Alter

Revue de phénoménologie

28 | 2020

La religion

La phénoménologie de la religion et l'époque de l'époché

Stefano Bancalari

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/alter/1982>

DOI : 10.4000/alter.1982

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2020

Pagination : 11-24

ISBN : 978-2-9550449-6-4

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Stefano Bancalari, « La phénoménologie de la religion et l'époque de l'époché », *Alter* [En ligne], 28 | 2020, mis en ligne le 22 décembre 2020, consulté le 15 octobre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/alter/1982> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/alter.1982>

Ce document a été généré automatiquement le 15 octobre 2021.

Revue Alter

La phénoménologie de la religion et l'époque de l'épochè

Stefano Bancalari

1. Phénoménologie et philosophie de la religion

- 1 La tradition philosophique issue de Husserl, c'est un fait établi, a largement accueilli dans son propre domaine de recherche une famille de questions appartenant à un foyer virtuel que l'on peut désigner sans trop de risques – et malgré l'irréductible imprécision du terme – par le mot « religion » : Dieu, l'absolu, l'infini (avec sa gloire), le sacré, le saint, la mystique, l'incarnation, l'idole, l'icône, et même la religion en tant que telle font l'objet d'analyses que l'on n'aura pas de difficulté à repérer dans les textes les plus classiques de la phénoménologie. On pourrait naturellement reléguer tout cela au rang d'« embardées » d'une méthode qui aurait indûment accompli un « tournant théologique »¹. Mais cette défense de l'orthodoxie méthodologique qui s'appuie sur une idée de « légitimité » dont le statut phénoménologique est loin d'être démontré, est au moins hâtive : les faits et les questions religieuses, comme tout ce qui peut se soumettre au regard phénoménologique, réclament attention et il faut les prendre en considération, ne fût-ce que pour les reléguer dans le domaine de l'attitude naturelle en tant qu'opposé de celui propre de la phénoménologie. Si donc, avec plus de prudence méthodologique et plus d'attention aux faits historiques – et en écho à la célèbre question heideggérienne – on se demande : « comment le dieu entre-t-il dans la phénoménologie ? », le problème du rapport entre phénoménologie et religion prend une tournure autrement intéressante. Une tournure que je propose d'appeler « phénoménologie de la religion », que l'on peut et que l'on doit comprendre – c'est la thèse que je défendrai – en relation à une époque et à une *épochè*.
- 2 Il faut ici commencer par mettre au clair une ambiguïté fondamentale : aujourd'hui, la phénoménologie de la religion se dit essentiellement de deux manières, et la « phénoménologie » au sens husserlien du terme est le point de démarcation entre les deux acceptions.

- 3 La « phénoménologie de la religion », au premier sens du terme, sens qui prévaut encore aujourd'hui et témoigne d'une tradition relativement longue (plus d'un siècle), n'a rien à voir (ou très peu) avec la méthode husserlienne ; et ce, d'autant plus qu'elle se démarque le plus souvent de la démarche proprement philosophique. Ce sens est le premier d'un point de vue chronologique puisque l'expression remonte à la fin du XIX^e siècle². Le terme « phénoménologie » a alors pour fonction de corriger toute possible surinterprétation théorique. En effet, la « phénoménologie » se définit comme une approche purement descriptive de la religion : l'observateur est tenu de suspendre ses convictions personnelles afin d'éviter de réduire la richesse des manifestations religieuses à des exigences qui lui seraient extrinsèques (qu'elles soient spéculatives ou apologétiques). Ce sens prévaut (aujourd'hui encore), probablement parce que le syntagme « phénoménologie de la religion » évoque, pour celui qui l'entend, les noms de Gerardus van der Leeuw ou de Mircea Eliade, tous deux éloignés du discours proprement philosophique.
- 4 Il faut toutefois remarquer qu'un second sens, fort cette fois d'une approche éminemment philosophique de la phénoménologie, complète depuis quelques temps le premier : on peut citer, à titre d'exemple particulièrement révélateur, la distinction, proposée par Jean Greisch, dans son œuvre désormais classique *Le Buisson ardent*, entre un sens « large » (non philosophique) et un sens « strict » (husserlien) de la phénoménologie de la religion³, quoique d'autres cas similaires puissent être également cités. Bien évidemment, la « religion » constitue un problème spécifique pour la phénoménologie entendue en son sens le plus rigoureux et le plus philosophique. Ainsi, la catégorie de « phénoménologie de la religion », aucunement obsolète, se révèle au contraire féconde au point de rendre nécessaire une nouvelle et décisive sémantisation de l'expression, en opposition à son sens premier et plus classique. À vrai dire, il ne s'agit pas de créer arbitrairement un sens nouveau et *ex nihilo* : ce second sens, récent en apparence, est lui aussi riche d'une tradition d'au moins un siècle.
- 5 Dans une lettre du 5 mars 1919 adressée à Rudolf Otto à propos de son œuvre décisive sur le *Sacré*, parue deux ans auparavant, Husserl déclare : « ce livre occupera une place durable dans l'histoire de la véritable philosophie de la religion, à savoir la phénoménologie de la religion »⁴. Avec un ton péremptoire qui laisse peu de place au doute, le fondateur de la phénoménologie philosophique consacre une synonymie déterminante : la phénoménologie de la religion n'est autre que la « véritable philosophie de la religion » (*echte Religionsphilosophie*).
- 6 Heidegger lui fait écho dans son *Introduction à la phénoménologie de la religion*, célèbre cours du semestre d'hiver 1920-1921, consacré notamment à l'analyse de quelques lettres pauliniennes. En déclarant que le concept de « phénoménologie [...] aura pour nous la même signification que le terme de "philosophie" »⁵, Heidegger n'hésite pas à superposer d'une manière désinvolte la *Religionsphilosophie* et la *Phänomenologie der Religion*.
- 7 Quoique plus complexe et plus controversée, la position de Scheler dans l'œuvre de 1921, *De l'éternel dans l'homme* (*Vom Ewigen im Menschen*), confirme cette idée de fond : puisqu'elle est cette « discipline fondamentale sur laquelle il faut fonder tout autre travail philosophique sur la religion »⁶, on doit placer la phénoménologie de la religion dans le cadre de la philosophie de la religion.
- 8 Ces brèves déclarations ne prennent tout leur sens que si on les replace dans le cadre du débat sur le statut de la phénoménologie de la religion développé dans les années

