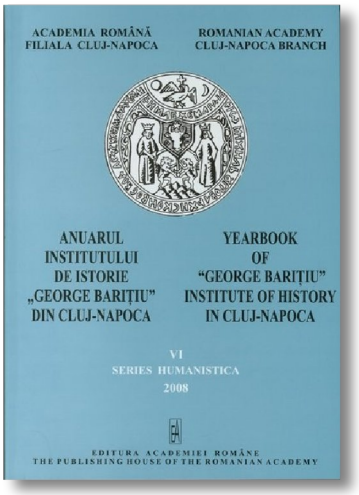

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca Series *Humanistica*

humanistica.ro

Husserl comme théologien

Jozef Sivák

How to cite this article:
Sivák, Jozef (2008) *Husserl comme théologien*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 6, pp. 253–264.
DOI: 10.5281/zenodo.22965771

© 2008: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

HUSSERL COMME THEOLOGIEN

Jozef Sivák

Institut de Philosophie, Académie slovaque des Sciences

Abstract. *The paper analyses the idea of Husserlian theodicea in the light of the so-called "theological turn" of the French phenomenology (H. Duméry, P. Malevez, M. François, M. Henry, J. Benoist, etc.) The discussion on the relation between phenomenology and religion continues till nowadays through the problem of incarnation and the status of body (D. Janicaud, A. Beaulieu).*

1. **INTRODUCTION**

En 1935, Husserl a fait à E. Stein, son ancienne élève, cette confidence : « La vie d'un homme n'est rien d'autre qu'un chemin vers Dieu. J'ai essayé de parvenir au but sans l'idée de la théologie, ses preuves, ses méthodes, en d'autres termes, j'ai voulu atteindre Dieu sans Dieu. Il me fallait éliminer Dieu de ma pensée scientifique pour ouvrir la voie à ceux qui ne connaissaient pas la route sûre de la foi passant par l'Eglise. Je suis conscient du danger que comporte un tel procédé et du risque que j'aurais moi-même couru si je ne m'étais pas senti profondément lié à Dieu et chrétien du fond du coeur. »[1]

Dans le même sens, va la réponse de Husserl à R. Ingarden lui demandant quel était le problème fondamental de la philosophie : « Mais le problème de Dieu naturellement!»

Parmi les applications de la phénoménologie ajoutées à la fin de l'article de l'encyclopédie *Britannica* se trouve également la philosophie de la religion représentée alors par Scheller, Stavenhagen, J. Héring. D'autres continuateurs, surtout du côté français, peuvent être mentionnés : H . Duméry[2] en réaction à Héring, le P. Malevez réagira à son tour au premier. Leur débat inspirera M. François dans sa propre approche phénoménologique du problème de Dieu[3].

[1] Edith Stein, *Par une moniale française*, Paris, Seuil 1954, p. 113.

[2] H. Dumery, *Critique et religion*. *Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, SDES 1957.

[3] Cf. M. François, *Pour connaître Dieu* : *approches phénoménologiques*, Paris, Beauchesne, 1975.

An. Inst. de Ist. „G. Barițiu" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. VI, 2008, p. 253–264

C'est sans doute à la période anti-métaphysique d'après guerre qu'est dû la chute d'intérêt pour la philosophie phénoménologique de la religion dans la pensée philosophique en France. Il faut attendre les années 90 pour voir réapparaître des thèmes métaphysiques avec M. Henry, E. Lévinas[4] ou J. Benoist[5]. Ce dernier ne tient, cependant, pas compte des prédécesseurs en la matière que nous voudrions tirer de l'oubli et dont la liste s'élargit d'autres noms : Defever, Nédoncelle, St. Breton. Une voix dissonante, toutefois : celle de D. Janicaud s'élevant contre ce que l'on a appelé le « tournant théologique de la phénoménologie »[6]. Plus exactement, qui récuse, dans les traces d'un Merleau-Ponty, toute la phénoménologie transcendantale au profit de la seule phénoménologie de la perception.

Pour revenir à Husserl, on trouve chez lui d'autres expressions qui donnent à penser : « principe des principes », « troisième moi » ; création », « Überidee », « Übermonade », Über-Realität », « absolu », etc. Quelle serait donc la variation[7] husserlienne de la théodicée, s'il y en a une ?

2. LA SIGNIFICATION METAPHYSIQUE DE LA REDUCTION ET SA CRITIQUE

La voie d'un philosophe vers Dieu, c'est d'abord sa méthode. La méthode de Husserl, comme on le sait, est celle de la réduction phénoménologique ou transcendantale. Il s'agit d'une effectuation irréfléchie qui ne fait que chercher son but : *l'universalité.* Ainsi doivent être exclus de la sphère du jugement phénoménologique non seulement des disciplines aussi universelles que la logique ou les mathématiques, l'éthique, les sciences humaines et naturelles, mais encore Dieu[8], l'ego philosophant, le monde environnant. Parmi ces sciences, phénomènes ou choses ne deviendront des thèmes phénoménologiques valables que ceux qui résisteront à cette exclusion.

