

# Les niveaux de la transcendance et la phénoménologie de la religion

STEFANO BANCALARI

*Sapienza University of Rome*  
E-mail: stefano.bancalari@uniroma1.it

## Abstract

In the natural attitude, and in the ordinary language, religion is strictly bound to transcendence. In this paper I ask whether the concept of “transcendence” is legitimate in the phenomenological dimension, which is opened by the methodological operation of reduction to the immanence of transcendental consciousness. By examining how “transcendence” gains increasingly importance in Husserl’s thought, the necessity emerges to distinguish three levels of it: intentional (or horizontal) transcendence, intersubjective transcendence and transcendence as “superposition” (or trans-horizontal transcendence). Such distinction allows to rethink the sense, the possibilities and the limits of phenomenology of religion.

**Keywords:** Husserl, transcendence, epoché, reduction, intersubjectivity, religion

LE CONCEPT DE “TRANSCENDANCE” JOUE sans aucun doute un rôle fondamental dans la compréhension ordinaire (c’est-à-dire pré-philosophique) du terme de “religion”. La religion – dit-on, ou pense-t-on, ou dit-on sans trop y penser – a quelque chose à voir avec le “transcendant”. Et cela est particulièrement vrai en ce qui concerne la religion chrétienne qui annonce un Dieu qui est « dans les cieux » (Mt 6, 9) et un Règne qui « n’appartient pas à ce monde » (Jn 18, 36).

Mais que signifie exactement *transcendance* ? Et surtout, la notion de transcendance est-elle philosophiquement *légitime* ou est-elle au contraire le nom de tout ce qui est au-delà non seulement du monde, mais encore de l’humain, donc de la raison et du sens, donc de tout discours philosophique ?

Je souhaiterais ici défendre deux thèses, intrinsèquement liées l’une à l’autre :

Premièrement, d’un point de vue phénoménologique, il est non seulement légitime mais encore indispensable de faire droit au concept de transcendance. Plus encore : l’analyse phénoménologique se doit de distinguer soigneusement au moins *trois* différents niveaux de “transcendance”.

Deuxièmement, cette distinction entre différents niveaux de transcendance permet de mettre en évidence la place d'une philosophie phénoménologique de la religion.

## **Premier niveau : la transcendance comme horizon**

La première thèse proposée semble immédiatement se démentir elle-même : la phénoménologie ne commence-t-elle pas précisément par exclure toute transcendance ?

La réduction transcendantale en effet "réduit" la "transcendance" au domaine même dont la phénoménologie doit prendre congé pour pouvoir accéder à son champ de recherche : l'immanence de la conscience transcendantale. Il est possible de définir l'opération d'abandon de l'attitude naturelle de diverses manières : mise entre parenthèses de la thèse générale de l'existence du monde, prise de distance quant aux jugements de la science et du sens commun, retour à l'expérience et surtout à la conscience expérientielle comme fondement de la connaissance. Toutes ces définitions convergent cependant vers l'idée que la réduction est une opération qui distingue un intérieur (l'immanence de la conscience transcendantale) et un extérieur (la transcendance du monde).

Un rapide coup d'œil aux textes husserliens permet de préciser ce point. Depuis ce qui (à ce jour) semble constituer l'acte de naissance de l'idée de réduction transcendantale en phénoménologie (le cours husserlien sur la *Théorie générale de la connaissance* de 1902-1903), le discours philosophique s'ancre sur le plan de la manifestation et signe ainsi la séparation entre la connaissance vraie (celle dont on peut rendre compte en première personne en vertu de l'évidence des phénomènes) et la pseudo-connaissance qui ne prend pas appui sur les vécus propres. Lorsque je perçois un objet, nous explique Husserl en reprenant à sa manière l'argument cartésien, je suis certain du fait que je perçois, mais non du fait qu'il y a un objet existant hors de moi qui, par le biais d'un stimulus sensible, provoquerait la perception. Toute description doit donc renoncer à une telle affirmation : « Nous *ne présupposons pas* qu'il existe "dehors" un objet qui stimule en nous les différentes perceptions. Nous *ne connaissons rien* d'une *existence extérieure* ni d'un "stimulus" de ces perceptions. Nous *ne savons pas* ce que signifie "existence extérieure" ni comment il peut faire l'objet d'un discours légitime »<sup>1</sup>. Ce dont on ne sait rien, il faut le taire. Et, comme le précise Husserl quelques années plus tard dans ses cours sur *l'Introduction à la logique*, la rigueur de la méthode phénoménologique implique précisément de s'abstenir de tout jugement sur cela même qui

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/3*, «Husserliana/ Materialien» III, hrsg. v. E. Schuhmann (Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer, 2001), 118.

dépasse le champ de la phénoménalité, sur cela même qui au sens précis du terme est “transcendant” :

L'ensemble de nos jugements sur la transcendance ne peuvent (*dürfen*) jouer un rôle qu'à titre d'objets de notre recherche et pas à titre de prémisses. En conséquence, toute perception actuelle et tout jugement actuel appartiennent en tant que tels à la sphère des phénomènes au sens de la phénoménologie, mais rien de ce qui, en eux, est perçu, jugé, posé ou *implicitement com-posé* au sens transcendant du terme n'y appartient<sup>2</sup>.

De telles formules préfigurent le célèbre exposé de la réduction dans l'*Idee de la phénoménologie* (1907) comme « exclusion du transcendant » (*Ausschluss des Transzendenten*)<sup>3</sup> – exclusion qui ouvre l'accès à une « une donnée absolue, qui n'offre plus rien d'une transcendance »<sup>4</sup>.