vingt. Toutefois, il est déjà possible d'en tirer une indication précieuse. En effet, aux yeux des trois autorités indiscutées du mouvement phénoménologique – Husserl, Heidegger et Scheler – la notion de « phénoménologie de la religion », contrairement à ce que l'on pourrait croire, ne se définit pas d'abord comme un contenu phénoménal spécifique – la religion – qu'il faudrait ensuite soumettre à l'analyse phénoménologique. Au contraire, elle se définit, dans une filiation assumée, comme la prise en charge de la question posée par la « philosophie de la religion ». Quoique cette stratégie de définition par substitution puisse paraître banale, elle n'en implique pas moins deux décisions fondamentales : la première est d'une certaine manière évidente étant donné l'enracinement husserlien d'où elle provient. Elle consiste à revendiquer explicitement la valeur éminemment philosophique du problème « religieux », ce que l'on ne saurait dissocier de la prétention de la phénoménologie à s'établir comme science rigoureuse et comme terrain de la vérité, de toute la vérité, y compris celle (présumée) de la religion. La seconde décision, bien moins évidente, consiste dans cette disponibilité de la pensée phénoménologique qui se confronte à un élément essentiellement *historique* que la philosophie de la religion porte inévitablement avec elle.

- 9 Scheler le reconnaît de manière très claire : « L'expression "philosophie de la religion" est une donnée récente. Elle est inconnue de la littérature philosophique jusqu'à Kant et Schleiermacher ; même la théologie ne connaissait pas de discipline portant ce nom »⁷. S'il reste convaincu qu'il est possible d'analyser l'« essence » de la religion, Scheler souligne néanmoins que la composante historique (la naissance de l'expression) n'est pas un élément extrinsèque au phénomène, mais coïncide ici avec son apparition même, de telle sorte que la genèse s'insinue jusque dans la trame de l'essence. Comme le montre avec efficacité Jean Greisch, dans l'œuvre susmentionnée, la philosophie de la religion n'a pas toujours existé mais a été « inventée » à un moment précis. Ainsi, pour en comprendre le sens, il faut saisir les traits essentiels de ce moment, les conditions et les circonstances qui l'ont produit. Que l'on choisisse comme date de naissance l'œuvre de Kant et de Schleiermacher en général (comme le suggère Scheler), la première occurrence (connue) de l'expression dans les textes d'un platonicien de Cambridge⁸, la première œuvre dont le titre contient l'expression⁹, ou encore les premiers cours universitaires qui consacrent académiquement la discipline¹⁰, peu importe. Ce qui compte, c'est de prendre acte d'un mouvement qui se configure comme le passage d'une *époque* à une autre, comme une fracture, comme une crise dans l'histoire de la pensée. Précisons cette idée.