La méthode de la réduction elle-même – il n'y a pas de méthodologie séparée en philosophie – repose sur l'intuition élevée par Husserl au « principe des principes ». Provenant de la perception et de l'imagination, l'intuition permet de crever le plafond de l'attitude naturelle, mais comment peut-elle jouer le rôle d'un principe des principes que Benoist soulève lui aussi sans s'interroger sur sa signification ? Car si le principe fonde un fait empirique inconsistant, ce qui fonde

[4] Toutefois, Lévinas qui ne reconnaissait pas Husserl comme théologien, recomandait à ses propres lecteurs de disocier son judaisme de sa philosophie.

[5] Cf. J. Benoist, *Husserl : au- delà de l'onto-théologie?*, „Les Etudes philosophiques", 1991, 4.

[6] D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Ed. de l'éclat, 1991.

[7] C'est l'expression de P.-Y. Bourdil (cf. *Le Dieu des Philosophes*, Paris, Cerf 1989, p. 47sq.)

[8] Dieu, les religions historiques ainsi que les sciences religieuses constituées, ce sont d'abord les transcendances et idéalités mondaines qui seront ainsi reléguées au rang d'une culture pré-philosophique. Ainsi la méthode contraindra Husserl de procéder à l'inverse du théologien, pour qui c'est la philosophie qui précède la théologie.

ce principe même, le principe à la deuxième puissance, est-ce encore un principe ? Si oui, se poserait alors la question de son principe et ainsi de suite. Au lieu que l'intuition pourrait jouer le rôle d'un tel «Urprinzip», proto-principe qu'il faudrait appeler plutôt « Unprizip » car ce qui est le principe de tous les principes, n'en est pas un, elle permet de l'entrevoir.

En effet, comme s'il était porté par l'élan du premier geste réductif, Husserl pensait pouvoir mettre en doute non seulement la perception empirique, mais aussi les totalités et la saisie de ces totalités. C'est une seule et même réduction qui procède en fonction des domaines et de leur niveau pour être présente finalement dans tous les recoins du système. Ainsi elle s'arrête tantôt à l'imaginaire, tantôt à l'Universel, à savoir au pied de l'Être conformément au principe d'identité.

Duméry, après avoir admis dans la méthode phénoménologique les trois réductions connues, à savoir eidétique, phénoménologique et constitutive, avec G. Berger, comme « trois degrés d'une même vie intentionnelle », propose encore une « quatrième » réduction appelée « hénologique ». C'est que, pour lui, la réduction s'arrête trop tôt, alors que justement l'approche de Dieu exigerait une réduction « plus énergique » pour faire apparaître l'Un au sein même du sujet[9]. C'est que ce moi transcendantal, résidu des réductions, est encore ambigu : il porte son objet transposé en lui. Se pose alors la question d'un « troisième moi » qui animait les débats des phénoménologies de la vie de Husserl déjà. Ce moi, Husserl le qualifie de « spectateur impartial », désintéressé, par qui toute constitution doit commencer sans y prendre part, n'est-ce pas encore celui qui opère la réduction ?

D'un côté, c'est un moi idéal, une Idée conformément à l' « exigence idéaliste », « pôle identique des états vécus » dans la terminologie des *Méditations cartésiennes*. De l'autre, c'est un être libre devenu pleinement « raisonnable ». Ce moi devient ainsi en quelque sorte le proto-type de Dieu, un concept limite[10]. C'est encore la même logique qui relie ici Dieu et le sujet transcendantal : «Il ne faut pas opposer, constate un autre interprète et contemporain de Benoist, la logique noématique qui fait de Dieu le porteur du *Logos* absolu et la logique noétique par laquelle la subjectivité transcendantale porte le *Logos* absolu. »[11]

Duméry passant outre cette discussion du « troisième moi » admet donc que la réduction puisse aller au delà du *cogito* comme de l'Être, même si le principe d'identité l'interdit. Déjà Descartes, par exemple, l'a bien compris. C'est en vain que la conscience voudrait tout supprimer au nom de l'universalité : plus elle veut anéantir, plus la mer du résidu de cet anéantissement se reconstitue derrière elle. La mise en doute de l'existence du tout monde est possible sur le plan intentionnel et intuitionnel – grâce à l'intuition instantanée et semelfactive – mais non sur le plan

[9] Dumery, *op. cit*., p. 153
[10] Dans le même sens, la « Krisis » compare Dieu à l' « homme infiniment éloigné ».
[11] E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF 1997, p. 269–270.

logique et ontologique. L'Être est, le non-être n'est pas, donc «rien est », selon l'expression de V. Jankélévitch. Le non-A procède de A mais d'où procède A ? Toujours est-il qu'il ne peut pas procéder d'un autre A[12]. Le niveau, deuxième et non pas troisième dont parle Duméry, niveau du règne du principe d'identité ne peut pas être franchi par un sujet humain, mais appelle un autre sujet qui viendrait de lui-même vers lui. Je puis philosopher sur la mort, mais c'est elle qui aura le dernier mot pour anéantir non pas une partie de moi, mais le tout.