Prendre congé de la transcendance semble aller de pair avec l'exclusion de toute possible réhabilitation phénoménologique de la notion, et ce d'autant plus qu'un tel congé est confirmé voire renforcé dans les *Ideen*, œuvre qui porte à sa pleine maturation le caractère transcendantal de la phénoménologie<sup>5</sup>.

Le verdict semble donc clair : la réduction fait de la “transcendance” un véritable contre-concept vis-à-vis de celui de “phénoménologie” – c'est soit l'une, soit l'autre.

Mais le problème, contrairement aux apparences, n'est en aucun cas réglé. Au contraire, à y regarder de plus près, c'est seulement maintenant, c'est-à-dire *après* la réduction à l'immanence de la conscience, que la transcendance se révèle pour la première fois comme une authentique question phénoménologique ; et plus encore, comme *la* question par excellence d'une phénoménologie qui, en tant que science rigoureuse, prétend rendre compte d'une « réalité » qui certes est « réduite », c'est-à-dire reconduite au sens que la conscience transcendantale constitue, mais qui, précisément pour cette raison, est « augmentée », c'est-à-dire ouverte dans toute sa complexité.

Il suffit d'aiguiser un peu notre regard pour voir que la description de la réduction comme reconduction à l'immanence de la conscience reste assez grossière.

La distinction entre un vécu et son contenu *transcendant* s'impose en effet à l'intérieur même du vécu. La distinction est donc elle-même d'une

---

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesung 1906/7*, «Husserliana» XXIV, hrsg. v. I. Kern (Den Haag: Nijhoff, 1985), p. 214.

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, « Husserliana » II, (Den Haag: Nijhoff, 1973), 9.

<sup>4</sup> Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, 44.

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», I, 1, 1913, § 63, 120; trad. Paul Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie* (Paris: Gallimard, 1950), 209.

certaine manière vécue : c'est la perception même qui fait "toucher du doigt" une certaine extériorité par rapport à la conscience, tant est que, si l'on "réduisait" la transcendance du perçu à une image immanente au sujet percevant, le vécu perdrait tout caractère concret, serait défiguré.

L'une des découvertes les plus significatives de la phénoménologie réside précisément dans la notion d'intentionnalité, c'est-à-dire dans le fait que la différence entre conscience et objet (= transcendance) n'est pas *pensée* (comme c'est le cas dans l'éternel débat entre réalisme et idéalisme), mais *vécue* et donc donnée. Elle est *donnée* exactement comme l'objet qui, dans l'attitude naturelle, semble occuper le devant de la scène, *donnée* exactement comme la conscience et ses actes que la réduction remet au premier plan. La question est donc la suivante : comment exactement cette différence est-elle donnée ?

Partons de la célèbre "table", objet des innombrables et très détaillées descriptions husserliennes. Une table se montre « en chair et en os » (*leibhaftig*) comme quelque chose qui fait face, qui est à une certaine distance du point de vue de la conscience. On peut s'en approcher et s'en éloigner. Elle n'est pas découverte d'un seul coup, mais par des esquisses successives (*Abschattungen*) qui en dévoilent les côtés, l'un après l'autre, sans exclure quelque surprise – l'homogénéité de la couleur pourrait s'estomper en quelque endroit du fait du travail du temps ou d'une termite, quelque chose d'oublié et que l'on croyait perdu pourrait se dissimuler dans un tiroir. Cet excès du perçu sur l'acte de perception (qui est d'ailleurs ce qui rend l'objet intéressant) n'est pas une idée qui s'ajouterait par inférence au contenu perceptif : cet excès s'inscrit dans l'acte même de la perception en tant qu'il en est le revers ou le contrepoids, en tant qu'il s'agit d'un vide qui doit être rempli par des perceptions toujours neuves et jamais définitives ; en un mot, en tant que son horizon.

Mais qu'est-ce précisément que l'horizon ? Si l'on y regarde de plus près, l'horizon est précisément la non-coïncidence entre la conscience et l'objet, l'expression donc d'une transcendance qui n'est en rien abstraite, mais qui constitue bien, à tous points de vue, un phénomène - négatif certes - dont la phénoménologie est invitée à rendre compte. L'objet intentionnel est transcendant si et dans la mesure où il est donné *dans* son horizon, lequel est lui-même négativement donné dans son mouvement de recul à l'arrière-plan. *Cette transcendance – la transcendance horizontale ou intentionnelle – est la transcendance phénoménologique de premier niveau.*

Si l'on part de cette définition, il est d'emblée clair que le concept controversé de "constitution" ne peut en aucun cas signifier une "production" de l'objet mais doit être entendu comme un jeu opéré par la conscience entre le premier et l'arrière-plan, entre l'objet et l'horizon. Un tel jeu n'est pas déterminé une fois pour toute – comme si un monde ordinaire articulé par des divisions internes et définitivement fixées était donné – mais se joue chaque fois à nouveau : la limite entre l'objet et l'horizon doit être toujours

nouvellement tracée selon les besoins et intérêts mouvants de la conscience. Tout peut être objet et tout peut être horizon. La table est un objet par rapport à l'horizon de la chambre, mais est simultanément l'horizon par rapport aux perceptions possibles des tiroirs, des pieds, des surfaces, etc.