2. Époque et époque

- 10 Selon le *Lexicon philosophicum Graecum* de Goclenius, une « *epocha* » est « *inhibitio seu retentio* »¹¹, est une interruption ou une rétention, un arrêt du flux continu et homogène du temps, lequel est retenu par un événement qui, en ouvrant dans le temps même une fissure entre un avant et un après, autorise la mesure et donc l'orientation d'un regard qui se fait, pour cette raison même et pour la première fois, historique. Comme l'écrit Bossuet dans son *Discours sur l'histoire universelle* : « C'est ce qui s'appelle Epoque, d'un mot Grec qui signifie s'arrêter, parce qu'on s'arrête là pour considérer comme d'un lieu de repos tout ce qui est arrivé devant ou après, et éviter par ce moyen les anachronismes, c'est à dire, cette sorte d'erreur qui fait confondre les temps »¹². C'est en ce

sens précis que la philosophie de la religion marque une discontinuité, pour ainsi dire, « époquale ».

- 11 Il n'est pas possible d'examiner ici le processus extraordinairement complexe qui donne naissance à cette « discipline ». Elle est le résultat d'événements d'ordres très divers (politique, juridique, sociologique, et naturellement, théorique) que l'on peut rassembler et regrouper sous le terme de « sécularisation ». En ce qui nous concerne, il suffit de souligner que la philosophie de la religion est moins une discipline qu'une question philosophique d'un genre nouveau, apparue à l'époque moderne¹³. La notion même de « religion », au sens général que nous lui attribuons aujourd'hui (et qui ne correspond pas à la compréhension classique de la *religio*), naît en même temps que le savoir spécialisé qui en fait son objet d'étude propre : la philosophie de la religion. Mais que se passe-t-il exactement à l'époque moderne ?
- 12 À l'époque moderne, on remarque en premier lieu une prise de distance, qui, par contrecoup, donne naissance aux notions de « religion » et de « philosophie de la religion ». En effet, la philosophie de la religion apparaît au moment où il faut rendre compte de la position du regard qui intentionne la religion : à partir de quelle position parle-t-on de religion ? Et qui a le droit d'en parler ? Il s'agit ainsi d'un regard qui, suite aux guerres de religion et à la rupture de l'unité de la *vraie religion* (la religion chrétienne), n'est plus immédiatement inscrit à l'intérieur de la religion qu'il observe, d'un regard qui désormais se pose comme lieu et instance ultime de la vérité de ce qui est observé. À l'époque moderne, c'est le sujet qui devient mesure de l'être et non plus le contraire. On peut envisager la racine profonde de ce processus comme une crise de la métaphysique et une rupture de cette solidarité entre Dieu et l'être, solidarité qui faisait de l'un le fondement de l'autre et garantissait ainsi la possibilité d'une connaissance vraie, aussi bien de l'Un que de l'autre, ou plutôt de l'Un *et donc* de l'autre. La philosophie de la religion naît à la suite de la crise de l'ontothéologie au sens à la fois kantien et heideggerien du terme. Puisque tout argument qui voudrait conclure en faveur de l'existence de l'étant suprême se prouve insuffisant, il faut nécessairement substituer la « religion », en tant qu'objet d'un discours scientifique et vérifiable – et donc comme phénomène culturel, humain, observable, dont on peut même faire l'« histoire naturelle »¹⁴ – à la notion de « Dieu », dont le statut surnaturel devient de plus en plus problématique. Pour le dire plus simplement, du point de vue philosophique, c'est-à-dire – désormais – subjectif, « Dieu » en tant qu'objet d'un savoir spécifique (la théo-logie), et « religion » (en tant qu'objet d'étude philosophiquement légitime) sont des termes rigoureusement exclusifs l'un de l'autre.
- 13 Le caractère « époqual » de la philosophie de la religion, qui la distingue de toute enquête précédente sur les questions « religieuses », prend donc un tour intéressant : ce qui interrompt – *epechei* – le discours cognitif et véridatif de la religion est l'impossibilité d'un accès direct à l'être (métaphysique) et/ou à Dieu (théologie). Cela impose, par contrecoup, une réflexion – un repliement du regard sur lui-même – qui est structurellement indirecte : le discours philosophique doit se tourner vers la religion, et non vers Dieu, parce qu'il est désormais inévitable de distinguer entre l'usage (de la part du croyant) et la mention (de la part de l'observateur) du terme « Dieu ». Ce terme doit désormais être mis entre guillemets, car rien ne garantit qu'il renvoie à quelque chose plutôt qu'à rien : rien ne garantit que le renvoi (à l'être) soit la dimension propre du « sens » en général et du sens religieux en particulier.