Avant nous, le P. Malevez et Marcel François ont soumis la « réduction Hénologique » de Duméry au feu croisé d'un critique du point de vue théologique. Cette réduction opérée par la conscience ferait de celle-ci l'unité qu'elle n'est pas. La conscience ne saurait s'unifier sans un principe unificateur distinct d'elle. Et en vertu de la capacité contestatrice de la conscience ou de la pensée, cet Un est infini. Pourquoi donc tant de réductions si une seule, hénologique ou apophatique, suffit, objecte Malevez. En plus, il manque à l'Un l'unité formelle, toute dimension ontologique et personnelle. Certes, tous les théologiens s'accordent à dire que l'Un, représentant provisoire de Dieu, n'est pas, parce qu'il est « super-être ». La théologie négative, ce sont François et Malevez qui parlent, doit être complétée par une théologie d'analogie. Il doit y avoir une participation du crée au Créateur, ajoutant l'essence à l'existence pour la limiter.

Écoutons Duméry : « Nous ne savons pas ce que Dieu est. » Et Malevez : « Nous savons qu'il n'est pas. » Ce serait la relation intentionnelle entre Dieu et la conscience qui permettrait d'éviter l'agnosticisme qui est à distinguer de l'incognoscibilité divine encore que l'on ne puisse pas exclure chez les rédacteurs sacrés déjà la présence de certains présupposés philosophiques. C'est la Révélation qui permet de rectifier la tentation philosophique de confondre l'incognito de Dieu avec la notion d'inconcevabilité. Dieu est connaissable dans la mesure où le fait de se faire connaître et de faire connaître ne dépend que de lui.

En se référant à Barth, selon M. François, ce serait encore la Révélation qui interdit de parler de la connaissance d'une partie de Dieu ou de la divinité : « Nous connaissons Dieu lui-même, tel qu'il est, *dans sa totalité,* ou alors nous ne le connaissons pas du tout. » Ce que dit ici K. Barth, un philosophe ne saurait-il pas le dire quitte à réserver la connaissance « *totaliter* » au future séjour dans la patrie céleste ?[13] François l'admet d'ailleurs : « ... ni la tradition philosophique, bien comprise, ni la pensée biblique ne stérilisent notre aptitude à connaître l'Essence divine (sans que cette connaissance puisse évidemment éprouver son objet). »[14]

[12] On peut appliquer le même raisonnement aux divers athéismes contemporains : le matérialisme dialectique, la laïcité française, etc. Ils ne sont pas athées au sens stricte, mais ils font le recours à un Dieu de remplacement, « Gottesersatz » (H. Beck). A. Comte-Sponville, auteur de *L'esprit de l'athéisme* (*Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, A. Michel 2006), se considère, à l'exemple des « juifs athées » comme un « chrétien athée ».

[13] Cf. M. François, *op. cit*., p. 182

[14] *Ibidem*, p. 215.

Quant à la Révélation elle-même, la plupart des philosophes (au moins en Europe) ne la reçoivent-ils pas par sa naissance dans une religion ?[15]

Pour la radicalisation de la réduction phénoménologique, réclamée par Duméry, il faudrait nous référer aux *Conférences sur le temps*, ce que Duméry et d'autres interprètes n'ont pas fait ou l'ont fait de façon allusive seulement. J. Benoist n'y consacre que quelque lignes[16], en mettant l'accent sur la « protention originaire » qui pousse la conscience fluante à se dépasser, d'une part, pour constituer tout présent comme immobile, de l'autre ? Par contre tel E. Housset en est conscient sans les exploiter pleinement : « l'analyse eidétique fonde une analyse génétique »[17].

Les *Conférences sur le temps* sont le texte le plus difficile, peut être, de toute l'oeuvre de Husserl par sa technicité et ses analyses détaillées. Disons, en bref, que la radicalisation de l'épochè en question, mettant entre parenthèses le flux conscientiel lui-même, aboutit au « présent vivant et immobile » (*nunc stans*), appelé à fonder la réflexion. Ce « proto-phénomène » n'est ni un substrat et n'a rien d'individuel non plus. C'est un agent vivant dans sa protention (Held) dont le « fonctionnement » (et non plus « la pensé » ou la réflexion) nous échappe. Dans le présent vivant, l'ego s'identifie de façon originaire devenant soi. Entre moi et soi se déroule une « autocommunification » (*Selbstvergemeinschaftung*), une autotemporalisation, une autoobjectivation anonymes. Même une autocritique[18] en fait partie. L'écoulement du flux fait cependant l'unité de l'unique Ego précaire à jamais[19]. Cette faiblesse que l'Ego dépasse sans cesse dans son autocommunification serait à la base de l'unification de toute expérience à savoir d'une téléologie.

