménologie de la religion elle-même ? Ici, on pourrait objecter que c'est ce que fait Ricœur lorsqu'il écrit que « l'herméneutique interne à une religion ne peut tendre à s'égaliser à une phénoménologie universelle du phénomène religieux qu'à la faveur d'une extension seconde, régie par une procédure de transfert analogisant, conduite de proche en proche, à partir du lieu où l'on se tient

¹⁹ Nous nous permettons de renvoyer à notre contributions « Jalons pour une phénoménologie pure de la foi religieuse », *ALTER. Revue de phénoménologie*, vol. 28 (2020), 41-61. Dans cette étude, nous tentons de montrer, non que toute expérience religieuse « est » foi, mais que toute expérience religieuse procède d'une foi religieuse qui procède elle-même d'une croyance originelle au sein de laquelle s'établit notre rapport primaire et originaire au monde.

au départ » (289). Nous allons revenir sur ce transfert, mais concentrons-nous pour l'instant sur les mots de cette déclaration : Ricœur ne dit pas qu'il s'agit de mettre l'intuition d'un continent du religieux unifié à l'horizon de l'enquête, ce qui serait la posture de la phénoménologie de la religion bien ordonnée que nous défendrions ; il met au contraire la phénoménologie de la religion à l'horizon d'une herméneutique de ce qu'il a nommé un « archipel disloqué ». Ce n'est pas du tout la même chose.

Ricœur soutient au fond qu'on ne pourrait s'en tenir à la phénoménologie de la religion que si l'on pouvait « s'assurer de l'universalité du phénomène religieux », qui en effet ne se laisse constater « nulle part » (288). Mais il s'agit là d'un postulat erroné, encore lié à une certaine interprétation de l'intuitionnisme et de l'intentionnalité – une interprétation hyperbolique, ou qui du moins n'est pas la seule à pouvoir se fonder dans le corpus husserlien. Pour la phénoménologie en général, et pour la phénoménologie de la religion en particulier, l'universalité – en tant que possibilité – n'a pas à être donnée d'emblée mais plutôt à être exhumée, retrouvée, recroisée par un ensemble de descriptions phénoménologiques qui peuvent prendre plusieurs formes, y compris la variation dite eidétique ou imaginative. On peut à la rigueur concéder que cette universalité reste présupposée, mais cette présupposition, en phénoménologie de la religion, n'est qu'un guide pour la formation d'un empirisme transcendantal qui s'impose en la matière.

Cette discussion n'est pas déconnectée de cette notion de transfert analogisant introduite par Ricœur dans son texte chemin faisant. Et pourtant, le philosophe est difficile à suivre. Si l'on comprend bien, il faudrait procéder à la subversion de la phénoménologie ou d'une certaine phénoménologie « canonique » – même si Ricœur fut le premier à dire qu'une telle chose n'existe pas²⁰ ! – par l'herméneutique avant de se transporter ensuite de l'« herméneutique interne à une religion » vers une « phénoménologie universelle du phénomène religieux » (289). L'opérateur de ce transport serait précisément ce « transfert analogisant » mené « de proche en proche, à partir du lieu où l'on se tient au départ » (289).

En d'autres termes, il faudrait, comme Ricœur s'y applique plus loin dans son texte, commencer par se « tenir dans les limites des Écritures juives et chrétiennes », faire l'herméneutique de ces Écritures puis, partant de celles-ci, se transporter vers le Coran, puis aller du Coran aux Vedas, etc. Mais comment déterminer le trajet exact à suivre dans ce parcours, si ce n'est en passant par l'histoire en général, et par l'histoire des religions en particulier ? Ricœur oppose pourtant la procédure de transfert analogisant à la « procédure de l'histoire des religions, laquelle suppose – idéalement du moins – l'adoption d'un lieu hors lieu, d'un site de surplomb, d'où le sujet épistémologique non intéressé considérerait d'un œil neutre et simplement curieux le champ dispersé des croyances religieuses » (289). Nous n'irons pas jusqu'à dire que cette manière d'opposer ces deux procédures est purement artificielle, mais nous pensons qu'on peut tout à fait les articuler autrement, comme l'a fait le jeune Heidegger, en faisant de l'histoire des religions une interprétation *pré-phénoménologique*, au sens où elle prépare le terrain pour la phénoménologie de la religion et indique formellement les étapes du chemin à suivre. Heidegger ne remet pas en question le fait que l'histoire des religions n'accède pas à la « compréhension de ce dont il est question, de l'enjeu, du *Woraufhin* » (289-90). Il maintient toutefois, tout comme Bultmann qui peut

²⁰ Voir Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, 9.

servir ici de chaînon entre Heidegger et Ricœur, que l'histoire des religions oriente nécessairement notre rapport primordial à la *Sache* de la religion et des textes religieux, et que c'est très bien ainsi.