- 14 Mettre entre guillemets, mettre en question la dimension ontologique et réaliste, donc la croyance même, tout cela indique la possibilité de rapporter ce mouvement époqual de suspension à cet autre domaine d'application du grec *epechei*¹⁵: l'époché au sens strictement phénoménologique du terme.
- 15 À la lumière de ce cadre théorique rapidement esquissé, la philosophie de la religion (essence de la modernité et phénoménologie *ante litteram*) peut être définie – je me risque à introduire cette formule – comme l'époque de l'époché : comme l'époque où Dieu lui-même n'est désormais rien d'autre qu'une « époque » (ce que Nietzsche a révélé et entériné) et, à ce titre, structurellement suspendu. Nietzsche écrit : « L'unique possibilité de conserver un sens au concept de Dieu serait : Dieu *non* comme force efficiente mais Dieu comme *état-maximal*, comme une époque (Epoche) – un point dans le développement de la *volonté de puissance* »¹⁶. Par contre-coup, la phénoménologie, qui explicite et accomplit cette époque et cette époché, se révèle véritablement être, pour reprendre les termes de Husserl, la « secrète aspiration de toute la philosophie moderne »¹⁷. Rien n'est ainsi plus désorientant que de parler d'un tournant théologique de la phénoménologie : la phénoménologie de la religion est *philosophie de la religion au deuxième degré*, c'est-à-dire prise en charge explicite et consciente du contexte problématique dont la philosophie de la religion provient.
- 16 Ce n'est pas un hasard si la nécessité d'une mise entre parenthèse de l'existence de Dieu, la question de l'époque de l'époché, apparaît très clairement dans l'œuvre de Husserl. En ce sens, le très célèbre § 58 des *Idées I* peut être envisagé comme le véritable moment où Dieu entre en phénoménologie : le geste même par lequel, d'un côté, Husserl procède à la « mise hors circuit » (*Ausschaltung*) de la transcendance de Dieu, préfigure, de l'autre, la possibilité d'un « absolu » qui est « absolu en un tout autre sens que l'absolu de la conscience »¹⁸. Faisons abstraction du problème spécifique, problème sur lequel Husserl ne cessera jamais de se questionner ; on remarque que cette indication d'un parcours, un parcours qui à ce stade n'est qu'à peine suggéré, se traduit immédiatement, dans le milieu phénoménologique, par la position d'une question fondamentale : est-il possible d'appliquer la méthode phénoménologique à un ensemble particulier de phénomènes, vécus et expériences, de manière à délimiter une sorte d'ontologie régionale qui trouverait son fondement théorique dans la phénoménologie de la conscience en général ? La manière dont on répond à cette question devient alors décisive pour le type de phénoménologie de la religion qui en résulte : que la réponse soit affirmative ou négative, elle peut être efficacement utilisée pour organiser le champ (bien évidemment très varié) des différentes manières de poser le rapport entre phénoménologie et religion.
- 17 On peut prendre la phénoménologie de la religion de Max Scheler comme paradigme de l'approche 'ontologico-régionale' : Scheler considère que l'on peut repérer une classe de vécus et d'objets spécifiquement religieux, qui délimitent le domaine de pertinence, tout à fait autonome, d'une discipline phénoménologico-eidétique. Selon la définition schelerienne, la « phénoménologie essentielle de la religion » est une « enquête essentielle, fondée sur l'autonomie de la religion, relative à la spécificité des *objets* et *valeurs* de la foi »¹⁹. Le cas de Scheler est paradigmatique sans pour autant être isolé : la tentative de faire de la phénoménologie de la religion une discipline phénoménologique proprement dite, c'est-à-dire établie sur des fondements husserliens, rassemble une grande quantité d'auteurs qui forment un panorama assez

peu connu, mais très compact et tout particulièrement intéressant (je pense ici à Robert Winkler, Jean Hering et Johannes Heber²⁰).