Deux directions d'interrogation phénoménologique sont alors possibles: l'une téléologique et métaphysique – le caractère téléologique du « proto-Faktum » de mon présent appelle un fondement – l'autre, constitutive, tirant de l'oubli le monde et la subjectivité incarnée.[20] Mais parfois Husserl considère le dernier ego en question comme déjà un « être-pour-et-en-soi », à savoir une aséité (*aseitas).*

Pour Benoist, pourtant, l'égologie husserlienne ne dépasserait pas le cadre d'une « onto-théologie », expression revenue à la mode grâce à Heidegger et que Kant créa pour caractériser la théologie rationnelle. Or, c'est une illusion

[15] Peu importe si l'on nie ce fait par la suite ou l'on fait un autre choix. Le cas Garaudy est significatif en ce sens : catholique de naissance, il finira dans les bras de l'islam, en passant par l'athéisme.

[16] J. Benoist, *op. cit*., p. 452.

[17] En anticipant un peut, cet auteur poursuit que « Dieu est aussi reconnu dans sa fonction d'entéléchie agissante à partir du problème de l'éveil de cette conscience de soi éthique et religieuse. Pour porter le *logos* absolu, ne faut-il pas toujours déjà être appelé par ce *logos* selon la médiation des autres moi ... ? » (E. Housset, *op. cit*., p. 274).

[18] Kl. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, La Haye, 1966, p. 182.

[19] Déjà Merleau-Ponty parlait, à ce propos, d'une faiblesse interne du dernier moi.

[20] C'est la direction prise par J. Patočka.

philosophique que de vouloir prescrire une seule interprétation pour une expression aussi complexe voire contradictoire. Elle ne l'est dans la mesure où c'est le théologique qui prime.

3. **CONSTITUTION OU CREATION ?**

Le fait que la notion de constitution oscille chez Husserl entre une réception[21] et une création de sens et même d'être, donnait lieu à un autre grand débat entre les phénoménologues. Or, le mot création une fois évoqué, n'engage-t-il pas à en accepter toutes les conséquences ?

Selon la tradition, il s'agit de diverses modalité du faire, qui fait penser le monde selon la relation d'extériorité. C'est le monde des événements ou des faits, temporellement ordonné. Un fait est ce qui est fait, un « factum», après un autre fait. Cela pose un problème de liaison, voire de causalité. Car l'enchaînement lui-même, le fait du fait, n'est plus un fait. En ce même sens, l'extériorité ou la phénoménalité n'ont rien d'empirique. Cela vaut également de la vie quotidienne qui semble aller de soi, mais la vie comme phénomène, comme fait, le vivre dans l'ensemble ne sont plus évidents. On ne peut définir la vie, à la différence d'un fait vécu qui est positif.

Le monde n'est plus l'« objet » pur et simple de la subjectivité transcendantale dans la mesure où Husserl l'appelle la « totalité des réalités ». D'ailleurs, le résidu de la réduction est double (comme chez Descartes) : le *cogito* dans l'ensemble, d'un côté, et le monde dans l'ensemble, de l'autre. L'apodicticité, la positivité du monde sont étroitement liées avec la présence de l'homme contenu en lui. Grâce à cette présence, l'homme et le monde se donnent en spectacle.

La constitution du monde comme « faire », Husserl la confie à l'homme « normal ». Celle-ci se déroule sur le plan individuel et communautaire. Cependant le « faire total » n'est pas un faire en train de se faire, il est déjà accompli et prédonné au même titre que le monde lui-même. On pourrait parler d'autres modalités du faire qui caractérisent l'homme seulement : produire, fabriquer, un poème ou une dissertation se fabriquent, par exemple.

Ce qui nous intéresse ici avant tout, c'est le mode fondamental du faire qu'est la création. La continuation de la vie, le renvoi d'une expérience à une autre, la combinatoire fabricatrice témoignent donc de la présence d'une téléologie dans laquelle les moyens deviennent des fins et vice versa. Un sol est prédonné, un modèle aussi et « tout commence par l'acte ». « *Am Anfang ist die Tat.* »[22] La téléologie, forme de toutes les formes, « est pour nous, écrit Husserl, la dernière bien que première en soi, toutes les formes devraient être explicitées à partir de sa pleine universalité, la totalité doit être comme totalité enfermée déjà dans son système total des formes particulières (...). Ainsi ... (elle) peut être légitimée

[21] Pour Husserl, la recherche des correspondances entre les modes conscientiels et les objets intentionnels que la conscience n'a pas posés.

comme ce qui produit, rend possible en premier lieu et par là même réalisé concrètement et individuellement tout être dans sa totalité. » Or, l'acte dont sortent des êtres complets, n'est-ce pas la création ?

La réponse à cette question se trouve chez Husserl. Ce qui soutient aussi bien l'homme que le monde, c'est une volonté universelle et absolue agissant dans la « progression idéale de l'infinité téléologique ». Une telle volonté ne saurait être alors que créatrice du monde, cette création n'étant « une création de rien que dans un certain sens », dit-il. Dans un certain sens, puisque le monde intersubjectif est un mélange d'être et de non-être et puisque cette volonté-là absolue que Husserl n'hésite pas d'appeler par son vrai nom, une page plus loin, présupposerait, à son tour, la mondanité et la subjectivité pour se réaliser.

