

**Une nouvelle ère de la phénoménologie de la religion ?
Sur les récents travaux
de Natalie Depraz et Anthony J. Steinbock**

Sylvain Camilleri
Université catholique de Louvain

Abstract

**On the New Era of the Phenomenology of Religion? On the Recent
Works of Natalie Depraz and Anthony J. Steinbock**

Phenomenology of religion is among the oldest branches of the discipline founded by Husserl. It has always been difficult to define its outlines: from the very first essays of Scheler, Reinach and Heidegger to the so-called “theological turn” of French phenomenology, one has always feared the transformation of the phenomenology of religion in a religious philosophy that would give up the sacred principle of neutrality. This situation is perhaps behind us thanks to the recent endeavors to renew the field of research. French and American specialists of Husserl’s thought Natalie Depraz and Anthony J. Steinbock try to push back the limits of and to explore new ways in genetic phenomenology by describing religious attitudes by mean of a philosophical-existential methodology especially designed for this task. This paper introduces what might open of a new era of the phenomenology of religion.

Keywords: phenomenology, hermeneutics, religion, Natalie Depraz, Anthony J. Steinbock

« La phénoménologie pratique dont nous cherchons à dessiner les contours n’est [...] pas sortie toute « armée » de notre frêle esprit. Elle trouve des précurseurs de taille et des situations exemplaires dans l’histoire de la philosophie. Aussi convient-il de ressaisir [...] la généalogie multiforme des gestes (figures et expériences) qui ont contribué à façonner la possibilité de la pertinence d’une mise en pratique de la phénoménologie, puis de situer la conception de

l'histoire qui sous-tend une telle généalogie [...] Il s'agit en effet pour nous d'inscrire ici Husserl dans une filiation et dans une transmission, non pas de repérer des liens historiques exégétiques entre les auteurs. Non qu'il soit inutile de le faire et de le noter dans les cas où une telle relation textuelle existe. Cependant, nous nous emploierons surtout à investir la relation entre des attitudes, des gestes, aux fins de faire apparaître une communauté d'esprit [...] » (Depraz 2006, 144-145).

C'est ainsi que Natalie Depraz ouvre la troisième partie de son *Comprendre la phénoménologie*, partie intitulée : « L'histoire de la phénoménologie : une archéologie des gestes ». L'ouvrage en question se consacre à dessiner les contours d'une phénoménologie pratique que l'on pourrait qualifier de « globale », dont la phénoménologie – pratique – de la religion n'est qu'une des nombreuses branches. Cependant, l'archéologie déployée par Depraz accorde une place de choix à la dimension religieuse des gestes pré-phénoménologiques ou proto-phénoménologiques – en réalité, il s'agit surtout d'un geste : l'*epochè*. Trois grandes périodes sont évoquées : ancienne, moyenne et moderne. Or, chacune d'entre elles est marquée par une ou plusieurs figures explicitement religieuses. Pour la première, il y a le Christ lui-même, qui développe « une autre qualité de savoir de soi et du monde » ; mais aussi le Bouddha qui, par la promotion du « silence », crée les conditions d'une pratique non-conceptuelle – donc absolument expérientielle – permettant de scruter calmement « l'activité de notre esprit, les va-et-vient du courant de la conscience » (Depraz 2006, 148-150). Pour la seconde, il y a les Pères du Désert et les Pères de l'Église, lesquels attirent l'attention sur l'attention et prônent la re-conversion de la pensée en un souvenir vécu de Dieu dans le cœur (Depraz 2006, 155-157). Pour la troisième enfin, il y a Ignace de Loyola, dont les *Exercices spirituels* invitent à revivre les événements majeurs de la vie du Christ afin de magnifier son quotidien (Depraz 2006, 159-160).

À propos de ces figures religieuses, précisons d'une part que Depraz se défend d'en donner une liste exhaustive, d'autre part qu'elles sont toutes, de quelque façon, connectées à des figures a-religieuses (le Christ à Socrate, les Pères aux

stoïciens, Ignace à Montaigne) ; non pas toujours par des liens historiques et textuels avérés, mais plus souvent par des similitudes de démarche. De ce tableau archéologique sommaire mais non moins éloquent, on peut affirmer d'un côté que la phénoménologie n'est pas née *ex nihilo* à proprement parler – mais cela, on le savait déjà à travers l'aveu des premiers phénoménologues eux-mêmes, citant souvent des sources médiévales, par exemple en ce qui concerne la notion d'intentionnalité –, de l'autre que la phénoménologie se construit en partie sur des paradigmes méthodiques et pratiques de nature religieuse – mais cela aussi, on le savait déjà à travers la reprise heideggérienne, entre autres, de l'*Abgeschiedenheit* et de la *Gelassenheit* eckartiennes, mais également de la *destructio* luthérienne.

Ce sont là des choses connues, mais des choses que l'on ne rappelle que trop peu et que l'on ne prend pas assez au sérieux. En effet, il ne suffit pas de dire, avec Ricoeur, que « la phénoménologie au sens large est la somme de l'œuvre husserlienne et des hérésies issues de Husserl » et qu'elle est finalement « moins une doctrine qu'une méthode capable d'incarnations multiples et dont Husserl n'a exploité qu'un petit nombre de possibilités » (Ricoeur 1986, 8-9). Encore faut-il préciser qu'elle a une histoire et même une préhistoire dont elle se nourrit perpétuellement et auxquelles elle se rapporte constamment selon des modes spécifiques, selon qu'elle entend effectuer une percée propre ou approfondir un legs conceptuel voire spirituel. En ce sens, la phénoménologie n'est pas différente de bien des philosophies. Ce qui la distingue cependant, c'est la manière dont elle *réinterprète* les gestes inauguraux et les met à profit dans le cadre de l'animation et du développement d'un projet qui lui est propre. Ce constat vaut tout particulièrement pour la phénoménologie de la religion ; discipline dont les racines plongent au début du XX^e siècle et qui semble connaître aujourd'hui un regain d'intérêt. En disant cela, nous signifions qu'entre ses premiers pas à l'ombre des plus grands disciples de Husserl, c'est-à-dire Max Scheler, Adolf Reinach et Martin Heidegger (Scheler 1970; Reinach 1989; Heidegger 1995), et ce jour, la discipline est tombée en désuétude.

Une objection majeure pourrait nous être opposée sur la base du célèbre pamphlet de Dominique Janicaud dénonçant *Le tournant « théologique » de la phénoménologie française* (Janicaud 1991). Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Michel Henry et Jean-Louis Chrétien auraient, chacun à leur manière, tenté de « théologiser » la phénoménologie en orientant leurs recherches vers le domaine religieux. Le cas échéant, on devrait non seulement dire qu'entre ses débuts allemands et son ressaisissement français, la phénoménologie de la religion n'a pas disparue très longtemps du devant de la scène, mais plus encore qu'elle s'est renforcée depuis l'entrée dans le XXI^e siècle dans la mesure où les études levinassiennes et henryennes ne sont jamais mieux portées que lors de cette dernière décade, et où Jean-Luc Marion et Jean-Louis Chrétien ont progressivement imposé leur œuvre respective dans le paysage philosophique continental et continuent de le faire, en cela aidés ou suivis par des penseurs tels Jean-Yves Lacoste ou Emmanuel Falque. Pourtant, et c'est là l'une des thèses de cette modeste étude, ces philosophes peuvent difficilement être qualifiés de phénoménologues de la religion au sens propre. Expliquons-nous. Ce n'est pas qu'ils viennent d'horizons philosophiques, théologiques et religieux différents, mais plutôt qu'ils se sont écartés du projet historique des pionniers allemands à un point tel qu'il n'est plus guère possible de les compter au rang des explorateurs de la conscience religieuse *stricto sensu*. Les travaux de Levinas, Henry, Marion, Chrétien, Lacoste, Falque etc. sont d'une profondeur indéniable. Nul doute qu'ils nous éclairent sur des aspects essentiels de la vie religieuse. Leurs contributions sont toutefois marquées par une nette volonté de se démarquer de Husserl – bien qu'ils s'en revendiquent presque tous à quelque niveau. Il en résulte notamment une opération consistant à sortir la conscience religieuse de son *Ur-ort* avant de l'expliquer par beaucoup de choses sauf par elle-même. Le jugement est probablement caricatural, mais il nous semble pourtant évident que ces penseurs bouleversent, voire détruisent, la frontière fondamentale entre *religiosi* et *saeculares*.