- 18 Une deuxième articulation entre phénoménologie et religion, bien plus radicale du point de vue philosophique, se définit par le refus méthodologique de comprendre la phénoménologie de la religion en termes disciplinaires. En effet, le problème n'est pas de délimiter un domaine autonome dans l'espace de l'expérience, qui coexisterait pacifiquement avec les autres, tout en laissant au fond intact le cadre conceptuel général de la conscience transcendantale et sa dimension constituante. Au contraire, le problème consiste précisément dans le fait de savoir comment penser l'expérience en général, si l'on admet que l'expérience religieuse est possible. On peut résumer le noyau théorique fondamental de cette seconde articulation sous la forme d'une alternative : ou bien, il y a de l'espace dans l'expérience en tant que telle, dans toute expérience, pour ce que l'attitude naturelle comprend en termes d'expérience religieuse ; ou bien, cette dernière perd toute consistance phénoménale, et se révèle être l'illusoire transposition sur le plan phénoménologique d'une thèse qui est et reste propre à l'attitude naturelle.
- 19 Dans cette perspective (qui prend au sérieux les ambitions propres à la méthode phénoménologique), le problème posé par Husserl (mise entre parenthèse et éventuelle reprise sur un autre plan d'un « absolu » divin) apparaît dans toute sa richesse : il se révèle *a fortiori* comme le véritable commencement théorique du problème phénoménologico-religieux et comme la version phénoménologico-religieuse du problème du commencement, c'est-à-dire, ici encore, de l'épochè. Ainsi s'ouvre une série de questions radicales : s'il est vrai que la pratique de la phénoménologie n'est possible qu'à travers la réduction de toute transcendance à l'immanence de la conscience transcendantale qui est l'*unique* source légitime de sens (en tant qu'absolue), reste-t-il encore de la place pour une reprise phénoménologique du sens du phénomène religieux ? Est-il véritablement concevable que l'absolu soit le sujet (et non l'objet) d'un vécu religieux ? Il est clair que la voie courte, en recourant à un soi-disant "vécu religieux" qui mettrait en contact direct la conscience et le divin (c'est-à-dire la voie de la première articulation), contourne le problème plutôt qu'elle ne le résout. De nouveau, on remarque que, lors de la toute première phase de réception des *Idées I*, le problème est immédiatement accueilli par le milieu phénoménologique : Adolf Reinach, Josef Heiler et Kurt Stavenhagen²¹ mettent en œuvre un véritable combat intellectuel pour tenter d'affronter le paradoxe de cette situation conceptuellement inouïe qu'est l'*ouverture de l'absolu* (la conscience transcendantale) à un *autre absolu*, et ainsi le *redoublement de ce qui était par définition unique*.
- 20 Ce qui, à première vue, pouvait apparaître comme une banale contradiction se révèle ainsi être le puissant déclencheur d'une réflexion logique et méthodologique ; réflexion qui donnera lieu à différentes analyses qui comptent parmi les développements les plus originaux et féconds de la méthode husserlienne. En effet, si l'on y regarde de plus près, la structure formelle du problème des 'absolus', qui, techniquement, est un paradoxe et non une contradiction, n'est autre que le problème du rapport entre immanence (dans l'absolu de la conscience) et transcendance (d'un *autre* absolu). Cela signifie qu'il s'agit là d'une des variantes d'un problème qui n'est aucunement 'régional' dans la phénoménologie : ce problème surgit au moment où la transcendance intentionnelle, qui caractérise le rapport entre la conscience et les contenus noématiques qu'elle rencontre au sein de son horizon (perceptif et temporel), se révèle incapable de rendre

compte de cet 'objet' particulier qui apparaît dans son horizon de manifestation et prétend être lui-même sujet ainsi que porteur de son propre horizon de manifestation. Un sujet qui se pose comme constituant et non seulement comme constitué : exactement comme cet absolu en « un tout autre sens », l'absolu divin, qui va jusqu'à prétendre être le point de fuite d'un mouvement téléologique unitaire embrassant non seulement la totalité de la conscience, mais encore ce sens factuellement présent dans le monde que l'on ne semble pouvoir reconduire à aucune conscience particulière. La question phénoménologique classique de l'intersubjectivité et la question de l'absoluité divine convergent ainsi en tant que toutes deux remettent en question la dimension constituante de la conscience transcendantale lorsqu'elle est en relation à une transcendance non intentionnelle et non constituée, laquelle menace la possibilité même d'une *époque* : elles convergent à tel point que leur entrelacement, et en conséquence la nécessité de penser ce qui les distingue, peut être adopté comme noyau essentiel de la 'phénoménologie de la religion' au sens que nous sommes en train d'analyser. De ce point de vue, la position d'un auteur généralement considéré comme l'un des principaux coupables du 'tournant théologique', à savoir Emmanuel Levinas, est, il me semble, particulièrement instructive et même paradigmatique.

3. Un cas exemplaire : la "phénoménologie de la religion" d'Emmanuel Levinas

- 21 Par rapport au cadre historique et théorique qu'on a essayé de mettre en lumière, la pensée levinassienne apparaît d'une cohérence frappante : en effet, il n'y a pas une ligne écrite par Levinas que l'on ne puisse entendre comme prise en charge du mouvement époqual de la phénoménologie de la religion. Dans un passage très significatif de *Transcendance et hauteur*, Levinas énumère les caractéristiques de la philosophie de la religion en tant que discipline moderne et époque de l'*époque* : « Je ne voudrais rien définir par Dieu, parce que c'est l'humain que je connais. [...] Je ne refuse pas le terme de religieux, mais je l'adopte pour désigner la situation où le sujet existe dans l'impossibilité de se cacher. Je ne pars pas de l'existence d'un être très grand ou très puissant ». Impossibilité de « définir Dieu », c'est-à-dire d'établir un rapport de type cognitif avec Dieu, d'établir un rapport similaire à celui que l'on entretient avec tout autre étant définissable dans son essence. En conséquence, impossibilité pour le sujet de « se cacher », c'est-à-dire d'assumer un point de vue métaphysique où l'on ne parlerait depuis aucun lieu et où l'on prétendrait que c'est l'être même qui parle au travers de la bouche du sujet. Impossibilité de garantir, grâce à des preuves précises, l'existence de l'être suprême. Et encore, nécessité de redonner un sens intégralement humain au terme de « religion »²². Tels sont les traits saillants de la philosophie/phénoménologie de la religion énumérés par Levinas. Mais il y a un élément ultérieur qu'il me semble fondamental de souligner : non seulement Levinas laisse la crise d'interpénétration de Dieu et de l'être travailler sa pensée en sous-fond, mais il offre en outre une théorisation explicite de cette crise comprise dans sa dimension époquale. Cette théorisation s'insère dans le cadre d'une discussion critique du concept heideggerien d'« onto-théo-logie ».
- 22 Dans son dernier cours tenu à la Sorbonne, consacré à *Dieu et l'onto-théo-logie*, Levinas déclare :