Cette volonté universelle, comment s'éprouve-t-elle dans le sujet individuel ? Et le soi temporel constituant ne doit-il compter aussi avec l'opacité du monde? À la première question on peut répondre avec l'interprète qu'au fondement de la volonté individuelle est la foi et à la seconde, qu'une autre réduction doit découvrir dans le soi une dimension éthique. « Vouloir, nous dit-on, revient à mettre en mouvement sa foi première sans que celle-ci soit objectivée. Il y a une vie propre et originaire du sujet qui précède le 'je dois'. Mais le sujet ne peut laisser la force de Dieu vivre en lui qu'à partir d'une réduction bien plus radicale qui libère ultimement le devoir absolu de toute objectivation finie, et qui n'est autre que l'ouverture à la souffrance du monde. Sans cette attention aux irrationalités il n'y pas d'authentique conversion éthique. »[23]

Le faire humain prolonge et stabilise l'intention première du Créateur. Créer pour l'homme, c'est « ré-créer » selon le proto-modèle prédonné. Déjà dans les oeuvres publiées, dont les *Conférences* citées plus haut, il est beaucoup question d'une production, d'une constitution, voire d'une création de sens ou d'être. Pour J. Benoist, la phénoménologie ne saurait conduire à l'ontologie, dans l'œuvre publiée Dieu est évacué, les inédits qui contiennent des textes théologiques sont « peu convaincants », à la rigueur on peut parler d'un « vagabondage métaphysique » de Husserl, qui dote la subjectivité transcendantale, se nourrissant pour ainsi dire d'elle-même, d'un pouvoir de créer. Et qu'il donne à celle-ci d'autres attributs de la divinité, qu'il la définit comme substance à la manière de Spinoza, tout cela ne signifierait pas grande chose au point de vue théologique pour cet interprète. La métaphysique de Husserl ne serait pas « théocentrique » mais « égocentrique ». Pourtant, si Husserl immanentise Dieu, n'ajoute-t-il aussitôt que la transcendance de celui-ci est d'un autre ordre que celle du monde ?

Pour mieux décrire cette rencontre de l'homme avec Dieu, il faudra répondre à d'autres questions encore. Constitue-t-on Dieu comme on constitue une essence en la nommant, *ce* rouge, par exemple ? N'est-ce pas la création au sens fort, échappant à toute négation ou réduction – ce qui fait n'est pas, s'épuisant dans l'acte – qui importe ?

[23] E. Housset, *op. cit*., p. 284. Ce même interprète précise que la conscience du mal transcende déjà l'attitude naturelle.

4. **INTERSUBJECTIVITE. TRANSCENDANCE DE DIEU**

Si Descartes avait besoin d'un Dieu pour fonder son dualisme, Husserl, note P. Ricœur, fait appel à l'intersubjectivité (transcendantale) pour fonder l'objectivité. En effet, dans le passage de la subjectivité transcendantale à l'intersubjectivité par moyen d'une réduction dite intersubjective, Husserl voyait un approfondissement possible des accquis des étapes antérieurs. L'idéalisme phénoménologico-transcendantal donnera dans une « monadologie » rénovée. Benoist lui aussi voit dans la monadologie le modèle d'une métaphysique chez Husserl.

Comme la subjectivité, de même l'intersubjectivité (constituée) vise à un *telos*. « Ce processus téléologique, dit Husserl, procesus d'être de l'intersubjectivité transcendantale, porte en lui une volonté de vivre (*Wille zum Leben*) ou plutôt une volonté d'être d'abord obscure dans les sujets individuels ». Là encore on pourrait montrer que cette volonté d'être renvoie finalement à une théologie. C'est que le moi transcendantal implique l'intersubjectivité transcendantale, « lieu concret de la manifestation de la subjectivité totale (...) : volonté absolue universelle, qui vit dans les sujets transcendantaux et qui rend possible l'être individuel concret de la subjectivité transcendantale totale, c'est la volonté divine, qui présuppose néanmoins le tout de l'intersubjectivité, non pas comme si ce tout la précédait, comme s'il était possible sans elle (donc non pas comme l'âme présuppose le corps), mais comme une couche structurelle sans laquelle cette volonté ne peut être concrète. »[24]

Cette vie traverse toute existence de fait, toute vie de fait, est elle-même une réalisation à l'infini de la vie absolue, vie de l'omnicommunauté absolue. D'ailleurs, la téléologie ne saurait se limiter à une seule conscience si l'on veut éviter un « panthéisme subjectif » et donner un sens à la constitution. La subjectivité constituant elle-même et prenant conscience de soi, constitue d'autres subjectivités. Traduit dans un langage théologique, « Dieu est entéléchie de la conscience au sens de l'actualité d'une infinité de consciences en connexion qui constitue la totalité de l'être objectif »[25].

Ce serait encore la téléologie qui sauve du danger de l'immanentisme total dans la mesure où le *télos* réside dans le Créateur, et cela en tant qu'idée ou plus exactement « super-idée » au sens d'une transcendance irréductible. La transcendance de Dieu fait ainsi écho à cette transcendance dans l'immanence qu'est le moi pur[26].