Husserl nous livre ici une découverte qui est et reste un acquis indépassable et un point de non-retour pour toute la phénoménologie : *la conscience n'a pas affaire à des objets rigides, dont les contours seraient définitivement fixés, mais à la différence entre l'objet et l'horizon.*

Résumons : le phénomène de la perception perdrait tout son sens si l'objet n'était pas donné comme quelque chose qui est "au-delà" du vécu "dans" lequel il est pourtant donné. Husserl n'arrive que progressivement à cette prise de conscience, ce qui l'oblige à re-travailler sa première définition de la réduction comme pure et simple exclusion de toute transcendance. Une fois abandonnée la transcendance pré-phénoménologique, la transcendance de l'attitude naturelle qui pose le monde comme existant abstraction faite du vécu, on découvre une transcendance d'une nouvelle sorte, intentionnelle et horizontale, qui constitue le premier niveau de transcendance légitime phénoménologiquement parlant. Le risque de confusion est inévitable : « Au premier abord, avant que la réflexion de la critique de la connaissance n'ait pénétré plus profondément, ces deux immanences et transcendances se trouvent mêlées l'une dans l'autre »<sup>6</sup>. Pour distinguer clairement les deux transcendances, Husserl est contraint d'introduire une nouvelle distinction, à savoir l'opposition (difficilement traduisible de l'allemand) entre "*reell*" et "*real*". Il s'agit là d'une distinction quelque peu technique, mais pour l'essentiel tout à fait claire.

La "transcendance" au premier "sens" (un sens radicalement anti-phénoménologique, donc insensé, donc plus proprement un niveau "zéro" qu'un premier niveau) est la transcendance *real* : *real* parce qu'elle embrasse le champ de la réalité (*Realität*), c'est-à-dire le champ de ce qui existe dans le temps et l'espace objectifs, indépendamment de toute relation à une conscience. Par rapport à cette transcendance *real*, dans laquelle les *ego* psycho-physiques sont également compris, l'immanence de la conscience transcendantale et de ses vécus, suite à la réduction transcendantale, se situe sur un plan *irréel* (*irreal*)<sup>7</sup>.

La "transcendance" en ce sens nouveau (la transcendance horizontale, le premier sens véritablement sensé) caractérise l'un des pôles de la corrélation intentionnelle – de la corrélation qui se déploie entre les composantes *reell* du vécu (les données hylétiques) et le corrélat noématique compris de manière *irreell* dans ce vécu même. La réduction, donc, exclut la transcendance *real*, pour mieux découvrir, dans le champ de la conscience transcendantale, une nouvelle transcendance. Or cette nouvelle transcendance constitue le corrélat *irreell* des actes intentionnels : « Il suit de là que

<sup>6</sup> Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, 35.

<sup>7</sup> Husserl, *Ideen I, Einleitung*, 4; trans. fr., 7.

la réduction phénoménologique ne signifie nullement la limitation de la recherche à la sphère de l'immanence *reell*, à la sphère de ce qui est inclus *reell* dans le 'ceci' absolu de la *cogitatio* »<sup>8</sup>.

Il sera dès lors impossible de considérer comme parfaitement superposables l'un à l'autre les concepts de réduction et d'immanence. Il y a désormais la place dans l'immanence de la conscience pour ce qu'elle comprend d'*irreell*, et donc de transcendant au sens intentionnel du terme.

Si la transcendance intentionnelle ou horizontale, le premier niveau de transcendance proprement phénoménologique, est fondamentale, elle est toutefois loin d'être exhaustive. Il faut accomplir une seconde étape, décisive, qui conduit le phénoménologue au-delà de la transcendance intentionnelle et, en un certain sens, aux origines de cette dernière. Cette nouvelle étape consiste à mettre à jour le caractère insuffisant de la distinction *real/reell*.

## Deuxième niveau : la transcendance intersubjective

La question du deuxième niveau de transcendance se pose dans toute sa radicalité au début de la *Cinquième Méditation*. Husserl remet alors en question « la prétention même de la phénoménologie transcendantale [...] de pouvoir [...] résoudre les problèmes transcendants du monde objectif »<sup>9</sup>, c'est-à-dire de pouvoir surmonter l'immanence caractéristique de ce qui est constitué transcendentement.

D'un certain point de vue, cette question qui surgit au terme d'une longue introduction aux concepts clés de la phénoménologie (les quatre premières *Méditations*) est surprenante : la transcendance intentionnelle n'est-elle pas déjà une solution au problème de l'objectivité du monde extérieur ? Heidegger, par exemple, pensait que c'était le cas, et considérait par conséquent la question, et tout ce qu'elle implique, comme le fruit d'une inutile complication et d'une radicale mécompréhension de l'être-dans-le-monde. Mais à vrai dire, Husserl est en train de poser un problème nouveau par rapport à celui de l'intentionnalité et de la transcendance horizontale qui la caractérise.

En effet, atteindre l'objectivité présuppose que l'on ait auparavant rendu compte d'un contenu intentionnel particulier : l'autre, une autre conscience, le noème « *alter ego* ». Si l'on s'en tient à la transcendance intentionnelle, ce noème ne se distingue pas des autres : il est intentionnellement compris dans mon vécu, exactement de la même manière que tous les autres conte-

<sup>8</sup> Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, 60-61.

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *Cartesiansche Meditationen*, «Husserliana» I, (Den Haag: Nijhoff, 1973), § 42, 121; trad. Gabrielle Pfeiffer et Emmanuel Levinas, *Méditations cartésiennes* (Paris. Vrin, 1953), 74.

nus intentionnels. Mais cela ne suffit évidemment pas à rendre compte de la particularité de ce noème : comment donc un contenu intentionnel, un contenu de l'expérience, de *mon* expérience, pourrait-il me donner accès à l'altérité de l'autre, c'est-à-dire à une expérience *autre* qui n'est plus mienne ? C'est évidemment une transcendance plus radicale que la transcendance intentionnelle qui est ici en question, et la *Cinquième Méditation* n'est rien de moins qu'une grandiose tentative de résoudre cette difficulté.