Ricœur indique encore qu'il n'entend pas, à cet endroit, s'engager dans « cette voie du transfert analogisant et de la compréhension de proche en proche », mais qu'il préfère se borner « à en fonder la possibilité sur l'attitude de suspens phénoménologique pratiqué à l'égard de mes propres convictions. Il m'est alors demandé, poursuit-il, de pratiquer à l'égard des religions autres que la mienne la même assumption en imagination et en sympathie que je demande à mes auditeurs lorsque je procède devant eux à l'herméneutique de la foi hébraïque et chrétienne » (290). Ici l'herméneutique ne craint pas, ne craint plus de reconvoquer la phénoménologie, même si c'est toujours d'une herméneutique phénoménologique que l'on parle. On en revient à la méthodologie sympathique, et si celle-ci relève précisément d'une herméneutique phénoménologique plutôt que d'une phénoménologie herméneutique, c'est parce que cette dernière n'aurait pas les ressources pour penser de manière optimale l'assumption en imagination et en sympathie dont on a besoin. Mais, de notre point de vue, rien n'est moins sûr. Pour ce qui est de l'imagination, la phénoménologie a prouvé mille fois qu'elle avait de la ressource, plus encore que l'herméneutique seule. Et nous ne pensons pas seulement à la méthode de la variation évoquée plus haut.

Pour ce qui est de la sympathie, si Husserl et Scheler témoignent pour Ricœur d'une « décevante phénoménologie » face au « problème de la seconde personne²¹ », tant la compréhension que l'usage phénoménologiques de l'*Einfühlung* ne se limitent pas à ce qu'ils ont pu en dire ou en faire. Dans le contexte précis qui nous occupe, nous pensons par exemple à la façon dont le jeune Heidegger, encore lui, propose, dans son interprétation phénoménologico-herméneutique des Épîtres de Paul, une « transposition à l'intérieur de la situation » de l'Apôtre : *Sich-hinein-Versetzen* ; ce qui est autre, dit-il, que de « s'imaginer » ou « se fantasmer-dans » cette même situation : *Sich-hinein-Phantasieren*²². Il convient aussi de « voir la situation comme si nous écrivions en compagnie de Paul » : « Nous accomplissons avec lui l'écriture ou la dictée de l'Épître²³ ». Nous retenons la première formulation pour le verbe qu'elle emploie, en l'occurrence le verbe « voir », qui consacre ici la primauté de la *phénoménologie* herméneutique sur l'herméneutique phénoménologique dans la description et la compréhension du phénomène religieux. En disant non seulement *description* mais également *compréhension*, nous assumons pleinement la part herméneutique de la phénoménologie de la religion que nous opposons à l'herméneutique phénoménologique de la religion que propose Ricœur. Contrairement à lui, nous ne nous contentons pas de projeter l'idée directrice et régulatrice d'une phénoménologie de la religion à l'horizon de nos investigations ; nous plaçons cette même idée aux fondements comme au cœur de celles-ci. La phénoménologie de la religion est ou du moins devrait être considérée, non seulement comme un motif téléologique, mais encore comme un motif protologique. Et c'est ainsi que la phénoménologie que nous revendiquons est herméneutique en un premier sens très général, puisqu'elle rejoint ce qu'écrivait Ricœur dans *Philosophie de la volonté* et donc ce qu'il tenait pour vrai dans sa proto-phénoménologie de la religion : « Toute compréhension, comme toute

²¹ Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, 334.

²² Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 100.

²³ Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 87.

interprétation, est [...] continuellement orientée par la manière de poser la question et par ce qu'elle vise²⁴ ».