Ils le font parfois et même souvent pour d'excellentes raisons ou bien en vertu d'états de choses qui s'imposent

absolument : l'irruption du tragique dans l'histoire, le caractère inouï de la donation, la surpuissance de la Vie et les affres de la technologie, la tonalité poétique de l'expérience religieuse, l'athéisme de la facticité, etc. Mais, dans l'ordre des raisons qui nous semble être celui de la phénoménologie de la religion, il nous est apparu que le déploiement des projets propres de ces penseurs devraient succéder à et non précéder une analyse de la conscience religieuse par elle-même. Cette dernière est la tâche que se fixent deux phénoménologues de la religion d'une nouvelle génération dont nous voulons parler ici : Natalie Depraz et Anthony J. Steinbock. Résolument plus proches de Husserl – de ses gestes comme de son esprit analytique – que les penseurs catalogués à tort ou à raison comme les responsables du « tournant théologique » de la discipline phénoménologique, ces nouveaux acteurs nous semblent de fait pouvoir être désignés comme les dignes héritiers des pionniers allemands mentionnés plus haut.

Le lecteur aura compris que la phénoménologie de la religion peine de nos jours à se constituer en discipline autonome pour la simple raison que les transformations successives qu'elle a subies au cours du XX^e siècle l'ont éloigné de ses intuitions originelles au lieu de l'inciter à les approfondir. C'est le propre de toute histoire que d'engendrer un développement protéiforme. Mais le besoin de repères auxquels on puisse faire retour à chaque époque afin de retrouver son chemin et de le tracer plus avant est tout aussi essentiel. Ainsi, selon une dialectique historique quasi-hégélienne, la phénoménologie de la religion, qui s'est trouvée affirmée puis niée, semble aujourd'hui *aufgehoben* dans un nouveau mouvement qui intègre les deux premiers tout en les surpassant. Dans ce qui suit, nous entendons donc introduire à ce que nous interprétons comme deux tentatives toutes récentes – et par ailleurs liées – de faire entrer la phénoménologie de la religion dans une nouvelle ère en la reconduisant à ses racines afin de mieux lui faire prendre son envol. Nous nous appliquerons en même temps à souligner les impensées qui leurs sont propres, lesquels semblent d'ailleurs se recouper. Loin de constituer des limites à son exercice, ils témoignent à notre sens des questions auxquelles cette nouvelle phénoménologie de la religion devra

répondre si elle entend se prolonger en un vrai courant de pensée à même de soutenir dans la durée le dialogue avec la théologie et les sciences des religions, avec l'idée que celles-ci n'aient plus systématiquement le dernier mot, comme c'est encore trop souvent le cas

I. Natalie Depraz : « Le corps glorieux »

C'est sous le haut patronage de Husserl que Natalie Depraz présente son dernier livre et premier ouvrage de phénoménologie de la religion : *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie, des Pères du Désert et des Pères de l'Église* (Depraz 2008). Cette étude est, pour et dans la phénoménologie de la religion, novatrice et rafraichissante sur bien des points. Sur tellement, à vrai dire, qu'il est impossible d'en détailler ne serait-ce qu'une moitié dans le cadre de cette simple étude. On se concentrera donc essentiellement sur sa conclusion, « Petite méthode de théo-phénoménologie pratique » (Depraz 2008, 261-280), dont l'auteur précise qu'elle peut tout aussi bien se lire comme une « Introduction ».

Partons justement de ce qui justifie d'avoir placé ce petit discours de la méthode à la fin de l'étude et non au début comme il est d'usage. Depraz s'en explique ainsi dans une note de son avant-propos :

« J'ai choisi, après réflexion, de rejeter à la fin de cette étude l'ensemble des remarques méthodologiques qui ont trait aux difficultés rencontrées au cours de l'élaboration et de la rédaction de l'ouvrage. Au moment de la confection initiale du manuscrit, cette réflexion méthodologique se trouvait placée en Introduction. Il m'a semblé qu'il était plus cohérent, plus judicieux, plus conforme à l'esprit d'une phénoménologie pratique de démarrer d'emblée l'analyse immanente du phénomène du corps glorieux » (Depraz 2008, 21-22n.)

Avant même d'entrer dans le détail, cette note dit déjà plusieurs choses à propos de la position de l'auteur. D'abord que lorsqu'il est question d'une phénoménologie pratique – ici une phénoménologie pratique *de la religion* –, on ne saurait se

passer d'une méthode, c'est-à-dire de lignes directrices guidant l'exploration de la conscience religieuse. Fidèle en cela à Husserl, Depraz reconnaît que l'analyse immanente exige des justifications et des précisions théoriques qu'elle tire d'elle-même mais qui outrepassent la tâche qu'elle se fixe initialement et qui sont nécessaires à son éventuelle ratification par les approches non-phénoménologiques de phénomènes religieux. Depraz veille ainsi à préparer les conditions d'un dialogue futur et prouve que l'analyse immanente n'est pas destinée à se perdre dans les méandres d'un solipsisme religieux ou scientifique quelconque. Il apparaît également qu'en ménageant une place à la méthode en phénoménologie de la religion, l'auteur rejoint les préoccupations des acteurs passés de la discipline : Scheler, Reinach et Heidegger eux-mêmes mêlent considérations méthodiques et analyses immanentes ; de même, Henry et Marion redoublent d'efforts pour délimiter le champ de leurs entreprises respectives. Mais Depraz va sans conteste plus loin en tant qu'elle semble se plier volontairement à un *Ordo Amoris* qui lui commande de donner la préséance absolue – et *de facto* la priorité analytique – à l'analyse immanente sur la considération méthodologique. En cela, elle explore manifestement une ambivalence inscrite à même l'œuvre husserlienne, laquelle n'est qu'un aller retour incessant entre les micro-analyses de l'expérience en et de la première personne d'une part, et les grandes considérations générales sur la façon de bien conduire une investigation phénoménologique d'autre part. Depraz visualise ces deux pôles chez Husserl, prend acte de son indécision et, pour le bien de la phénoménologie pratique, tranche finalement plus nettement que les pionniers allemands, encore trop étonnés de leurs propres percées pour oser sortir franchement du clair-obscur sûrement involontairement institué par leur maître, et plus nettement également que les penseurs français du « tournant théologique », tiraillés intérieurement et extérieurement entre volonté de faire droit à la phénoménalité religieuse et respect de la sacro-sainte frontière entre philosophie et théologie.

Depraz ne règle certes pas le problème une fois pour toutes, en une simple note de bas de page, mais elle réalise pourtant avec assurance, courage et lucidité ce que ses

prédécesseurs sur le terrain de la phénoménologie de la religion n'étaient jamais réellement parvenus à faire, en l'occurrence choisir une manière claire et distincte de procéder. Or, cette prise de risque va s'avérer payante. Ainsi *résolu*, l'enquêteur peut aller jusqu'au bout de ses analyses et en tirer les conséquences les plus claires et les plus radicales. Il n'aura donc fallu ni idée théorique de génie ni cristallisation d'une analyse particulière, mais seulement un acte critique purement personnel, plus spécifiquement une décision quasi-existentielle, pour lancer la phénoménologie de la religion sur de nouveaux rails.

Depraz ne fait pas mystère du fait que sa phénoménologie pratique de la religion et les paradigmes historico-religieux dont elle est émaillée sont la résultante de sa propre expérience en première personne. D'aucuns diront qu'il faut une certaine bravoure ou une certaine témérité afin de choisir d'évoquer à l'entrée d'une étude de *phénoménologie* de la religion sa propre chrismation (Depraz 2008, 4). Par un paradoxe autant philosophique que théologico-religieux, c'est pourtant bien cette *confession* liminaire qui permet la libération du potentiel proprement phénoménologique des analyses proposées par Depraz. Dans le même esprit, on voit clairement la façon dont elle se livre à une certaine appropriation – toutefois critique – de ce qu'elle découvre dans les *Confessiones* de Saint Augustin : comme l'Évêque d'Hippone, elle part de l'examen de sa propre conscience, à partir duquel elle tente de rendre compte « de façon méthodique de l'état de sa vie intérieure, de ses mouvements infimes, de cette mobilité incessante » qui caractérise le « mouvement attentionnel » enraciné « dans la vie de la personne » (Depraz 2006, 157). Lorsque Depraz parle de tel Père du Désert, tel Père de l'Église, d'Ignace ou de quelque autre référence, elle commence par le « il » et finit toujours par le « nous ». Il ne s'agit pas d'une invitation à se prendre pour l'un ou l'autre de ces personnages, mais à retrouver ce qui dans *notre* expérience en première personne fait écho à *leur* expérience en première personne. À la question de savoir pourquoi avoir choisi la patristique ainsi qu'un bon nombre de références issues du christianisme orthodoxe, Depraz répond tout simplement : « car c'est qui est le

plus proche de moi »¹. En résumé, son approche présente une déclinaison propre et tout à fait novatrice du *crede ut intelligas* : il nous faut croire pour comprendre, c'est-à-dire accorder de la valeur à ce que nous vivons, reconnaître l'authenticité affective et effective de ceux qui l'ont vécu avant nous et faire preuve de générosité et d'humilité dans la restitution phénoménologique de ces expériences vécues².