Chez Heidegger, le thème du caractère onto-théologique de la métaphysique va de pair avec la caractérisation d'une certaine *époque*. Époque, cela ne signifie pas un espace de temps, mais une certaine façon pour l'être de se montrer. C'est en fonction de cette 'certaine façon' que le temps se divise, que l'histoire se court. L'époque dont il est ici question (l'époque de l'onto-théo-logie) embrasse toute la philosophie. Cette époque est quelque chose de non contingent²³.

- 23 Et, comme il l'écrit peu après : « L'oubli est *une époque de l'être* »²⁴.
- 24 La question que nous devons nous poser est la suivante : jusqu'à quel point Levinas souscrit-il à cette affirmation et jusqu'où fait-il sienne la (très problématique) notion heideggerienne d'"ontothéologie" ? Je souhaiterais montrer que les corrections et accentuations que Levinas introduit vis-à-vis de la théorisation heideggerienne de l'ontothéologie comme constitution interne de la métaphysique, montrent clairement que Levinas assume de manière tout à fait consciente le caractère phénoménologico-religieux (au sens susmentionné) de sa pensée.
- 25 Si, comme le remarque opportunément Levinas, l'« époque » est la manière dont « l'histoire se court » et « le temps se divise », il est indispensable de déterminer quelles sont les discontinuités qui font de l'ontothéologie une époque. Aussi étrange que cela puisse paraître, sur ce point (bien évidemment décisif) Heidegger est plutôt réservé. Et Levinas ne manque pas de remarquer cette difficulté.
- 26 Si l'époque de la métaphysique « embrasse toute la philosophie », cela signifie qu'il n'y a pas de fracture *interne* au développement de la philosophie dans l'ensemble de la tradition occidentale.
- 27 Cela signifie que la métaphysique ne peut être définie comme une époque que par contraste avec un moment où la philosophie *n'est* simplement pas : qu'elle ne soit pas encore (donc par rapport à un « avant » la philosophie) ou qu'elle ne soit plus (donc par rapport à la fin de la philosophie). Or, l'idée qu'il n'y aurait pas d'articulations ou de césures à l'intérieur de la métaphysique constitue bien évidemment un démenti du caractère époqual de la philosophie de la religion, de sa compréhension en termes d'époque de l'époché. C'est donc tout à fait significatif pour la question qui nous intéresse que Levinas s'y oppose de manière nette : non seulement parce qu'il revendique la présence de traditions que l'histoire de l'ontologie, univoque et compacte selon Heidegger, ne peut assimiler – par exemple, la tradition platonico-plotinienne qui, tout du moins en intention, voudrait se soustraire à l'être entendu comme objet unique et ultime de la pensée²⁵. Mais plus encore, parce qu'il identifie avec lucidité cette fracture, qui précisément nous intéresse, celle qui est à l'origine de la philosophie de la religion. Deux éléments présents dans le cours que nous étudions l'attestent : a) contrairement à Heidegger, Levinas considère véritablement la « sécularisation » comme une discontinuité significative qui rend la modernité (finalement et à juste titre athée) irréductible à l'époque classique, païenne et idolâtre ; b) Levinas voit dans la notion kantienne d'« idéal transcendantal » une claire distinction entre pensée et connaissance, qui préannonce « le "commencement de la fin" de la conception onto-théo-logique de Dieu »²⁶. Mais il y a bien plus.
- 28 En forçant les traits de l'extrême prudence adoptée par Heidegger, Levinas soutient que pour le philosophe allemand : « Il y a une nouvelle époque, marquée par la mort de Dieu et la fin de l'onto-théo-logie »²⁷. Si cette conséquence est plus que légitime au vu des nombreuses affirmations heideggeriennes sur la fin de la philosophie et l'autre commencement de la pensée, Heidegger à dire vrai ne s'exprime jamais de manière si

tranchée : en particulier, il ne le fait pas dans l'essai sur la *Constitution onto-théo-logique de la métaphysique* auquel Levinas fait référence. Il est sans doute possible, pour Heidegger, que l'*Ereignis* permette un nouveau commencement, mais ce n'est absolument pas escompté : on ne sait pas lorsque nous sortirons de l'exténuante crise de la métaphysique qui ne cesse d'être sur le point de finir, sans, dans les faits, finir jamais. Ces précautions interprétatives n'intéressent pas outre mesure Levinas qui insiste et souligne plutôt : « Ici aussi [c'est-à-dire dans la pensée même de Levinas], il s'agit d'en finir avec l'ontothéologie. Mais une question se pose : la faute de l'ontothéologie a-t-elle consisté à prendre l'être pour Dieu – ou plutôt à prendre Dieu pour l'être ? »²⁸.