Avant de conclure, excusons-nous d'avoir été un peu (trop) dur envers Ricœur ! C'est, d'une part, qu'il nous fallait accentuer les contrastes et, d'autre part, que nous pensons important de faire vivre le conflit des interprétations sur le point très précis qui nous a occupés. La phénoménologie de la religion que nous visons ne se fait pas herméneutique chemin faisant ou par la force des choses ; elle n'est pas phénoménologie d'abord, puis phénoménologie herméneutique ensuite, mais *toujours déjà* phénoménologie herméneutique de la religion. Pourquoi et comment cela ? Tout d'abord parce qu'elle s'appuie sur l'idée heideggérienne d'une « intuition herméneutique », elle-même fondée sur une herméneutique de la facticité entendue au sens d'un *génitif subjectif*, laquelle fait d'ailleurs écho à la citation de *Philosophie de la volonté* que nous venons de rappeler. Nous partageons avec Heidegger comme avec Ricœur l'idée que le monde est signifiant, plein de signifiants ou de significations. Et nous soutenons avec Heidegger, et peut-être aussi avec un certain Ricœur, que nous nous tenons toujours déjà dans une précompréhension de ces signifiants qui détermine notre situation herméneutique. Mais plutôt que de dire, avec un Ricœur plus tardif, qu'il faut, pour thématiser cette précompréhension et en tirer quelque chose quant aux phénomènes à l'étude, s'embarquer d'emblée dans la voie longue et ses mille détours, nous soutenons donc avec le jeune Heidegger la possibilité d'avoir une ou des « intuitions herméneutiques » des phénomènes religieux. Ces intuitions sont certes médiatisées par des signifiants inhérentes au monde en général et au monde du texte en particulier dans lequel je découvre ces phénomènes, mais elles sont toujours bien aussi des intuitions au sens où elles relèvent d'un « voir » qui constitue pour le phénoménologue un vécu à part entière, une « expérience vécue du vécu se saisissant et se comprenant » : l'intuition herméneutique, écrit Heidegger, « est la formation originaria phénoménologique de réception et d'anticipation dont toute position théorique est absente. L'universalité des significations, poursuit-il, veut dire en premier lieu quelque chose d'originaria : le caractère mondain du vécu qui est vécu²⁵ ».

Notons encore que Heidegger glose l'expression d'intuition herméneutique par celle d'« intuition compréhensive ». Or, nous savons que cette expression se trouve également chez Husserl – notamment dans les *Ideen II* –, pour qui elle correspond à une saisie non pas immédiate mais sous forme de reconstruction de l'enchaînement des motivations conduisant à la formation du « sens spirituel » d'une formation culturelle par et dans une ou des subjectivités transcendantales. Ce type de saisie peut lui aussi être mis à profit par la phénoménologie herméneutique de la religion que nous essayons de mettre en avant. La phénoménologie herméneutique de la religion doit se démultiplier, se matérialiser en différents lieux du continent du religieux pour accomplir son œuvre et montrer sa capacité à ne pas le céder à l'herméneutique seule. Une phénoménologie du corps de l'orant pour la prière, une phénoménologie de la lecture et de l'écriture en tant qu'actes religieux, une phénoménologie des Livres saints en tant qu'« objets animés » au sens husserlien – qui pourrait s'adosser à l'idée lévinassienne du « livre comme

²⁴ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, t. II *Finitude et culpabilité* [1960] (Paris : Aubier, 1993), 570.

²⁵ Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, éd. Bernd Heimbüchel, *Gesamtausgabe* 56/57 (Francfort-sur-le-Main : Klostermann, 1987), 117.

modalité de notre être²⁶ ». Autant de moyens de montrer qu'une phénoménologie herméneutique est *phénoménologiquement capable* de rendre au phénomène religieux son indivisible universalité.