Le monde pensé, évalué, expérimenté et unifié dans la subjectivité universelle a pour l'anti-pôle « l'idée *polaire idéale* absolue » (*absolute ideale Polidee*), celle d'un nouvel absolu dans un sens qui dépasse aussi bien le monde

[24] *Hua* XV, p. 381 (apud J. Benoist, *op. cit*., p. 452–53).

[25] J. Benoist, *op. cit*., p. 442.

[26] „La transcendance de Dieu ne fait que souligner ... la transcendance de l'ego-origine par rapport à tout devenir soi. Dieu comme idée polaire absolue demeure une production de la conscience intentionnelle qui détermine à l'avance le mode d'être d'un au-delà de tout relativité. » (E. Housset, *op. cit*., p. 273).

que l'homme et la subjectivité transcendantale et que Duméry réduisit à la seule « dimension » hénologique. « ... c'est le Logos absolu, la vérité absolue au sens plein et intégral comme *unum, verum, bonum*, l'idée sur laquelle tout étant fini est dirigé dans l'unité d'un effort embrassant tout être fini, l'idée à laquelle tend, constituant vérité, toute vie subjective transcendantale en tant qu'être vivant, idée que tout moi transcendantal et, considéré comme communauté, tout nous transcendantal porte en lui, dans sa personnalité transcendantale comme norme idéale absolue pour toutes ses normes relatives, et porte donc en lui un idéal de son être authentique qu'il vise dans son être personnel de fait. »[27]

Tout en reconnaissant ici l'affirmation claire de la transcendance divine, Benoist y voit une « construction métaphysique », à la différence d'un Held (qu'il ne prend pas en considération non plus). Selon ce dernier, il faut placer cette terminologie de Husserl dans le cadre de la réflexion phénoménologique. Dans l'idée polaire il faut voir le dernier *telos* qui traverse toute la vie intentionnelle (toutes les intentionnalités) tendant vers la rationalité et étant dès le début conforme à un Logos en tant que « principe total conférant le sens dernier à la vérité, à l'Être ... »[28]

Ailleurs[29], Husserl appelle le fondement de cette rationalité téléologique, qui intervient dans mon présent fonctionnel et « proto-passif » déjà, directement Dieu. La subjectivité fut déjà absolue, mais il lui manquait un « principe ordonnant » (*das ordnende Prinzip*). Et ce principe n'est pas un principe chosal, mais de nouveau égotique, ainsi que l'indiquent les allusions, chez Husserl, à la « personnalité » de Dieu. « Dieu peut être pensé, écrit Held, comme un fondement égotique de l'autocommunification ... »[30] Voyant là le point de départ d'une théodicée husserlienne, l'interprète allemand laissa de côté le problème de séparation ou de participation de cet intelligible.

Néanmoins, la réduction phénoménologique effectuée dans la pleine liberté et dans le but de justifier toute la connaissance aurait encore un motif, celui moral : je n'ai pas à constituer le monde seulement, mais j'en suis aussi *responsable*. Le moi transcendantal est finalement un moi moral qui est le juge de tous ses intérêts mondains. L'auto-communification de l'instant immobile est un processus anonyme et passif (*urpassiv*) sans pouvoir le dominer, ce qui renvoie à la présence d'un autre fondement, à la compresence divine. Le premier acte de ma liberté est anonyme parce que Dieu y intervient. Held constate alors : « … eine aus der Phänomenologie erwachsende philosophische Theologie würde auf ihre Weise die große europäische Denktradition forsetzen, die das „Verhältnis" von menschliche Freiheit und göttliche Gnade nicht als Konkurrenz, sondern als Einheit-in-der-

[27] Ms E III 4, p. 60–61. (apud J. Benoist, *op. cit*., p. 449). Au point de vu méthodique, on peut reconnaître dans cette idée polaire absolue le résidu de la mise entre parenthèse de Dieu.

[28] Ms E III 4, p. 60. (apud Kl. Held, *op. cit*., p. 197).

[29] Ms E III 4, pp. 73sq. (Kl. Held, *op. cit.,* p. 199).

[30] *Ibidem*, p. 201–202.

Geschiedenheit gedacht hat. »[31] On pourrait de la même manière interpréter la transcendance divine par rapport à l'intersubjectivité : à celle-ci aussi est Dieu comprésent.

Benoist préfère ici d'évoquer la phénoménologie du « devoir absolu » (« *absolutes Sollen* ») auquel tout le monde est subordonné par l'intermédiare des valeurs. Cela ne fait que confirmer l' « éthisation » de la phénoménologie indiquée plus haut. Ce devoir absolu concerne non seulement la conscience morale en tant que règne d'impératifs, mais il s'impose comme « vrai » avec une évidence irrésistible fondant ainsi son *a priori* absolu du devoir-être, qui fonde à son tour, l'être et les êtres.