Après ces quelques remarques générales, tournons-nous vers la « conclusion ». Cette dernière est plus que ce que son titre, « Petite méthode de théo-phénoménologie pratique », laisse paraître. Elle consiste d'abord à envisager différentes façons de mettre en relation phénoménologie et théologie, mais d'une manière originale qui, sans faire l'économie d'un détour par les grandes synthèses historiques, parvient toutefois avec bonheur à contourner le débat autour du tournant théologique de la phénoménologie française initié par Janicaud (1991 ; 1998)³. Ce débat, on le sait, a fait couler beaucoup d'encre, mais n'a pas débouché sur grand-chose. Au lieu d'une véritable discussion, on a plutôt été témoins d'une salve de « monologues croisés ». Et les choses ne se sont guères améliorées entre ceux qui ont repris le flambeau de Janicaud – se montrant toutefois plus nuancés – comme Jocelyn Benoist (2001) et Bruce Bégout (2007) – et ceux des interpellés toujours vivant et actifs, à savoir Jean-Luc Marion et Jean-Louis Chrétien, désormais rejoints par Jean-Yves Lacoste et Emmanuel Falque. Notre auteur prend de la hauteur et s'efforce de montrer concrètement comment s'articulent phénoménologie, théologie et religion selon les situations historiques et les projets systématiques.

Dans un premier temps, il est question de deux grands types de « tentatives d'appropriation de la phénoménologie ». L'une d'entre elles traduit le cas d'une phénoménologie mise au service de la théologie. Parlant du « rôle ancillaire de la phénoménologie comme méthode en théologie », Depraz laisse entendre que, bien compris, ce schéma ne devrait pas se calquer sur la relation scolastique de subordination de la philosophie à la théologie. Il s'agit plutôt de « relire le corpus théologique en question à l'aide des outils conceptuels de la phénoménologie : la théologie en sort renouvelée, c'est-à-dire ré-actualisée ; la

phénoménologie y est utilisée dans son opérativité » (Depraz 2008, 261). On voit bien que cette fécondation ne demande pas de la phénoménologie qu'elle ploie sous le poids de la théologie mais au contraire qu'elle l'enrichisse de sa méthode et de ses concepts. En d'autres termes, elle la sert sans s'amoindrir et, de fait, explore ses propres possibilités.

Mais cela n'est pas aussi simple, car cette solution peut déraper à tout moment. Vers le pur asservissement d'une part, vers l'onto-théo-logie d'autre part. Pour prévenir de telles dérives, Depraz programme une opération périlleuse : « En subordonnant la phénoménologie à la théologie au même moment où l'on dérive l'une de l'autre, on espère sans doute ouvrir des possibilités conceptuelles radicales ! » (Depraz 2008, 262). Comprenons que la phénoménologie ne peut servir la théologie de manière pertinente que si la théologie fait elle-même un pas en direction de la phénoménologie, l'embrasse et lui fait confiance, comme si elle lui avait toujours appartenu. Et de la même manière, l'adoption de la phénoménologie par la théologie ne peut être réussie que si la première entre dans la seconde avec la ferme intention de rester elle-même et de tenir de son rôle, quitte à la bouleverser. Inutile de dire combien il est difficile de réunir de telles conditions d'articulation. Depraz en est consciente, et c'est la raison pour laquelle, nous semble-t-il, elle en fait une solution locale et circonstancielle. La généraliser est certainement impossible, et quoi qu'il en soit peu recommandable : en effet, elle cantonnerait phénoménologie et théologie dans un rôle qui ne leur permettrait pas de se dépasser elles-mêmes afin de se mettre toutes deux au service de la description de l'expérience vécue religieuse. Verdict, donc : peut mieux faire...

Une seconde voie, suivie par des phénoménologues de métier tels Heidegger, Gadamer et Ricœur, consiste à importer en phénoménologie des « schèmes d'origine théologique en les transposant, c'est-à-dire en les laïcisant (en les sécularisant), ce qui peut sembler donner lieu à un renouvellement interne de la phénoménologie » (Depraz 2008, 262). L'opération décrite ressort à la greffe herméneutique sur la phénoménologie tentée par les penseurs précités, laquelle trouve son origine dans la façon dont Hegel assimile spéculativement des structures

théologiques. Le risque de ce type d'articulation est obvie : il est d'être amené à penser que la phénoménologie est inévitablement en dette vis-à-vis de la théologie, alors que c'est loin d'être toujours le cas. Depraz critique assez sévèrement cette approche pour ce qu'elle a légué à la phénoménologie de la religion : une remise en question toujours plus poussée et toujours moins sensée de la valeur de l'expérience vécue religieuse et une tendance à la sécularisation sous la forme d'une déconstruction postmoderne qui, en définitive, n'a cessé de discréditer l'approche phénoménologique en général et l'approche phénoménologique de la religion en particulier.

Au croisement des deux approches détaillées, on en trouve une troisième qui, sous le nom de « philosophie de la religion », voire de « phénoménologie de la religion », se targue d'intégrer les deux premières tout en les relevant. Depraz la décrit très bien comme une synthèse de l'« histoire des religions comparées » et de l'ancienne « philosophie de la religion » comprise comme « description de la conscience religieuse dont la méthodologie immanente est d'ordre phénoménologique *lato sensu* » (Depraz 2008, 265). Elle est en somme le résultat d'une alliance entre descendants de l'approche hégélienne – on parle ici principalement du Hegel de la maturité – d'une part, et de l'approche schleiermacherienne de la religion d'autre part. À propos de cette « phénoménologie de la religion », il a déjà été montré que, si elle est phénoménologique en un sens essentiellement descriptif-typologique et n'a de philosophique que le cadre postkantien de son propos, elle constitue tout de même une prémisse importante de la philosophie phénoménologique de la religion telle qu'elle sera instituée par les pionniers allemands puis pratiquée par les penseurs français jusqu'à Depraz elle-même (Camilleri 2008, 1-64). Or, justement, Depraz minimise le poids *historique* de cette tradition pour la phénoménologie elle-même. Certes, il y a phénoménologie de la religion et phénoménologie de la religion. Avec Husserl, la discipline prend un tournant critique – puis, avec Heidegger, herméneutique –, qui la fait entrer réellement dans le XX^e siècle, au sens où elle conquiert son autonomie vis-à-vis des autres approches de la conscience et notamment de la psychologie, dont on fit également un usage fréquent en

théologie. Mais par ailleurs, Depraz a elle-même rappelé un peu plus haut un fait indéniable concernant Husserl : il n'y a chez lui pas ou « peu de souci de l'enracinement historique des concepts » (Depraz 2008, 264). Rendons donc à Husserl ce qui est à Husserl, mais n'oublions pas non plus l'importance de tout un *background* dont il ne parle que rarement. Heidegger, influencé par la théologie historique et par Dilthey, va remédier à cela en disant notamment que la connaissance de la *Begriffsgeschichte* est fondamentale pour la constitution d'une phénoménologie de la conscience religieuse, même si son rôle n'est pas premier. Depraz en est manifestement consciente et intègre cette donnée : ses réflexions sur les notions de *nepsis*, d'*hesychia*, de *prosope* et de *plerophoria* au chapitre I, et sur celles d'*eros*, d'*ethos*, de *tropos* et de *logos* au chapitre V sont des analyses immanentes nourries et soutenues par des analyses historico-spirituelles. Et pourtant, Depraz semble, à l'instar de Husserl, déprécier la dimension historique médiate et immédiate de la phénoménologie de la religion ; elle serait un fardeau plus qu'une aide. Jugement selon nous hautement discutable.