En conclusion, nous nous rangerons donc derrière le jeune Heidegger en disant que la meilleure *philosophie* de la religion est celle où la « phénoménologie reste la méthode et le but directeurs²⁷ ». Avec Ricœur, il y a bel et bien le risque que la greffe dérive vers la subversion. Or, nous avons vu que ces deux opérations, lorsqu'elles sont pensées jusqu'au bout, sont foncièrement différentes et ultimement incompatibles. Qu'on file la métaphore arboricole ou médicale, le risque existe que le greffon finisse par dénaturer l'entité greffée. Bien sûr, on ne peut jamais greffer que deux espèces de la même famille : un pommier avec un pommier, et non avec sapin. Mais le danger que le résultat conduise, si ce n'est à la disparition, du moins au brouillage, du code original est grand. Pensons également aux greffes de cordon – des allogreffes –, utilisées dans le traitement de leucémies notamment : si le sang va rester du sang, le groupe sanguin ne sera plus le même. Si cela devait arriver ici, il y a fort à parier que la religion demeurerait à jamais dans la dislocation et que le transfert analogisant serait voué à une itération aveugle, errante et sans fin qui deviendrait vite stérile. Si, comme le jeune Heidegger l'a soutenu à juste titre, l'homme religieux n'a pas « besoin de la moindre philosophie de la religion²⁸ » et peut très bien se contenter d'une herméneutique – en témoigne la manière dont les croyants de toutes confessions pratiquent l'autogreffe, c'est-à-dire ne cessent de lire et relire, interpréter et ré-interpréter, vivre et revivre leurs Écritures et plus largement leurs traditions culturelles dans un écosystème idiosyncrasique –, la philosophie de la religion, elle, a besoin d'une phénoménologie, et d'une phénoménologie forte, pour déchiffrer, non depuis une position de surplomb mais depuis le foyer même de la vie, l'énigme de la « constitution originaire » de l'expérience religieuse²⁹.

²⁶ Emmanuel Levinas, *Éthique et infini* (Paris : Fayard, 1982), 16.

²⁷ Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 303.

²⁸ Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 309.

²⁹ Paul Ricœur, « Introduction à *Ideen I* de E. Husserl par le traducteur », in Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* [1950] (Paris : Gallimard, 1998), p. xxx.

Bibliographie

- Sylvain Camilleri, « Jalons pour une phénoménologie pure de la foi religieuse », *ALTER. Revue de phénoménologie*, vol. 28 (2020), 41-61.
- Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien* (Paris : Vrin, 2000).
- Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie* (Paris : Puf, 2003).
- Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, éd. Bernd Heimbüchel, *Gesamtausgabe 56/57* (Francfort-sur-le-Main : Klostermann, 1987).
- , *Phänomenologie des religiösen Lebens*, éd. Matthias Jung, Claudius Strube et Thomas Reghely, *Gesamtausgabe 60* (Francfort-sur-le-Main : Klostermann, 1995).
- Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, éd. Walter Biemel, *Husserliana VI* (La Haye : Nijhoff, 1954).
- , *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, éd. Walter Biemel, *Husserliana II* (La Haye : Nijhoff, 1973).
- , « Lettre à Rudolf Otto du 5 mars 1919 », in *Briefwechsel, Husserliana Dokumente*, vol. III/7, éd. Karl Schuhmann (Dordrecht : Springer, 1994), 205-8 ; trad. Gilles Vannier, *Les études philosophiques*, vol. 3 (1983), 349-52.
- Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas : Éditions de l'Éclat, 1991).
- Richard Kearney (ed.), *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage* [1984] (Manchester : Manchester University Press, 1986).
- Emmanuel Levinas, *Éthique et infini* (Paris : Fayard, 1982).
- Paul Ricœur, « Introduction à *Ideen I* de E. Husserl par le traducteur », in Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* [1950] (Paris : Gallimard, 1985, 1998).
- , *Philosophie de la volonté*, t. II *Finitude et culpabilité* [1960] (Paris : Aubier, 1993).
- , *À l'école de la phénoménologie phénoménologie* [1986] (Paris : Vrin, 2004).
- , *Essais d'herméneutique*, t. II *Du texte à l'action* (Paris : Seuil, 1986).
- , *Écrits et conférences*, t. V, *La religion pour penser*, éd. Daniel Frey (Paris : Seuil, 2021).
- Leo Strauss, « Lettre à Karl Löwith du 15 août 1946 », in *Gesammelte Schriften*, vol. 3, *Hobbes'politische Wissenschaft und Zugehörige Schriften—Briefe*, éd. Heinrich Meier (Stuttgart : Metzler, 2001), 663-4.