Dans un tel contexte, la solution (effectivement complexe) proposée par Husserl m'intéresse moins que le problème en tant que tel, à savoir la paradoxale recherche de l'« accessibilité de ce qui est originairement inaccessible »<sup>10</sup>, laquelle préfigure, sous une forme contradictoire, un type de transcendance complètement nouveau, « un sens d'être qui transcende absolument son propre être »<sup>11</sup>. Tentons de faire apparaître la nécessité de ce deuxième niveau de transcendance de manière plus précise et à partir des choses mêmes.

On a vu que la transcendance intentionnelle – la perception d'un objet (une table par exemple) en tant qu'il est compris de manière *irreell* dans le flux de mon vécu – est donnée comme différence entre l'objet et l'horizon. L'une des conséquences décisives de cette découverte phénoménologique, apparemment très simple et pourtant extraordinairement féconde, réside dans le fait que, pour rester fidèle à ce qui se montre, la phénoménologie est contrainte de se familiariser avec une logique de l'asymétrie – une logique à laquelle l'attitude naturelle est particulièrement réfractaire et tente d'échapper par tous les moyens. Dans l'attitude naturelle on croit – mieux, on voudrait croire et l'on fait semblant de croire au point de s'en persuader – avoir affaire à des objets, et non à des horizons, parce qu'effectivement cela rend tout plus simple : bien plus simple que ce que l'asymétrie structurelle de la manifestation nous permet en réalité d'espérer. Allons y voir de plus près.

Alors que l'espace objectif et homogène ne renfermait aucun point privilégié par rapport aux autres, l'espace phénoménal est structurellement défini par un horizon (c'est-à-dire, au sens étymologique du terme, circonscrit par une limite) et donc courbe : il se déploie autour d'un point de vue qui est « involution » ou point d'« inflexion définissant le pli »<sup>12</sup>. Horizon et point de vue sont des concepts intrinsèquement corrélatifs : il ne saurait y avoir l'un sans l'autre.

Recourir à l'expression formelle quoiqu'imprécise de "point de vue" – imprécise ne serait-ce qu'au regard des sens mis en jeu qui ne se réduisent en aucun cas à la vue – permet de mettre en évidence, relativement à différents contextes théoriques d'origine phénoménologique, le caractère fondamental de cette structure de corrélation. Qu'il s'agisse de la conscience

<sup>10</sup> Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 52, 144; trad. fr., (modifiée), 96.

<sup>11</sup> Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 48, 135; trad. fr., (modifiée), 88.

<sup>12</sup> Voir : respectivement, Emmanuel Levinas, *Totalité et infini* (Paris : Poche, 1990), 23 et Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque* (Paris : Minuit, 1988), 32.

transcendantale, du Dasein ou de l'hypostase levinassienne, les éléments fondamentaux de la manifestation intentionnelle restent dans tous les cas identiques. Un point de vue est *per definitionem* une singularité incapable de porter un regard pan-oramique (c'est-à-dire de tout embrasser des yeux) ; *per de-finitionem*, c'est-à-dire : dé-limitée par la ligne courbe de l'horizon. La ligne est courbe par rapport au foyer constitué par le point de vue ; et la courbure de l'espace phénoménal qui se déploie entre l'horizon et le point de vue produit inévitablement des discontinuités : ici/là-bas, proche/loin, devant/derrière, et ainsi de suite. Cette asymétrie constitutive donne un sens à la relation entre le point de vue et l'objet ; un sens, c'est-à-dire une direction et une tournure vectorielle. Cette relation est intentionnelle en tant qu'il s'agit d'un mouvement qui va de l'un (le point de vue) à l'autre (l'objet) *et non l'inverse*.

Le caractère fondamentalement irréversible de cette structure de la phénoménalité tient au fait que le point de vue n'est pas compris dans l'horizon comme n'importe quel contenu : « le foyer de la courbe fait partie de la courbe »<sup>13</sup>. Et puisque le point de vue fait en tant que foyer partie de l'horizon, il s'agit plutôt d'un angle mort. Étant donné qu'il est donc impossible de se tenir à distance du point de vue, celui-ci n'est jamais donné *en tant que* point de vue, mais en tant que point zéro et ouverture de l'horizon au sein duquel les phénomènes apparaissent. Maintenant, et seulement maintenant, surgit la question nouvelle de l'intersubjectivité qui transcende la transcendance intentionnelle : comment est-il possible qu'un foyer soit donné à l'intérieur de l'horizon dont je suis moi-même le foyer ? La transcendance de l'autre transcende « complètement » (*ganz und gar*) l'ego, parce qu'elle déborde l'espace phénoménal courbe de l'immanence. Cette transcendance n'est donc ni intentionnelle ni horizontale, mais nous oblige à prendre en compte la structure irréversible de la manifestation, ce qui constitue, pour le dire en termes husserliens, une réduction primordiale. Il s'agit là d'un nouveau niveau de transcendance que l'on peut définir "intersubjectif".

La question qui inquiète le phénoménologue devient ainsi : est-il possible que cette transcendance intersubjective soit, en quelque manière, donnée ? Est-ce possible alors même que cela semble contrevenir à ce qui semblait constitutif de la manifestation même ? Et, si tel est le cas, comment ?