Depraz note encore que l'on peut définir la philosophie/phénoménologie de la religion plus analytiquement en en dégageant quatre « conditions de possibilité », suivant en cela Jean-Louis Vieillard Baron : « 1) la notion de révélation ; 2) la reconnaissance de l'intériorité ; 3) l'existence d'une communauté ; 4) la prise en compte de la pluralité des religions » (Depraz 2008, 265). Méthodologiquement, cette philosophie de la religion est « herméneutique » en ceci qu'elle vise l'interprétation et la compréhension des éléments qui la rendent possible ; téléologiquement, elle se définit par une visée plus ou moins « métaphysique » se donnant comme une « quête d'absolu » (Depraz 2008, 265). Ce que Depraz critique à raison dans cette pensée, c'est le fait qu'en vertu d'une mauvaise appréciation de sa méthode et de son but et d'un manque d'audace critique, elle se tient toujours trop à *distance* du pratique alors même que cette méthode et ce but sont censés en faire une philosophie religieuse autant qu'une philosophie de la religion. Il y a donc comme un décalage entre ses intentions, ce qu'elle a le potentiel de réaliser d'une part, et ses actions, ce

qu'elle réalise effectivement d'autre part. À l'arrivée, on ne peut être que déçu. Par opposition, la phénoménologie pratique de la religion, dont la méthode d'analyse immanente lui permet de se propulser directement au cœur de l'expérience vécue en première personne et dont le *télos* est la description la plus fine et la plus profonde de cette expérience, remplit mieux les tâches de la philosophie de la religion que la philosophie de la religion elle-même. Non seulement elle comprend et interprète de l'intérieur les quatre conditions de possibilités énumérées plus haut, mais elle va à la rencontre de l'absolu là où il se trouve. Selon Depraz, la faiblesse de cette philosophie de la religion s'explique toujours par la même maladie, c'est-à-dire la grippe herméneutique :

« Tout en assignant à la révélation la structure d'un phénomène singulier, c'est la compréhension de l'expérience religieuse telle qu'elle est consignée dans un texte spirituel qui est privilégiée plutôt que la description phénoménologique de cette même expérience indépendamment de ses ancrages textuels, lesquels n'en seraient, au plus, que les traces ou les indices ; ce sont deux gestes différents, qui consistent, l'un à analyser les traces, l'autre à se livrer à une description d'un phénomène élu comme singulier » (Depraz 2008, 265).

La charge est encore une fois sévère et vise peu ou prou toutes les philosophies de la religion qui n'ont ou n'auraient pas réussi à faire la part des choses entre expérience religieuse et texte religieux, à les séparer pour les besoins de l'analyse, quels que soient par ailleurs les liens – notamment historiques (*historisch* et *geschichtlich*) – qu'ils entretiennent.

L'accusation est donc identique à celle portée plus haut : la méthode herméneutique et le passage quasi-systématique par les textes qu'elle implique instaure une distance avec la pratique alors que le but de la philosophie de la religion devrait précisément être de nous en rapprocher. Au lieu de se demander si ce constat est justifié – Depraz soutient que c'est le cas, bien qu'elle ne le démontre pas vraiment du point de vue argumentatif, poussant peut-être la logique de sa démarche jusqu'au bout en s'interdisant d'analyser les textes des penseurs en question –, posons la question suivante : une

philosophie de la religion peut-elle se passer de toute *distance* ? Le cas échéant, ne risque-t-elle une fusion avec son objet qui l'empêcherait finalement de le voir phénoménologiquement ? La prise en compte d'un écart ou d'une différence historico-herméneutique est certes le signe de la méthode de distanciation propre à la phénoménologie herméneutique dans son ensemble, que l'on parle de Heidegger, de Gadamer ou de Ricœur. Mais notons que la *réduction* sous ses différentes formes, geste complémentaire de la description sur lequel Depraz insiste autant que Husserl, est elle aussi le signe d'une méthode de distanciation. Ainsi, chacune des approches en jeu fait preuve d'une certaine distance par rapport à son objet. Le débat ne doit donc pas tourner autour de la présence ou de l'absence d'une distance, mais autour de la nature et de la qualité de cette distance. Depraz soutient que la distance historico-herméneutique, à l'inverse de la distance réductive, s'oppose à la proximité. Pourquoi ? Parce que le texte prend la place de l'expérience.

Mais n'est-il pas possible d'y voir, non pas d'abord la trace en tant que trace, comme ce sera le cas de Levinas ou de Derrida, mais en tant que stigmatisme et mémoire d'une expérience vécue en première personne. Cette démarche n'est donc en rien différente de celle de Depraz, qui invoque les écrits patristiques, la *Philocalie* ou les *Exercices spirituels* afin de revenir aux expériences qui ont donné naissance à ces textes. La critique de l'approche herméneutique développée par Depraz est plus ou moins sciemment influencée par les idées de Henry sur ce point. Or, ces idées, pour le moins radicales, sont discutables. Pourquoi et comment soutenir si dogmatiquement que l'exégèse ne serait qu'un jeu, un « brouillage » (Depraz 2008, 266), menant invariablement au positivisme ainsi qu'à l'athéisme ? C'est quelque part méconnaître la tradition exégétique philosophico-théologique ou du moins choisir de n'en retenir qu'un aspect, et non le meilleur, parmi d'autres. On peut comprendre que ces choix soient guidés par une volonté de se libérer de certains carcans historiques qui nous induisent en erreur. Mais l'on ne surmonte pas l'histoire en se passant de l'histoire, mais plutôt en se jetant à travers elle. « *Geschichte*

durch Geschichte überwinden»: c'est l'enseignement du théologien et philosophe de la religion Ernst Troeltsch.

Certes, l'approche herméneutique de l'expérience religieuse comporte des risques sérieux et certains d'entre eux menacent de devenir incontrôlables. Parmi eux se trouve le danger de prendre le texte pour l'expérience qu'il restitue et qu'il traduit, forcément de manière médiate et donc approximative. Mais peut-on par ailleurs admettre qu'il existe une description phénoménologique de l'expérience radicalement indépendante de ses ancrages textuels comme le suggère Depraz ? C'est peu probable. Bien sûr, on ne pourra jamais confondre le texte avec l'expérience vive elle-même, quels que soient d'ailleurs l'éclat et la profondeur du texte en question. Mais l'on ne contestera pas non plus que l'acte de lecture stimule l'expérience et la *motive* en un sens proprement phénoménologique. Le livre n'est-il pas, selon Levinas, une modalité de notre être⁴ ? Si donc Depraz a raison de souligner que l'approche du texte et l'approche de l'expérience sont deux gestes en eux-mêmes différents, on conviendra qu'au moins dans le cas de l'expérience religieuse, il est difficile et même inapproprié de vouloir les séparer à tout prix. Certes, le texte est le texte de tout le monde, tandis que l'expérience n'est l'expérience que d'un seul. Mais la singularité de l'expérience s'adosse souvent à un acte de lecture. Le processus expérientiel d'appropriation personnelle du texte : voilà ce que cherche à cerner la phénoménologie herméneutique lorsqu'elle fait correctement son travail.

Dans ce cas, et contrairement à ce que soutient Depraz, elle est déjà dans l'au-delà ou l'en-deçà d'une « distinction des champs » (Depraz 2008, 266) phénoménologique, herméneutique, théologique et religieux que revendique Depraz pour sa propre phénoménologie pratique de la religion. Ce qui nous amène à réévaluer le constat sur lequel se clôt le paragraphe de la conclusion consacré à la philosophie de la religion.

« L'herméneutique cultive des ambiguïtés peut-être constitutives d'un travail de clarification conceptuelle : un travail de phénoménologie de la religion, où l'usage des outils

phénoménologiques permet d'éclairer sous un nouveau jour la dimension de la conscience religieuse vécue, donne lieu à une herméneutique phénoménologique, où la teneur théologique du propos se trouve reformulée philosophiquement » (Depraz 2008, 266).