- 29 La question, rhétorique bien évidemment, n'est certainement pas inoffensive et invite à une compréhension de l'ontothéologie et à une, si je puis dire, philosophie de l'histoire radicalement alternatives à celle d'Heidegger : la suspension – l'*épochè* et donc l'*epochisation* – de l'ontothéologie n'est pas un événement qui pourrait ou non avoir lieu dans un futur plus ou moins pré-figurable, selon que l'être déciderait de nous concéder ou non ses faveurs. Elle a déjà – toujours déjà – eu lieu, parce que notre histoire n'est pas *seulement* l'histoire de l'être : l'« histoire de la philosophie » n'est pas « l'histoire tout court »²⁹. Il y a quelque chose d'antérieur à l'ontothéologie qui a disséminé ses traces dans la pensée même de l'être. Prenons par exemple le terme « Dieu » : il constitue en tant que tel une exception à l'ontologie puisqu'il met en jeu une fonction toute particulière du sens qui dément l'équivalence entre signification et référence. Les conséquences que cela entraîne quant à la praticabilité d'une phénoménologie de la religion sont particulièrement intéressantes : si Heidegger affirme qu'à l'époque de l'ontothéologie on ne plie plus les genoux face à Dieu parce que la divinité de Dieu a été ensevelie sous l'idée de *causa sui* ; Levinas, avec une approche bien plus authentiquement phénoménologique, remarque que la « déférence », la capacité à plier les genoux face au divin, n'a en aucun cas disparue. En effet, si l'histoire (vécue) de la relation à la divinité ne coïncide pas avec l'histoire (théorique) de l'ontothéologie, la « religion » devient ainsi une notion à raviver et re-sémantiser. La religion est le lieu d'une expérience (veuillez me passer ce terme générique) de l'irréductibilité de Dieu à l'être : « Nous proposons d'appeler religion le lien qui s'établit entre le Même et l'Autre, sans constituer une totalité »³⁰.
- 30 Heidegger cherche l'excédent de l'ontothéologie dans le retour à un langage 'originaire' et univoque, qui oppose des termes nouveaux et 'purs' aux termes contaminés et détériorés de la tradition. Comme on peut le voir, Levinas en revanche adopte une méthode toute différente et cohérente avec sa compréhension pluri-dimensionnelle de la tradition. La tradition, et même la tradition ontothéologique, ne peut être simplement rejetée parce que « parler c'est parler grec » : « Mais, s'il est exact que le sens ne se montre que dans le langage, faut-il affirmer également que l'exposition logique ne compte pas un *pour-ainsi-dire* ? »³¹. Au lieu d'un impossible retour à l'originaire, Levinas cherche à faire résonner les termes dans leur équivocité – Dieu et religion, par exemple – de manière à les soustraire à ce qu'il appelle, dans un langage husserlien, la « thèse doxique », c'est-à-dire la position de leur 'être' : « Tout sens semble donc doxique. Mais ne peut-on pas parler aussi d'un sens para-doxal (c'est-à-dire qui ne soit pas thèse doxique) ? »³². Levinas explicite immédiatement ce qu'il entend dire : ce sens paradoxal introduit une distance tant quant à la théologie positive que quant à la théologie négative. L'une et l'autre, en effet, se rejoignent en tant qu'elles posent (doxiquement) l'existence de Dieu – que cela advienne sous une forme

négative ou positive. Le paradoxe levinassien exprime en revanche « L'écart entre le sensé et l'exprimé qui apparaît dans le pour-ainsi-dire »³³, écart qui pose un *ni ni* par rapport à la position et à la négation, écart qui n'est donc rien d'autre que la suspension – époquale précisément – qui a lieu lors de l'époché. Or, cette dernière est évidemment bien plus qu'un geste théorique ponctuel qu'on accomplit une fois pour toutes ; elle se configure plutôt, et entre autre, comme réappropriation critique de l'époque ontothéologique, valorisation de l'expérience religieuse qui précède et excède toute théorisation, ouverture d'un espace du sensé au dehors de la référence, introduction du paradoxe dans le langage doxique de la métaphysique – bref, cette époque est l'indication d'un véritable programme théorique qu'on peut appeler de plein droit, pour toutes les raisons exposées, « phénoménologie de la religion ».