Il est avant tout opportun de souligner que le problème de la transcendance intersubjective n'est en aucun cas un problème théorique qui ne concernerait que le phénoménologue. Au contraire, il se pose de manière extrêmement aigüe au sein même de l'attitude naturelle, bien que celle-ci se refuse obstinément à le reconnaître. Prenons par exemple la description de l'horizontalité et de la courbure structurelle de l'espace : une telle courbure échappe à l'attitude naturelle. Pour elle, il est évident, si ce n'est flagrant, qu'on peut se mouvoir librement dans un espace en principe illi-

<sup>13</sup> Levinas, *Totalité et infini*, 123.



mité (non-horizontale), homogène et partagé par tous. Je peux aller d'ici à là-bas, ce qui me fait croire qu'"ici" et "là-bas" sont réversibles. Je peux tourner autour de la table, synthétiser les esquisses en une perception cohérente et dépasser les limites de ma perspective singulière et personnelle. Tout cela est *naturellement* vrai, mais toutefois unilatéral. Il m'est certainement possible de faire tout cela, pour autant que je me concentre exclusivement sur l'objet en l'admettant comme un point fixe au sein du mouvement – ce qu'il est précisément naturel de faire ; toutefois, un regard renseigné par la réduction transcendantale voit bien qu'il n'est pas moins vrai que, dans mon mouvement autour de l'objet, je ne me suis jamais éloigné de moi-même et que j'ai traîné avec moi mon point-zéro comme l'escargot sa coquille. La ligne de mon horizon reste toujours "là", encore et toujours à la même distance, tandis que je reste cloué à mon "ici" : je ne peux ni voir mon propre dos, ni surtout sentir ma propre odeur.

Nous pouvons ennoblir grâce aux mots de Montaigne cette embarrassante cécité quant à notre vérité propre, aux odeurs et coulisses pas toujours alléchantes qui échappent à notre perception (ainsi qu'à notre dégoût) parce qu'ils sont par trop intimes à son déploiement : « *Stercus cuique suum bene olet*. Noz yeux ne voient rien en derriere. [...] Si nous avions bon nez, nostre ordure nous devoit plus puir d'autant qu'elle est nostre »<sup>14</sup>. Dans une note fulgurante de ses *Carnets de captivité*, après avoir remarqué la consubstantialité entre l'odeur et la subjectivité (« Odeur = moi-soi »), Levinas montre que : « Dès que j'arrive quelque part – dans la nouvelle ambiance – il y a déjà mon odeur [...]. Les choses sont déjà arrangées d'une certaine façon »<sup>15</sup>. Elles sont disposées de la seule manière dont il m'est possible de les rencontrer : adaptées à la courbure de l'espace (et au type d'odeur) que, où que j'aille, je traîne avec moi. Ce qui comporte le risque, on ne peut plus concret, que je ne rencontre en fin de compte rien d'autre que moi-même. L'attitude naturelle peut se raconter ce qu'elle veut, cette ambiance dans laquelle je me meus est toujours déjà la mienne, ce qui est d'autant plus contraignant que je ne m'en rends pas compte : je ne peux me défaire de mes habitudes perceptives, ni me libérer du poids de l'expérience qui s'est déposée et individualisée dans ma monade.

Une telle difficulté à prendre conscience et dépasser mes propres limites, à laquelle l'attitude naturelle reste aveugle – aveugle au second degré, aveugle à sa propre cécité – devient une dure réalité dès lors que l'on renonce à la simplification fournie par l'objet. Certes, tant qu'il ne s'agit que d'une adéquate description de la perception d'une table, on peut sans doute faire abstraction de toute complication "horizontale" et ne se concentrer que sur la table même. Mais cette situation est telle l'expérimentation de laboratoire où tous les éléments perturbateurs sont éliminés ; en effet, la

<sup>14</sup> Michel de Montaigne, *Les Essais*. Edition Villey-Saulnier (Paris : PUF, 2004), Livre III, Chapitre VIII, 929-930.

<sup>15</sup> Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité*, Œuvres I, (Paris : Grasset, 2009), 169.

chose même n'est pas (seulement) la table, on l'a vu, mais (surtout) l'horizon. Réduire l'expérience à la perception de l'objet (donc à l'évidence) est sans doute une bonne stratégie pour résoudre les conflits "intersubjectifs", mais il faut se garder d'étendre frileusement ce qui n'est possible que dans un cas particulier, et dans une large mesure artificiel, à l'entière réalité. Si en effet, comme la phénoménologie nous l'enseigne, nous n'avons pas en premier lieu affaire à des objets rigides et solidement définis, mais bien plutôt à la différence objet/horizon et la nécessité de constitution que cela requiert, on comprend aisément la raison pour laquelle les présumés "objets" sont des "choses" au plus haut degré, c'est-à-dire des *causae* au sens juridique du terme, des sujets à controverse. Dans la vie quotidienne, la réduction à un objet, à savoir le fait de déterminer les limites qui le distinguent de l'horizon, n'est en aucun cas la solution mais bien le problème. Nous ne nous occupons presque jamais de tables, mais de frontières bien plus difficile à tracer : les frontières entre des propriétés ou des domaines de compétence, les frontières entre des espaces vitaux, les frontières entre un agglomérat de cellules et un individu proprement humain, les frontières entre un vivant et un qui-n'est-plus-vivant. Dans de telles circonstances, la symétrie et la réversibilité du passage s'annulent. Il est maintenant bien plus ardu de tourner autour de "quelque chose" pour obtenir de nouvelles esquisses concordantes et rassurantes, pouvoir les synthétiser et atteindre l'objectivité. L'expérience de l'impossible prise de distance quant à son propre point de vue devient alors brûlante : au moment même où l'on prend conscience de notre prétention à l'universalité (c'est-à-dire à l'universalisation de notre propre foyer) on réalise son inefficacité et son impuissance. Même si l'on cherche à exploiter les ressources de l'empathie, il est difficile, lorsque l'on est en *cause* et remis en cause, d'essayer de faire sienne la position de l'autre – position que dans le meilleur des cas on ne réussit pas à comprendre et dans le pire devient objet de dégoût moral ou esthétique. Si l'on refuse de prendre au sérieux la question de la transcendance intersubjective, la tentation est forte d'en arriver à penser que tout cela n'est qu'une anomalie causée par une quelconque erreur perceptive ; alors qu'il s'agit de la véritable structure du monde de la vie, résultat d'un équilibre toujours précaire entre des perspectives en réalité in-compossibles (car foyers de différents horizons).