Oui, l'herméneutique est ambiguë. Mais quelle méthode ne l'est pas ? C'est la façon de se l'approprier et de l'appliquer qui approfondit ou lève ces ambiguïtés. L'ambiguïté de l'herméneutique n'est donc que le miroir de l'ambiguïté de l'expérience elle-même, dont la donation hésite constamment entre l'opacité et la translucidité – il ne faudrait pas l'oublier. Enfin, ce que pointe Depraz, à savoir que la phénoménologie herméneutique, outre qu'elle éclaire sous une lumière nouvelle la conscience religieuse et donc remplit la tâche qui est la sienne, débouche incidemment sur une herméneutique phénoménologique aidant la théologie à une plus haute « intelligibilité d'elle-même » (Depraz 2008, 266) en l'éclairant philosophiquement, nous semble plutôt quelque chose de positif. Depraz décrit ce mouvement non sans le critiquer implicitement. Pourtant, il ne s'agit pas d'un jeu ou d'un échange de bons procédés qui se ferait au détriment de l'expérience vécue elle-même voire même sur son dos, mais bien plutôt d'un effet heureux de l'approche déployée, qui bénéficiera en retour à l'approfondissement de l'analyse immanente. De fait, il n'y a aucune raison de penser que la phénoménologie herméneutique de la religion serait forcément prisonnière d'un rapport de subordination qu'elle imposerait ou subirait (Depraz 2008, 266). Ce peut être le cas, comme en phénoménologie pratique de la religion, d'ailleurs, mais cela ne l'est pas nécessairement. On a montré que les conditions existaient pour s'en défendre. Il suffit de les appliquer.

Cela dit, on peut saluer la résolution de la philosophe, qui dit vouloir « sortir des ambiguïtés que véhiculent irrémédiablement les discours croisés – mais aussi insuffisants l'un que l'autre – qui exhibent une phénoménologisation (revendiquée) de la théologie, ou pratiquent une théologisation (cryptée) de la phénoménologie » (Depraz 2008, 267). Mentionnant la complémentarité entre *Lucidité du corps* (Depraz 2001) et *Le corps glorieux*, Depraz décrit son projet :

« [...] faire apparaître comment les catégories phénoménologiques se trouvent ré-innervées et affinées par une expérience spirituelle [...] et comment une telle expérience s’approfondit elle-même en étant structurée par des catégories philosophiques, découvrant ainsi dans la conceptualité de la phénoménologie une intelligibilité native » (Depraz 2008, 267).

C’est ce que l’on peut appeler la « co-générativité » de la phénoménologie et de la théologie « dans leur méthode et leur expérience propre », c’est-à-dire leur potentialisation réciproque donnant éventuellement lieu à un « bénéfice réciproque » (Depraz 2008, 267). Cette co-générativité, nous la trouvons déjà chez le jeune Heidegger de 1916-1919, qui s’efforce de montrer comment les mystiques médiévaux, en tant que mystiques, *voient* phénoménologiquement, sans toutefois voir eidétiquement ni penser une eidétique spécifiquement religieuse au sens phénoménologique technique du terme (Heidegger 1995, 336). Et pour la comprendre, Depraz ne contesterait sûrement pas l’idée heideggerienne selon laquelle il faut développer une certaine sensibilité à la vie religieuse en et pour elle-même, une façon de lancer un « “bas-les-pattes” à ceux qui, avec le religieux, ne se “sentiraient” pas sur un sol authentique » (Heidegger 1995, 305).

On trouve ainsi dans l’esquisse proto-heideggerienne d’une phénoménologie de la conscience religieuse la confirmation de l’intuition de Depraz : il existe une convergence originaire entre phénoménologie et expérience mystique, car le retour phénoménologique aux vécus de la conscience correspond au désir religieux de la vie. On pourrait objecter que Heidegger pense la co-générativité de la phénoménologie et de la religion plutôt que celle de la phénoménologie et de la théologie. Mais on précisera alors qu’à l’instar de Depraz, il reconnaît une théologie authentique, et une seule d’ailleurs : celle qui prend ses racines dans l’expérience, et qui est donc forcément *theologia experimentalis*.

Les exemples de co-générativité entre phénoménologie (expérientielle) et théologie (expérientielle) sont proposés tout au long de l’ouvrage de Depraz. Au lieu de les analyser en

détail, ce qui n'est pas notre tâche ici, notons deux choses à ce propos. La *première*, purement informative : le § 7 de la « Conclusion » (Depraz 2008, 273-275) propose une réflexion synthétique sur l'*idée* de co-généralité à travers des exemples concrets : co-généralité des catégories phénoménologiques et orthodoxes, co-adéquation du primat phénoménologique de l'expérience et de la pratique expérimentale des hésychastes. La *seconde*, plus critique : en refusant de plonger au cœur des analyses spéciales et en décidant sciemment d'en rester à la marge, c'est-à-dire au plan de l'évaluation de la méthode, nous courrons le risque d'être accusé par Depraz de ne pas jouer le jeu de la co-généralité et, pire encore, de tomber sous le coup du « geste herméneutique résiduel » dont elle pointe avec force les dangers et dont elle cherche à se préserver (Depraz 2008, 272). Nous plaçons coupable, mais avec une circonstance atténuante : comment pourrions-nous, en tant que lecteurs de la phénoménologie pratique de la religion, approcher le travail de Depraz autrement que de l'extérieur ? Et plus loin : comment pourrions-nous l'approcher autrement qu'avec notre propre expérience qui, en tant que purement personnelle, ne peut que recouper partiellement celle de l'auteur ? Extérieur, nous le sommes donc forcément. Et si notre approche du travail de Depraz se fait effectivement au moins en partie par « référence interposée », cela n'entraîne pas automatiquement de position « surplombante » par rapport à ses analyses (Depraz 2008, 272).

Tout dépend de l'*horizon* du chercheur. Celui de la phénoménologie pratique de la religion de Depraz est désigné dans le § 5 de la conclusion par le nom de « métaphysique pratique ». Qu'est-ce que l'auteur entend par là ? Consciente de l'ambiguïté du terme depuis ses disqualifications successivement kantienne puis heideggerienne, Depraz se ressent l'obligation de s'expliquer clairement :

« [...] il s'agit de penser cette potentialité originaire [commune à la phénoménologie et la théologie comprises dans leur co-généralité] dans sa non-reconduction à quelque figure connue de la métaphysique que ce soit, qu'il s'agisse de la spéculation oiseuse, de la construction arbitraire, ou encore de l'onto-théo-logie [...] Une

métaphysique portée par une *praxis* expérientielle offre en fait une méthode à la mesure de son indifférence vis-à-vis de toute entreprise de domination conceptuelle [...] Cette métaphysique n'est ni exempte de schèmes théologiques, ni indemnes de traits méthodiques phénoménologiques, mais elle les reconduit à leur enracinement non-duel. Au juste, c'est ce geste élémentaire de reconduction à la non-dualité qui qualifie une telle dimension comme métaphysique. Tel est le pari : seule une *praxis* concrète de la dimension religieuse et spirituelle permet de découvrir l'unité expérientielle qui dissout tout résidu de dualité [...] Par métaphysique, on entendra une pratique de relation à soi qui trouve en elle-même la pleine intelligibilité d'elle-même. En ce sens, "méta" ne désigne pas par un "au-delà", mais la prise de conscience tout à la fois immédiate et exercée de la réalité profonde de notre expérience singulière à titre de critère unique de la vérité de ce qui est vécu. Est vrai ce que nous pouvons effectivement expérimenter par nous-mêmes. Toute le reste est de l'ordre d'un discours tenu, et requiert à ce titre d'être ré-inscrit dans la vitalité de notre vécu » (Depraz 2008, 268-269).

On voit clairement que ce qui est visé n'est autre qu'un certain absolu, fut-il pratique. D'où cette situation quelque peu énigmatique où la « quête d'un absolu » de la philosophie de la religion étudiée plus haut est discréditée comme « peu déterminée », c'est-à-dire vague, tandis que celle d'un absolu pratique est revendiquée et présupposée plus précise en tant qu'elle a son point de départ et de retour dans l'expérience. Depraz s'en tient néanmoins à cette métaphysique pour deux raisons : d'une part, l'horizon théo-phénoménologique d'un absolu pratique qui est le sien ; d'autre part, et plus prosaïquement, un attachement que l'on pourrait qualifier de « sentimental » au projet husserlien. Il n'est pas compliqué de voir que la métaphysique pratique de Depraz s'inspire, en la reformulant, de la tentative de constitution d'une certaine métaphysique phénoménologique que l'on trouve chez le dernier Husserl, par exemple dans son *Erste Philosophie*. Il n'en reste pas moins que la métaphysique pratique a bien ceci de différent de la métaphysique traditionnelle qu'elle privilégie « le mouvement de découverte de la profondeur de l'expérience à

même sa mise en mots et non une grille d'exposition a priori, où des définitions données d'avance seraient par après appliquées à l'expérience à décrire » (Depraz 2008, 272).