Néanmoins, Benoist hésite à considérer ce dieu éthique comme Dieu tout court, Dieu des théologiens, Dieu éthique n'étant pour lui qu'un Dieu des philosophes. Pourtant il admet dans le même article, « qu'au-delà des phénomènes il n'y a rien, mais il y a l'au-delà des phénomènes eux mêmes, au sens où ils portent en eux plus qu'eux-mêmes et le terrain spécifique de cette expérience est ce qu'on appelle habituellement l'éthique. »[32]

Ainsi, la monadologie déboucherait-elle dans la théologie où l'« absolu ne peut se retirer à la coexistence universelle, où le divin est fondé sur l'*altérité* et manifesté par la *pluralité*. »[33] « Le Dieu de Husserl n'est rien d'autre que l'idée de cette communauté». Là encore l'interprète est en retrait par rapport à ce que voulait dire Husserl avec son idée de Dieu comme pôle[34].

E. Housset n'hésite pas d'aller plus loin dans son interprétation de Dieu de Husserl admettant même une certaine « christianisation » de la phénoménologie.[35] Au niveau intersubjectif, « Dieu < est> l'idée d'un Nous que chaque sujet peut

[31] Kl. Held, *op. cit*., p. 204.

[32] J. Benoist, *op. cit*., p.457. Vl. Jankélévitch le dirait à sa façon : »Aussi la morale, dès qu'elle cesse d'être une pure déduction cognitive et synonymique des devoirs, ne se distingue-t-elle plus de la métaphysique. » (*Philosophie première. Introduction à une philosophie du « presque »*, Paris, 1954, p. 54).

[33] *Ibidem*, p. 455, 456.

[34] En effet, selon Husserl, « la téléologie nous conduit à reconnaître que Dieu parle en nous, que Dieu parle dans l'évidence des décisions, qui à travers tout les aspects du monde fini, indiquent l'infinité. Je suis sur une route. Toutes les routes me conduisent à Dieu – mais en passant par les autres 'moi', dont je suis, en tant que moi, inséparable. Dieu n'est rien d'autre que le pôle – le chemin qui part de chacun des moi (...) est mon chemin, mais tous ces chemins conduisent au même pôle situé au-delà du monde et au-delà de l'homme : Dieu. Ce ne sont pas des chemins séparés qui convergent en un point unique, mais ils s'interpénètrent d'une façon extraordinaire : le chemin de mon prochain, ..., appartient d'une certaine manière, et de façon tout à fait essentielle au mien ; l'amour du prochain ... » (*Hua* XXVII, p. 234 , apud J. Benoist, p. 456–57 et).

[35] « En soutenant que Dieu parle, Husserl aurait pu évoquer une précession du Verbe sur moi-même, il aurait pu indiquer que l'Absolu comme vie est donné avant que l'*ego* ne se saisisse comme origine de la vie. Le sujet s'éprouverait comme ayant déjà le *logos* à charge avant le 'je- dois'. En décrivant le soi éthique comme un soi religieux, Husserl est tenté de remettre en cause la primauté de l'ego en décrivant Dieu comme origine de la conscience morale. Le sujet ne peut savoir qu'il existe comme sujet moral avant la révélation de Dieu, avant sa présence non objective dans son héritage sédimenté, dans le prochain » (E. Housset, *op. cit*., p. 279–280).

viser à partir de sa place unique et ce qu'il y a déjà d'accompli dans le tout monadique. Il est en chaque monade la force d'accomplissement de la socialité absolue. »[36] Cet accomplissement se fait dans le commerce avec les autres où la force éthique du *telos* se renforce par l'appropriation de l'expérience d'autrui et sa transmission par la suite. Tout théologien pourrait dire avec Husserl que la foi et l'effort pour remplir la volonté de Dieu nous transforment en « enfants de Dieu »[37].

Quant à la transcendance de Dieu, dépassant toute visée, toute relation intentionnelle, où la « loger » ? Le raisonnement du premier métaphysicien Parménide ébauché plus haut a permis de dégager l' »existence » de rien, du néant. De même, le faire total est entièrement de l'ordre de l'acte, où il n'y a pas de place pour l'être. La vraie transcendance n'est-ce pas celle qui va jusqu' à ne pas être? Telle est la transcendance de Dieu, Husserl l'a bien compris.[38] « Comme Néant Dieu n'est pas donné à voir mais à être. Il frappe la conscience et fonde une vie dans l'espérance par le silence d'une Parole qui, dans la foi, ordonne à sa tâche propre. Dieu comme Néant vient ainsi corriger la tentation anthropomorphique liée à l'idée d'un Dieu personnel. C'est Dieu qui entre en rapport avec l'homme et lui donne une force éthique. »[39]

C'est, enfin, un Dieu transcendant et transcendantal qui donne son sens à la vocation de l'homme, en lui confiant une mission qui l'individualise, sans quoi l'homme ne serait qu'un « simple représentant de l'humanité en général »[40].

5. CONCLUSION : DIEU DES PHILOSOPHES OU DIEU DE LA FOI ?

D'après ce qui précède, c'est un faux débat. Si la connaissance philosophique de Dieu reste en arrière de la croyance en lui, elle ne la contredit pas. C'est le

[36] E. Housset, *op. cit*., p. 276.

[37] «Être enfant de Dieu revient à remplir la volonté de Dieu à partir de la conscience d'une filiation originaire qui permet de s' « arracher à une progression indéfinie dans le fini. Par la foi, le *telos* propre de la personne lui est présent d'une façon non objective. Le soi religieux serait ainsi une saisie non objective de l'infini comme tel et immédiatement. » (*Ibidem,* p. 285).