NOTES

1. L'expression renvoie évidemment au pamphlet polémique de D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éclat, 1991.
2. c. De La Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, vol. I & II, Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1887-1889.
3. J. Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, vol. I : *Héritages et héritiers du XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 2002, p. 65.
4. Cité par A. Paus, *Religiöser Erkenntnisgrund. Herkunft und Wesen der Aprioritheorie Rudolf Ottos*, Leyde, Brill, 1966, p. 117 (nous traduisons).
5. M. Heidegger, *Introduction à la phénoménologie de la religion* (Cours de Fribourg-en-Brisgau, semestre d'hiver 1920-1921) dans *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. par J. Greisch, Bibliothèque de philosophie, Paris, Gallimard, 2012, p.11-174, ici p.15.
6. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, *Gesammelte Werke* (désormais : GW), Bd. 5, Berne, Francke Verlag, 1954, p. 126 (nous traduisons).
7. *Ibid.* (nous traduisons).
8. R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe* (1678), Stuttgart, Frommann, 1964.
9. S. Von Srörchenau, *Die Philosophie der Religion*, Augsburg, Veith, 1772-1789.
10. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Hambourg, Meiner, 1983-1985.
11. R. Goclenius, *Lexicon philosophicum graecum*, Marbourg, Hutwelcker, 1615, p. 85.
12. J. B. Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle* (1681), t. I, Paris, Lefevre, 1823, p. 5-6.
13. M. M. Olivetti, « *Filosofia della religione* » (1995), désormais dans *Opere I. Saggi*, « Biblioteca dell'Archivio di filosofia », 41, Rome-Pise, Serra Editore, 2013, p. 165-227.
14. D. Hume, *The Natural History of Religion* (1757), Oxford, Oxford University Press, 1976.
15. L'« *inhibitio seu retentio* » peut concerner aussi bien le flux du temps que le « *cursum mentis* » : « *Epocha (inhibitio) alias significat in Philosophia Academia Pyrrhonis affectionem qua in dubitando mentis cursum inhibebat* » (R. Goclenius, *Lexicon philosophicum graecum*, op. cit., p. 85).
16. F. Nietzsche, *Werke Kritische Gesamtausgabe*, éd. G. Colli & M. Montinari, VIII/2, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 – März 1888*, Berlin-New York, De Gruyter, 1970, p. 201, (nous traduisons).
17. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, « *Jahrbuch für Philosophie und phänomeno-*

logische Forschung», I, 1, Halle, 1913, §62, p. 118, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. par P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 2008, p. 203.

18. *Ibid.*, §58, p. 110 ; trad. p. 192.

19. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 150-151 (nous traduisons).

20. R. Winkler, *Phänomenologie und Religion. Ein Beitrag zu den Prinzipienfragen der Religionsphilosophie*, Tübingen, Mohr, 1921 ; J. Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la Connaissance religieuse*, Paris, Alcan, 1926 ; J. Heber, *Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie*, Königsbrück, Pabst, 1929. Pour une discussion approfondie de ces auteurs, je me permets de renvoyer à mon livre : *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, Pisa, ETS, 2015.

21. Voir respectivement : a) le fragment *Das Absolute* dans A. Reinach, *Aufzeichnungen* (1916/1917), dans *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in zwei Bänden*, hrsg. v. K. Schuhmann u. B. Smith, Munich, Philosophia, 1989, p. 589-611 ; b) J. Heiler, *Das Absolute. Methode und Versuch einer Sinnklärung des « Transzendentalen Ideals »*, Munich, Reinhardt, 1921 ; c) K. Stavenhagen, *Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion*, Erlangen, Verlag der philosophischen Akademie, 1925.

22. E. Levinas, *Transcendance et hauteur*, dans *Liberté et commandement*, Cognac, Fata Morgana, 1994, p. 94.

23. E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps* (DMT), Paris, Le livre de Poche, 1995, p. 137.

24. DMT, p. 139.

25. « Est-ce que Dieu ne signifie pas l'au-delà de l'être ? (Or c'est cela qui, pour Heidegger, serait à peine soutenable, bien qu'il y ait une tradition philosophique – platonicienne, plotinienne – de pensée d'un Dieu au-delà de l'être » (DMT, p. 144).

26. DMT, p. 177.

27. DMT, p. 141.

28. *Idem.*

29. « Chez Heidegger, la manifestation de l'être se fait en guise d'oubli, de voilement et de dissimulation – et cette errance (qui est manifestation de l'être) ne concerne pas seulement l'histoire de la philosophie, mais l'histoire tout court » (DMT, p. 187).

30. E. Levinas, *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 30.

31. DMT, p. 146.

32. *Idem.*

33. *Idem.*