À ce titre, Depraz fait preuve d'une rigueur qui force le respect dès lors qu'elle s'emploie à mettre en œuvre l'activité principale de la phénoménologie pratique, à savoir la *description*. « “Décrire” s'oppose en premier lieu à “argumenter” » (Depraz 2008, 270). Hors de question de rentrer dans la *disputatio*, car c'est le meilleur moyen de perdre l'expérience vive de vue pour de bon. C'est la raison pour laquelle Depraz renonce à traiter de la « constitution du dogme dans sa dimension doctrinale et dogmatique » (Depraz 2008, 270). Cela ne veut pas dire que ne sont pas évoqués les vécus qui ont pu conduire de loin en loin à tel ou tel dogme, mais que la philosophe est remontée en deçà de la ligne de fracture entre orthodoxie et hétérodoxie. Par là, elle se rapproche de l'approche henryenne des sources patristiques ; approche au sein de laquelle gnostiques et anti-gnostiques sont considérés de façon identique et décrits comme déployant essentiellement un seul et même message.

Mais revenons à la description pour dire qu'elle est le meilleur remède à la « spéculation » (Depraz 2008, 270). Une description rigoureuse nous permettra donc de faire « émerger, comme par génération spontanée, les catégories nécessaires à la restitution de la plénitude et de l'intégralité » de l'expérience religieuse en question (Depraz 2008, 272). Relevons encore cette dernière chose à propos de la description : « L'exigence descriptive implique que l'on prenne en considération des expériences spécifiques, qui se réfèrent à des cadres précis, et qui sont, en dernière instance, individuées dans un site temporel et spatial précis » (Depraz 2008, 270).

Mais n'est-ce pas là, entre autres, une manière de faire droit à l'historicité de l'expérience vécue religieuse ? Cette historicité qui se trouvait implicitement rejetée plus haut à travers le geste qui consistait à écarter – un peu vite – les approches herméneutiques et particulièrement heideggeriennes de la phénoménologie de la religion ? Par ailleurs, si la métaphysique pratique est unique, radicalement neuve, et prend à revers toutes les autres types de métaphysique, n'est-

elle pas censée être anti-historique, anhistorique, ou du moins méta-historique, comme l'est par exemple celle de Husserl ou bien celle de Henry ? Avec le passage que nous venons de citer, il serait faux de parler d'une cécité au phénomène de l'histoire. La philosophe critique de manière plus ou moins voilée Heidegger en raison de son obsession pour l'histoire de la métaphysique. Mais faut-il rappeler qu'avant d'être une obsession, il s'est agi d'une simple préoccupation ; préoccupation d'autant plus sérieuse qu'elle devait fonder en miroir une certaine métaphysique de l'histoire destinée justement à s'approcher au plus près de l'expérience de la vie facticielle. Cette métaphysique de l'histoire, Heidegger la rencontre avant tout chez le théologien et philosophe de la religion Troeltsch. Ce dernier, influencé par la théologie historique, fut accusé d'historicisme. Ce que Depraz critique chez Dilthey, Heidegger le critique chez Troeltsch – d'ailleurs, il ne fait pas mystère que ce dernier se tenait sous l'influence du théoricien de l'herméneutique moderne. Mais alors que Depraz, suivant en cela la critique husserlienne de Dilthey dans le *Logos-Aufsatz* (1911) d'un peu trop près, neutralise injustement toute contribution de l'herméneutico-historique ou de l'historico-herméneutique à l'explicitation de l'expérience religieuse, Heidegger, lui, ne jette pas le bébé avec l'eau du bain. Ce sont précisément ses qualités d'herméneute et d'exégète qui l'amènent à reconnaître chez Dilthey comme chez Troeltsch que seule une partie de leur *Historismus* est à détruire, tandis qu'une autre peut être conservée à condition de faire l'objet d'une destruction puis d'une appropriation explicitante. Celle dont il faut se débarrasser : la relativisation ou l'absolutisation abusives de la vérité religieuse ; celle qui mérite encore toute notre attention : l'abolition du primat théorétique et supranaturaliste dans l'approche de l'expérience religieuse, nous permettant de revenir à son immanence.

Si la thématique de l'histoire est étrangement absente du *Corps glorieux*, quelques pages cruciales, en rapport direct avec notre propos, lui sont consacrées ailleurs, en l'occurrence dans *Comprendre la phénoménologie*. Tout en maintenant que la position de Depraz quant au rôle de l'histoire dans sa phénoménologie pratique de la religion est secrètement

déterminé par des motifs husserliano-henryens insuffisamment remis en question, nous devons montrer comment elle tente malgré tout de l'intégrer au cœur de sa phénoménologie pratique. Dans *Comprendre la phénoménologie*, on vérifie d'abord que Depraz se règle bien sur la critique husserlienne de l'historicisme effectuée en 1911, insistant sur le passage nécessaire de l'historicisme à la généalogie, c'est-à-dire de « l'histoire objectivante » suivant une « logique mécanique et déterministe », au « questionnement à rebours (*Rückfrage*) [...] où la "raison" du phénomène, sédimentée en *habitus*, se trouve réactivée dans son sens par l'interrogation du sujet à son propos », permettant ainsi de « faire réaffleurer le processus par lequel l'événement est advenu, et en en retraçant la genèse pré-consciente » (Depraz 2006, 178-179). Mais on lit donc la chose suivante :

« L'intérêt du regard historique en phénoménologie est de lier la dimension diachronique de l'expérience du sujet à la méthode dynamique d'interrogation des phénomènes. D'ailleurs, avec l'histoire, comme du reste avec l'éthique et avec l'attention, on a affaire à des horizons transversaux, tout à la fois thématiques et méthodologiques. La notion de « générativité » concentre cette double postulation, en plaçant la spontanéité au cœur du processus événementiel. Dès lors, il devient possible d'écrire une histoire, non des faits passés connus, mais des surprises, des étonnements, ce que l'on nomme les aléas, les hasards de l'histoire. C'est en faisant face à la contingence que l'on apprend à apprécier les allers et retours, la circulation des faits et du sens. On y découvre une perplexité source d'enseignement » (Depraz 2006, 178).

Ainsi, Depraz nous semble au fond d'accord avec Heidegger sur le fait que le chaos du soi est le lieu d'émergence de l'authentique conscience historique (Depraz 2006, 183). D'où notre ultime question : indépendamment de la relation pour ainsi dire « exotérique » de Depraz à la pensée heideggerienne, comment tant de concordances pour ainsi dire « ésotériques » n'ont pas conduit l'auteure à plus de clémence à l'égard de l'herméneutique en général et plus particulièrement de ce que

l'on peut appeler l'herméneutique de la vie facticielle ? Il semblerait que Depraz n'ait rejeté qu'une version de la « voie longue de l'herméneutique » préconisée par Ricœur : non pas celle qui invite à faire dialoguer la phénoménologie avec les sciences humaines (tâche dans laquelle Depraz excelle incontestablement), mais celle, *pourtant impliquée dans la première (du moins selon Ricœur)*, qui interdit de faire l'économie des documents où s'inscrivent l'expérience et réserve un rôle crucial aux symboles qui se logent dans les grandes architectures d'écritures et de paroles humaines et divines. Il en résulte que Depraz est, peut-être malgré elle, plus proche de la « voie courte » ontologique-heideggerienne, et donc d'une certaine forme d'herméneutique « directe », que de la voie longue privilégiée par Ricœur. Comment l'expliquer ? Cela tient à des manières différentes de comprendre le sens de l'histoire selon Husserl. D'ailleurs, Depraz ne cache pas qu'elle trouve dans le corpus husserlien des choses fort différentes de celles qu'y voit Ricœur : non pas l'aspect téléologique du sens, mais sa dimension chaotique qui nourrit la générativité historique en phénoménologie (Depraz 2006, 183). Comme si la situation n'était pas assez compliquée, ajoutons que pour le jeune Heidegger phénoménologue de la conscience religieuse, ce n'est ni une voie courte ni une voie longue qui s'impose, mais une voie moyenne ou médiane, qui fait droit à l'ancrage textuel de l'expérience sans pour autant risquer de s'y perdre. Pour son équilibre, ce dernier type de voie nous semble le plus fécond. Mais ce n'est pas ou pas exactement le chemin que Depraz a choisi de suivre. La conséquence en est notamment un choix plutôt surprenant et sa justification pour le moins étonnante : prendre pour paradigme de la phénoménologie de la religion pratique les Pères et la tradition mystique orientale-orthodoxe plutôt que les Évangiles eux-mêmes, car on y trouverait plus d'expérience en quantité et en qualité du fait de la nécessité pour « ceux qui n'ont pas vu » d'affiner et de méditer les affirmations néo-testamentaires (Depraz 2008, 273-275). Paradoxalement, le doute et la réflexion, lot des « proto-catholiques », serait plus à même de produire de l'expérience vivante que le *Mitvollzug* originel du kérygme christique.