Husserl, lorsqu'il affirme explicitement que l'objectivité est une conséquence et non un présupposé de l'intersubjectivité transcendantale, saisit toute la portée de la difficulté. Toutefois, la solution qu'il propose, dans la mesure où elle repose sur la réduction de la transcendance intersubjective à la transcendance intentionnelle, reste en deçà de cette découverte. La stratégie husserlienne repose entièrement sur le fait qu'un objet particulier (un corps qui est également chair) se présente dans mon horizon et sert de fondement au transfert aperceptif de mon point de vue vers celui de l'autre comme « si j'étais là-bas »<sup>16</sup>. La circularité bien connue de cette

<sup>16</sup> Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 54, 148; trad. fr., 100.

méthode (et sa conséquence, à savoir l'impossibilité d'accéder à l'altérité d'un nouveau point de vue) est une preuve précieuse en faveur de l'impossibilité de toute réduction d'une transcendance à l'autre. Cette seconde et irrévocable découverte husserlienne constitue un point de non-retour : désormais, la transcendance intersubjective est un défi auquel la phénoménologie ne peut se soustraire. La question se pose dès lors en ces termes : est-il possible de rendre compte phénoménologiquement de ce deuxième niveau de transcendance – du *dépassement même* de mon propre horizon ? Phénoménologiquement signifie ici : sans renoncer au paradigme de la corrélation intentionnelle et à son asymétrie constitutive, sans se réfugier dans une (présumée) objectivité toujours déjà présupposée.

### **Troisième niveau : la transcendance comme superposition et la philosophie phénoménologique de la religion**

Il est à ce stade finalement possible de passer à la dernière étape : définir le troisième niveau de transcendance et défendre la seconde thèse énoncée en introduction.

Rendons-nous à nouveau dans l'espace courbe de l'immanence intentionnelle.

Tout ce que l'horizon comprend est un contenu immanent qui, quoiqu'intentionnellement transcendant, ne « transcende absolument [pas] son propre être ». Le point de vue est similaire au regard de la Méduse, au toucher du roi Midas ou à l'expérience du chat de Schrödinger (fatale pour le chat en question) : on ne peut accommoder la vision à un contenu sans par là même l'assimiler, le rendre identique à soi, donc en perdre l'altérité. Le problème peut dès lors s'exprimer en ces termes : est-il possible que l'expérience subjective soit remise en cause par quelque chose qui se trouve au-delà de l'horizon intentionnel courbe de la manifestation ?

Il vaut la peine de remarquer que souvent – trop souvent pour être le fruit du hasard – la phénoménologie recourt, pour “dire” ce problème, à une célèbre formule paulinienne : comment est-il possible de faire l'expérience « des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont point montées au cœur de l'homme » (I Cor, 2, 9) ? Comment faire l'expérience de ce qui transcende l'espace (courbe) que les yeux, les oreilles et le cœur donnent à expérimenter ?<sup>17</sup>

Cette référence n'est ni un fait isolé ni un fait contingent, mais l'illustration d'un geste théorique bien plus intéressant. Lorsque l'on tente d'élaborer

---

<sup>17</sup> Outre Rudolf Otto (*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau: Trewendt und Granier, 1917, 37; trad. fr. André Jundt, *Le sacré*, Paris: Payot, 2001, 73), repris par M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Gesammelte Werke, Bd. 5, Bern: Francke Verlag, 1954, 168), voir : W. MUNDLE, *Die religiösen Erlebnisse. Ihr Sinn und ihre Eigenart* (Leipzig: Hinrich, 1921, 21).

des instruments conceptuels adaptés à cette transcendance, c'est-à-dire à la coexistence paradoxale de deux foyers dans un seul et même horizon, on remarque que la phénoménologie croise la route et le langage de la religion. Cette rencontre, explicitement formulée dans la philosophie phénoménologique de la religion, n'est pas unilatérale mais advient à titre de fécondation réciproque et d'osmose des ressources conceptuelles. Cette thèse peut encore être formulée de manière inversée : lorsque l'on tente de rendre compte de la transcendance toute particulière revendiquée par la religion, la phénoménologie se voit dans l'obligation de faire face au paradoxe de la transcendance intersubjective, c'est-à-dire au redoublement des points de vue.