[38] « Est à tout le moins pensable, à tout le moins possible, un domaine de l'être, qui nous demeure inaccessible ou un ' Néant ' qui n'est pas lié à nos légitimations et à nos vérifications d'être. Au-delà qui de quelque manière dans le sentiment ou, en quelque manière mystique, frappe notre conscience. Au-delà auquel ne s'accorde pas notre langage qui est celui de notre conscience » (Ms B i 14, p. 155b; trad. Fr. Je Colette; apud E. Housset, p. 288).

[39] E. Housset, *op. cit*., p. 289.

[40] Citons encore un auteur qui ne doute pas de Husserl comme théologien, et cela au point de le considérer comme hérétique dans le sillage d'arianisme (A. Beaulieu, *L'incarnation phénoménologique à l' « épreuve du corps sans organes »*, "Laval théologique et philosophique", 60, 2004, 2). L'auteur y revient sur le tournant théologique de la phénoménologie française par le biais du statut du corps dans l'athéisme deleuzien et dans l'oeuvre d'A. Artaud. Il conclut de façon surprenante que du fait que l' « incarnation christique phénoménologique » ne remplit pas les trois critères déterminants pour la christologie nicéenne (*kenosis*, *eudokia*, *anatema*) elle serait à condamner comme fut condamnée jadis la doctrine d'Arius. Sans d'autre commentaire.

même Dieu que visent les deux approches. La contradiction commence « quand soit notre aptitude naturelle de voir spirituellement est troublée ou brouillé par la paresse morale, ou quand notre foi tombe hors de notre participation à l'acte du Christ et devient 'subjective'»[41].

Mais il y a encore un autre écueil que le philosophe théologien doit éviter s'il ne veut se trouver en conflit avec la religion : c'est son rapport avec la politique. Qui d'autre si ce n'est un philosophe croyant saurait mieux déceler l'avènement d'une substitution de Dieu comme c'était plus d'une fois le cas sous le règne des régimes totalitaires[42]. Plus concrètement, un philosophe ou intellectuel chrétien ne saurait, avec son échelle de valeurs, participer à la divinisation d'une personne ou d'une chose[43]. Il serait néanmoins intéressant de savoir combien parmi les milliers d'intellectuels qui suivirent le nazisme et le fascisme il y avait de croyants[44].

Un problème semblable du rapport « philosophie-théologie » se pose aussi dans l'autre camp bien que pas en termes aussi dramatiques puisqu'il est régulièrement l'objet de l'attention de la hiérarchie ecclésiastique, des conciles et des encycliques. Aussi renvoyons-nous le lecteur à l'encyclique de Jean-Paul II *Fides et ratio*, où la place de la philosophie dans la formation théologique et son effort pour la compréhension du surnaturel et de la Révélation sont réaffirmées de façon claire[45]. Toujours est-il que l'influence sinon l'irruption massive des courants philosophiques les plus divers dans la vie religieuse et théologique actuelle y compris l'exégèse et herméneutique théologique, ne fait pas l'unanimité dans le peuple de Dieu. Au point de relancer le débat sur le « modernisme »[46].

[41] H. Beck, *Der Gott der Weisen und Denker*, Aschaffenburg, 1961, p. 28 (trad. J. S.).

[42] Dans une société entièrement violante il n'y a de place ni pour la philosophie ni pour la théologie.

[43] Arguant ainsi on pourrait, dans une certaine mesure au moins, expliquer le non-alignement à l'Axe de certains pays, romanes pour la plupart, pendant la 2ème guerre mondiale : à l'intérieur ilss' appuyaient sur l'Eglise et à l'extérieur, ils entretenaient des contacts étroits avec le Vatican. Cela n'empêchera pas de les taxer plus tard de « cléricalo-fascistes », expression idéologique destinée à occulter la collaboration ouverte avec l'Allemagne hitlérienne. De nos jours, quelque chose semblable arrive à certains pays arabes qui se voient accusés d' « islamo-fascisme ». Cet amalgame analysé par S. Durand dans *Le Monde diplomatique* de nov. 2006 doit permettre, à son tour, de ranger du côté d'Al-Kaïda toutes sortes d'autres mouvements.

[44] Un exemple marquant : M. Heidegger. Sans être un membre fanatique du parti nazi, il ne cachait pas son admiration pour les « mains » du Führer et nourrissait, dit-on, selon une vieille coutume allemande, d'ailleurs, l'idée d'être son conseiller. Son scepticisme en matière religieuse n'y aurait-il pas pour quelque chose?

[45] D'ailleurs, Jean-Paul II, faut-il le rappeler, fait, par son oeuvre philosophique étendue, partie du mouvement phénoménologique, avec sa thèse notamment sur Scheler.

[46] Des deux rites c'est celui orthodoxe qui semble mieux protéger sa tradition et se défendre contre les influences doctrinales inconvenantes. Leur rapprochement sinon unification devrait être la tâche pour ce 21e siècle.