Admettons que Depraz ait raison, au moins en partie. Pourquoi donc ne pas suivre les pas de Heidegger et se pencher sur les Épîtres de saint Paul (Heidegger 1995, 1-160) ? Paul fait bien partie de ceux qui n'ont pas vu. Il est difficilement contestable que les documents originels du christianisme primitif possèdent une formidable charge expérientielle, peut-être et même sûrement plus importante que celle des traités patristiques pris en exemple par Depraz. Dès lors, pourquoi s'infliger la peine de séparer à l'intérieur de ces traités la charge expérientielle (bien réelle) de la charge théorétique (elle aussi indéniable) lorsqu'on a à disposition des écrits où la charge expérientielle vous explose pour ainsi dire à la figure tandis que la charge théorétique est à peine visible ? Nous ne voyons qu'une seule raison : l'idée (qui prête à discussion) selon laquelle, dans la tradition patristique, l'écrit est principalement support et possède donc un rôle dérivé ou instrumental par rapport à l'expérience : « l'écriture est le support d'une expérience qui se trouve ainsi explicitée *via* sa mise en acte dans sa justesse et sa complexité » (Depraz 2008, 272). Par où l'herméneutique est d'emblée limitée, voire même neutralisée : on réduit au maximum le risque de se perdre dans les méandres de l'interprétation et surtout de voir disparaître l'expérience de son champ de vision. Derrière cela, il y a cette autre idée connexe selon laquelle la phénoménologie doit s'écrire d'une certaine manière, avec le moins de fioritures et de détours (scientifiques, historiques, herméneutiques, poétiques) possibles. On retrouve ici le motif directeur d'*Écrire en phénoménologie*, dont le but avoué était de dénoncer les « débordements » de l'écriture phénoménologique et de militer pour sa « lisibilité » (Depraz 1999, 15) :

« [...] une écriture sera phénoménologique dès lors qu'elle prendra au sérieux une telle requête descriptive en apportant tout son soin à sa mise en œuvre concrète. Ce qui suppose, très précisément, d'être attentif au rythme de la description, i.e. son mode de temporalisation, mais aussi, corrélativement, à sa teneur en singularité, i.e. la qualité des exemples choisis, à leur motivation, à leur mode de déploiement réglé » (Depraz 1999, 109).

Le lecteur s'apercevra que, selon ces critères, les textes néo-testamentaires se voient conférer un statut ambigu. Ils sont manifestement des exemples de qualité ; mais en même temps, ils sont tellement riches qu'ils mènent la vie infernale au « descripteur » et lui compliquent la tâche comme aucun autre texte. Or, ce dernier point n'est pas un avantage, car la phénoménologie et l'écriture phénoménologique ont des règles et ont besoin de s'y tenir pour faire ce qu'elles ont à faire et dont personne ne doute qu'il faut que ce soit fait. Ce constat n'en demeure pas moins préoccupant. Se peut-il que la phénoménologie pratique – de la religion – choisisse ses exemples en fonction de leur capacité à s'intégrer au discours phénoménologique ? Le cas échéant, ne doit-on pas dire que le discours (ou l'écriture) phénoménologique ressort au moins partiellement à une « grille d'exposition a priori » du type de celle que dénonçait Depraz plus haut (Depraz 2008, 272) ? Et si tel est le cas, le principe de co-générativité de la phénoménologie et de la théologie (ou théo-logique) n'est-il pas profondément mis à mal ? Allons plus loin et demandons : la phénoménologie doit-elle vraiment *choisir* ses exemples ?

Dans le cas de la vie religieuse, ne peut-on pas s'attendre à ce que la phénoménologie (pratique) prenne tout simplement comme exemple ce qui s'impose à l'expérience de l'intérieur (parfois comme une évidence, parfois comme une in-évidence, mais toujours avec force) ? Il peut s'agir de telle liturgie orthodoxe-orientale bien sûr ; mais aussi, directement, des textes néo-testamentaires eux-mêmes. Reconnaissons d'ailleurs et enfin que, dans l'ordre des raisons expérientielles, tel Père de l'Église, tel pape, tel mystique médiéval ou tel théologien, tel croyant tout simplement, pour autant qu'il soit chrétien, a toujours et invariablement trouvé des impulsions dans les textes du christianisme primitif, soit qu'il les ait lus, soit qu'il les ait entendus. Il semblerait donc logique, aux sens phénoméno-logique, théo-logique, historique, herméneutique et surtout expérientiel, de ne pas abandonner d'emblée l'idée d'une phénoménologie pratique de la religiosité proto-chrétienne dont on trouve la trace et le témoignage dans le Nouveau Testament lui-même. Si Depraz ne le reconnaît pas, alors il nous semble que sa phénoménologie pratique de la

religion pourrait ultimement – et injustement – se priver d’un bel avenir ; avenir qu’elle ne pourra donc construire à moins d’accepter d’en repasser par sa provenance. Parce que la phénoménologie n’est pas différente de la vie, et qu’elle est pratiquée par quelqu’un de vivant, elle développe une tendance inconsciente à sacraliser certains éléments qui fonctionnent ensuite comme des repères intangibles et intouchables ; des repères que l’on a tant intériorisés qu’il devient compliqué de les soumettre à l’analyse. C’est ce qu’il semble se passer ici dans le rapport de la phénoménologie pratique à la Bible, que l’on pourrait dire dans ce cas « sur-sacralisée ». Aussi les textes fondateurs de la religion à laquelle Depraz se réfère tout au long de son étude demeurent-ils un *impensé* de sa phénoménologie pratique de la religion.

II. Anthony Steinbock : « Phénoménologie et mystique »

Notre second parcours à travers la nouvelle phénoménologie de la religion se fera en compagnie d’Anthony Steinbock, auteur du très récent et stimulant *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Paru un an avant *Le corps glorieux* de Depraz, ce travail lui est pourtant redevable (Steinbock 2007, 288). Mais il a ses spécificités. L’étude de Steinbock se propose de traiter philosophiquement ce que la philosophie, depuis l’*Aufklärung*, hésite à prendre en charge analytiquement. Sous l’influence de la critique kantienne de la métaphysique et de ses implications, la philosophie de la religion « moderne » se méfie de l’expérience mystique. Non pas qu’il soit interdit d’en parler, mais quelque chose comme un interdit pèse sur tout dit qui la concerne. Il n’est pas faux de dire que, malgré une production impressionnante, la philosophie de la religion proprement philosophique du XIX^e et du XX^e siècle s’est souvent muée en une sorte de « philosophie négative », sur le modèle de la bonne vieille théologie du même nom. En effet, il est plus facile de ne dire de l’expérience religieuse et notamment mystique que ce qu’elle n’est pas, que de chercher à dire ce qu’elle est, c’est-à-dire à en proposer une description positive. Steinbock s’accorde

avec Depraz sur le fait que la phénoménologie permet de corriger cette tendance historique de la philosophie de la religion à écarter, voire à forclorre, l'expérience religieuse dans son essence même. Par son ouverture et sa plasticité, la phénoménologie permet donc de prendre en compte cette « dimension spécifique de l'expérience humaine » qu'est l'expérience religieuse, dimension se définissant par ce que Steinbock appelle sa « donation verticale » ou « verticalité » (Steinbock 2007, 1). À travers ce terme, comprenons la désignation de « sphères d'expérience et d'évidence plus robustes – *i.e.* plus intenses – que celles des simples objets intellectuels et empiriques » :

« [...] la sensibilité à la donation verticale n'est pas réalisée par la construction d'une métaphysique ou par l'application de convictions théologiques ou des systèmes de croyances éthiques à ces expériences, mais en adoptant une approche phénoménologique à l'égard de ces types différents de donation, c'est-à-dire en évaluant ce qui est effectivement *donné dans l'expérience humaine*, élargissant par là notre conception de l'évidence. Fondé dans l'expérience, cet élargissement nous ouvre aux sphères religieuses, morales et écologiques de l'expérience, étant entendu que la qualité de ce genre d'expérience est fondamentalement différente de celle à travers laquelle les objets se présentent dans la perception ou le jugement » (Steinbock 2007, 1).

Par où l'on voit que la verticalité n'est pas l'exclusivité du religieux ; mais elle le caractérise de manière tout à fait exemplaire.