Pour recourir à un autre *topos* que la phénoménologie a utilisé et continue d'utiliser, imaginons que je me trouve face à un buisson qui brûle sans pourtant se consumer<sup>18</sup>. Incontestablement, il s'agirait là d'un fait remarquable, propre à susciter l'émerveillement, mais qui n'aurait pourtant rien à voir avec la transcendance trans-horizontale qui nous intéresse. Ce serait, en effet, depuis mon propre point de vue que j'assisterais à cet événement merveilleux, miraculeux peut-être – événement qui, suite au probable choc initial, ne ferait toutefois qu'élargir ce que mon horizon était susceptible de comprendre, *sans pour autant* ouvrir l'horizon lui-même. Si je me trouvais une deuxième fois face à un buisson ardent qui ne se consume pas, et à plus forte raison si cela m'arrivait une troisième fois, le fait serait entièrement, et sans grande difficulté, intégré à mon expérience quotidienne. Sans doute qu'une telle résorption dans l'intrigue de la transcendance intentionnelle comprendrait également l'éventuel agent surnaturel qui se poserait comme cause de cet événement (dans un premier temps) prodigieux. L'apparente invisibilité d'un tel agent – invisibilité qui somme toute apparaît et n'est donc invisible qu'en apparence – n'exclut en effet en aucun cas que celui-ci prenne une position déterminée et bien délimitée au sein de mon horizon : une silhouette qui, quoiqu'elle se profile négativement, est parfaitement reconnaissable et maîtrisable. Je suis en effet capable de déterminer le caractère miraculeux de l'événement, qui prend dès lors une position déterminée dans l'espace et dans le temps de mon expérience (je pourrais bien dire : « Il est ici, ou : Il est là ! » (Luc, 17, 21), ainsi que de lui attribuer sans difficulté une cause surnaturelle.

<sup>18</sup> Voir : Otto, *Das Heilige*, 77; trad. fr., 137 ; Otto Gründler, *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage* (München : Kösel & Pustet, 1922), 59. Très significative, la reprise de ce *topos* dans la phénoménologie contemporaine : outre la référence explicite à l'oeuvre de Jean Greisch (*Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, vol. 3, Paris: Cerf, 2002, 2002-2004), voir : Emmanuel Levinas, *Énigme et phénomène*, dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 1994) 203-216 (dont nous parlerons sous peu), le récent ouvrage d'Angela Ales Bello, *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico* (Roma: Castelvechi, , 2013, en particulier 114, et surtout l'analyse fondamentale (à laquelle les considérations qui suivent doivent beaucoup) de Marco Maria Olivetti, *Teologia e analogia subjecti* (1998), désormais dans *Opere I*, « Biblioteca dell' Archivio di filosofia », 41 (Roma-Pisa: Serra Editore, 2013), 261-266.

Mais ce serait complètement différent si cette expérience du buisson ardent (miraculeuse ou non, là n'est pas la question) était en quelque manière l'occasion d'un exode, d'un abandon du moi absolu, d'un abandon de mon point-zéro et de tout ce qui m'est familier. Dans un tel cas, le "transcendant" ne serait plus appréciable sur le plan perceptif à titre de dérangement *interne* à mon horizon et donc à titre structurellement provisoire (prêt à y être résorbé). Il se présenterait comme une invitation (« maintenant, va » Ex, 3, 10) à prendre distance de la totalité de l'horizon, ce qui n'est en aucun cas couru d'avance étant donné que l'horizon est la distance même, qui reste à la même distance, du point de vue. Certes, cette distance d'avec la distance – cette évasion de l'horizon et donc du point de vue – ne peut consister dans la tentative d'« effacer l'horizon tout entier » avec une « éponge »<sup>19</sup> : une telle tentative serait aussi « folle » que de chercher à sauter par dessus sa propre ombre. Il faut plutôt l'envisager comme une exposition à un point de vue qui n'est pas le mien, qui au contraire est totalement autre par rapport au mien, simplement parce qu'il est celui d'un autre : en somme, un autre point de vue-horizon qui se *superpose* au mien. Et ce ne serait pas là une conséquence de cette expérience de pensée ou de cet événement imaginaire « comme si j'étais là-bas » de matrice husserlienne et qui sert de fondement à la constitution de l'intersubjectivité transcendantale. En effet, dans un tel cas, c'est toujours moi qui imagine l'horizon d'un autre, et qui suis ainsi toujours au centre de la scène, mais deux fois et non plus une seule. Une telle superposition doit plutôt résider en une remise en question de l'un, de l'unique foyer autour duquel mon horizon est orienté et se déploie (« Qui suis-je, pour aller vers Pharaon ? » Ex, 3, 11). Elle doit résider en une interruption de l'incessant et inévitable mouvement subjectif de re(con)duction à soi qui est celui de la manifestation. Elle doit laisser entrevoir l'exigence et la possibilité d'une inversion de la direction du "sens". Elle doit résider dans la promesse de possibilités inédites qu'aucune protention ni anticipation ne saurait prévoir comme *mon* futur : l'ordre de sortir d'Égypte invite à un lieu inconnu, où peut-être coulent le lait et le miel, mais dont l'accès m'est par principe et par définition interdit.

S'agit-il là d'une simple accumulation de contradictions ? C'est possible. Mais au fond cela ne doit pas trop nous scandaliser : il nous faut admettre que l'étrange pensée de la transcendance donnée comme immanente n'est pleinement contradictoire que jusqu'au moment où la transcendance intentionnelle (*reell*) s'ajoute à la transcendance naturelle (*real*).

Ce que nous voulons montrer, c'est que la situation évoquée met en jeu un nouveau niveau de sens de la transcendance, qui peut être pensé en termes de superposition qui suspend l'horizon. Cette transcendance trans-horizontale, en effet, n'est rien d'autre qu'une manière de penser et

<sup>19</sup> F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, dans *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, III (Berlin/New York: de Gruyter 1988), 481.

d'exprimer la transcendance intersubjective (de même que la transcendance de deuxième niveau n'est qu'une manière de rendre pleinement compte de l'extériorité de la transcendance intentionnelle). Il ne s'agit pas d'un nouveau domaine de l'expérience qui s'ajouterait sans s'y intégrer à celui de l'expérience quotidienne : il ne s'agit pas, par exemple, d'une transcendance qui serait « verticale » et non horizontale<sup>20</sup>. Aucun nouveau contenu ne s'ajoute au vécu (« Voici, il passe près de moi, et je ne le vois pas, Il s'en va, et je ne l'aperçois pas » Job, 9, 11), mais bien plutôt un nouveau regard, radicalement incompatible avec le premier, qui renvoie à la même expérience quotidienne et s'y superpose : deux ouvertures sur le même monde, deux versions de la même histoire, deux natures en une seule personne. La certitude univoque de l'expérience s'évanouit au profit d'une ambiguïté structurelle qui me tire dans deux directions opposées : il se peut que dans l'expérience une chose importante soit arrivée, il se peut même que dans l'expérience quotidienne Dieu lui-même m'ait interpellé et parlé – mais il se peut aussi que j'ai été victime d'une illusion. Levinas a pleinement pensé cette situation qui se présente, par ailleurs, comme un trait caractéristique du vécu religieux de notre temps, et il a rendu compte à sa façon, façon – à notre avis – la plus radicale en phénoménologie, du *topos* biblique : « Un Dieu s'est révélé sur une montagne ou dans un buisson inconsommable ou s'est fait attester dans des Livres. Et si c'était un orage ! Et si les livres nous venaient des rêveurs ! »<sup>21</sup>. La « *sur-impression* »<sup>22</sup> dont Levinas parle dans d'autres textes est précisément une superposition d'alternatives incompatibles. Mais, somme toute, c'est aussi le noyau du concept paradoxal d'« appel » chez Marion qui « ne commence à se faire entendre que lorsque et si la réponse lui accorde d'avoir été écoutée – l'appel *a priori* attend l'*a posteriori* pour commencer à avoir été dit »<sup>23</sup>.

L'exigence de prendre distance de notre propre horizon signifie en premier lieu accueillir cette indécidabilité structurelle du « ni ni » de la pensée husserlienne, du caractère radical de l'épochè. La philosophie phénoménologique de la religion n'est peut-être rien d'autre qu'une tentative d'éduquer le regard aux paradoxes féconds issus de ces contradictions, de sorte à faire place à l'ambiguïté même. Et c'est précisément ce que propose Derrida : « L'oscillation indécise, cette retenue (*epokhè* ou *Verhaltenheit*) [...] (entre révélation et révélabilité, *Offenbarung* e *Offenbarkeit*, entre événement et possibilité ou virtualité de l'événement) ne faut-il pas la respecter elle-même? »<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Voir : A. J. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2009<sup>2</sup>), 13.

<sup>21</sup> Levinas, *Énigme et phénomène*, dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 208.

<sup>22</sup> Levinas, *La trace de l'autre*, dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 200.

<sup>23</sup> Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris : PUF 1998<sup>2</sup>), 395.

<sup>24</sup> Jacques Derrida, *Foi et Savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, (Paris: Seuil, 2000), 35.

L'accueil de l'indécidable qui caractérise cette époque, le « ni ni » chargé de respect qu'elle oppose à la tentation forte de résoudre dans un sens ou dans un autre l'ambiguïté, constitue l'unique accès possible à la transcendance de troisième niveau. La pensée d'une telle époque a nourri et nourrit aujourd'hui encore la philosophie phénoménologique de la religion.

## Liste de références

- Ales Bello, Angela. *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*. Roma: Castelvecchi, 2013.
- Deleuze, Gilles. *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit, 1988.
- Derrida, Jacques. *Foi et Savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*. Paris: Seuil, 2000.
- Greisch, Jean. *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, vol. 3. Paris: Cerf, 2002, 2002-2004.
- Gründler, Otto. *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*. München: Kösel & Pustet, 1922.
- Husserl, Edmund. *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/3*, «Husserliana/Materialien» III, hrsg. v. E. Schuhmann. Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer, 2001.
- — —. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesung 1906/7*, «Husserliana» XXIV, hrsg. v. I. Kern. Den Haag: Nijhoff, 1985.
- — —. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (1907)*, «Husserliana» II. Den Haag: Nijhoff, 1973.
- — —. «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* I, 1 (1913); trad. Paul Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1950.
- — —. *Cartésienne Meditationen*, «Husserliana» I. Den Haag: Nijhoff, 1973; trad. Gabrielle Pfeiffer et Emmanuel Levinas, *Méditations cartésiennes*. Paris: Vrin, 1953.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Paris: Poche, 1990.
- — —. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1994.
- — —. *Carnets de captivité, Œuvres I*. Paris: Grasset, 2009.
- Marion, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris : PUF 1998<sup>2</sup>.
- Montaigne, Michel de. *Les Essais*. Edition Villey-Saulnier. Paris: PUF, 2004.
- Mundle, Wilhelm. *Die religiösen Erlebnisse. Ihr Sinn und ihre Eigenart*. Leipzig: Hinrich, 1921.
- Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, III. Berlin/New York: de Gruyter 1988.

- Olivetti, Marco Maria. *Teologia e analogia subjecti*, in *Opere I*, « Biblioteca dell' Archivio di filosofia », 41. Roma-Pisa: Serra Editore, 2013, 261-266.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt und Granier, 1917; trad. fr. André Jundt, *Le sacré*. Paris: Payot, 2001.
- Scheler, Max. *Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke*, Bd. 5. Bern: Francke Verlag, 1954.
- Steinbock, Anthony J. *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2009<sup>2</sup>.