En guise de préalable à l'examen de mystiques particulières et donc « historiques » – la mystique (chrétienne) de la prière de Thérèse d'Avila, la mystique (juive) de l'extase de Rabbi Dov Baer et la mystique (islamique) du dévoilement de Ruzbehan Baqli –, Steinbock propose d'importantes remarques introductives. La première a pour but d'évacuer la question de l'athéisme méthodologique de la phénoménologie. Il précise alors que le pivot de son investigation n'est pas « la présupposition d'un être appelé Dieu », mais la forme spécifique de verticalité expérientielle qu'est le phénomène de

l'« épiphanie », c'est-à-dire la manifestation concrète de Dieu au cœur de l'existence humaine (Steinbock 2007, 2). Sans le dire explicitement, Steinbock estime ainsi respecter la fameuse *Ausschaltung* de la transcendance de Dieu demandée par Husserl au § 58 des *Ideen I*, laquelle, comme l'avait bien noté Marion dans *Étant donné*, conserve intacte « toute définition de Dieu qui n'appuierait pas sur une transcendance de ce type (métaphysique) », donc une définition de Dieu « par l'immanence » (Marion 1997, 106). Le point de vue est et ne peut être que celui de l'*immanence*, exactement comme chez Depraz. C'est la raison pour laquelle Steinbock qualifie son entreprise de « phénoménologie de l'expérience religieuse » (Steinbock 2007, 2), rejoignant ainsi, nous semble-t-il, le projet proto-heideggerien⁵. Cette proximité se confirme dans la seconde remarque de principe de Steinbock selon laquelle « l'adoption de l'expérience comme pierre de touche de la réflexion » traduit une préoccupation pour le « comment » de l'apparaître, son *How*, et non pas pour son « quoi », son *What* (Steinbock 2007, 2). Cela rappelle la façon dont Heidegger, lecteur de la mystique médiévale et de saint Paul, disqualifie le *Was* de l'expérience et met au contraire l'accent sur son *Wie*, c'est-à-dire la manière dont elle s'accomplit concrètement (*Vollzug*) dans le monde de la vie.

Une troisième remarque nous reconduit au motif de l'*attention*. Steinbock note que l'existence est ainsi faite que nous sommes constamment « absorbés » dans nos expériences (Steinbock 2007, 2). Ainsi, nous peinons à les remarquer tant que tout fonctionne de manière harmonieuse et que rien ne vient bouleverser leur cours. Selon cette tendance, même les épreuves les plus anormales que traverse l'existence en viennent à être considérées comme normales et sont intégrées dans un cadre plus englobant qui fait partie intégrante de notre rapport quotidien au monde (Steinbock 2007, 3). En un sens, il en va ainsi de l'expérience religieuse, dont la charge expérientielle, toujours bien présente et active, n'est plus remarquée, car la répétition du sentiment religieux le fait entrer à nos yeux dans l'ordre de la banalité. Pour Steinbock, la phénoménologie, par sa double méthode de la réduction et de la description, a le pouvoir de redonner du relief à l'expérience en

général et à l'expérience religieuse en particulier. Elle ravive notre attention cognitive et, ce faisant, l'attire sur le type d'attention à l'œuvre dans les expériences de type vertical (Steinbock 2007, 3). Steinbock tente ainsi sur l'épiphanie ce que Depraz a tenté sur le corps glorieux (Depraz 2008, 91-97) : en déployer une analyse phénoménologique afin de retrouver l'extra-ordinaire au sein de l'ordinaire.

Mais cet extra-ordinaire n'est pas synonyme de « saturation » au sens marionien du terme : il ne donne pas lieu à *une* révélation, *un* aveuglement, *un* éblouissement, mais plutôt à un *réseau*, un *ensemble* et une *multiplicité* d'intenses expériences. Ainsi compris, le phénomène de l'épiphanie n'est pas *une* apparition écrasante qui nous vient de l'extérieur, mais un tissu de relations expérientielles qui se manifestent à la conscience à des moments clés, redéfinissant constamment l'expérience religieuse et lui procurant sa verticalité à chaque fois singulière. La phénoménologie passe ainsi elle-même pour un mode attentionnel (nous invitant à une conversion réflexive) : elle attire notre attention sur le mode de donation à l'œuvre dans l'expérience religieuse (Steinbock 2007, 3). En d'autres termes, elle nous implique pleinement, intégralement (Steinbock 2007, 3-5) : « En devenant vulnérable à la donation de ce qui est soi-même donné dans son auto-donation, le phénoménologue devient *sujet* à l'expérience dans la description » (Steinbock 2007, 5).

Nous lisons plus loin : « La tâche de la phénoménologie n'est pas de devenir rompue aux forces du donné en question, mais de nous disposer devant lui, réalisant que l'auto-donation du donné ne relève pas simplement de notre propre faire. Cela implique, plus loin, que le donné lui-même n'est pas neutre, et que ma position, ou plutôt ma disposition à son égard, n'est pas plus neutre » (Steinbock 2007, 5). Cette position méthodologique, que nous ne faisons ici qu'esquisser, nous reconduit manifestement très souvent à celle de la phénoménologie pratique déployée par Depraz : même rejet de l'approche objectivante du religieux, même accent sur l'expérience en première personne, même importance accordée au phénoménologue lui-même dans le processus de compréhension de l'expérience religieuse. La phénoménologie

de la religion est un tout et sa réussite est conditionnée par le maintien et par l'avancée indivise de ce tout. Il y est donc impensable de vouloir y subordonner la phénoménologie à la religion ou la religion à la phénoménologie. Il y a donc chez Steinbock lui-même l'idée d'une co-généralité de la phénoménologie et de la mystique.

Dans l'optique qui est la nôtre, la partie la plus intéressante de *Phenomenology and Mysticism* est le chapitre I s'intitulant : « Le religieux et la forme mystique de l'expérience ». Steinbock y traite tout d'abord de « l'indéterminité de l'expérience religieuse ». Qu'est-ce à dire ? Il s'agit ici de déployer une première description pour ainsi globale de l'expérience religieuse.

Steinbock part de la définition du religieux proposée par Rudolf Otto dans *Das Heilige* (1917), c'est-à-dire du religieux comme « numineux » (Steinbock 2007, 21). Néanmoins, il s'empresse de souligner la plasticité intrinsèque du numineux : ce dernier « n'est pas *nécessairement* qualifié de quelque manière personnelle dans toutes les expériences religieuses, puisque dans chacune d'entre elles, ce "celui" ou "cela" peut très bien rester indéterminé, latent, inexploré dans la vie individuelle, ou inexprimé dans le culte » (Steinbock 2007, 21). En d'autres termes, le religieux peut apparaître (ou ne pas apparaître) sous différentes formes, se manifester (ou ne pas se manifester) de différentes manières. À ce titre, Steinbock accentue le « sentiment de dépendance » thématique par Schleiermacher – sans toutefois citer le nom de ce dernier. Il y décèle une « réponse à l'auto-donation d'un genre absolu », autrement dit une réponse à « la Source Générative » de l'expérience religieuse (Steinbock 2007, 22). Cette réponse n'est pas la seule possible, mais elle illustre parfaitement ce qu'il faut entendre sous le terme de verticalité. Plus encore, elle doit nous inciter à préciser la notion d'indéterminité de l'expérience religieuse. Dans un paragraphe important, Steinbock explique ceci :

« Quel que soit le contenu [*i.e.* la forme prise par le numineux], la sphère religieuse est déterminée par sa propre et irréductible auto-évidence et n'est pas dérivée

d'une quelconque autre sphère d'évidence ; elle n'est pas motivée des actes extra-religieux ou non-religieux mais mue par l'événement religieux lui-même, quelle que soit sa forme. En bref, l'évidence spécifique à la sphère religieuse ne peut être produite depuis l'extérieur de la dimension religieuse elle-même. Les expériences religieuses et leurs normes ne sont donc ni *en provenance* d'expériences et des normes culturelles, éthiques, biologiques ou esthétiques, ni *réductibles* à celles-ci. L'expérience religieuse a sa propre structure, sa propre intégrité » (Steinbock 2007, 22).

La teneur de cette réflexion est cruciale pour deux raisons.

La *première* : elle reprend presque mot pour mot une proposition formulée par le jeune Heidegger en 1917 dans une note intitulée « Phénoménologie de la religion et du vécu religieux » : « La plénitude historique – plus précisément les quelques grandes unicités de la religion vivante – doit être évaluée grâce aux éléments de sens et de vécu de la conscience religieuse elle-même, et non selon des critères extra-religieux, plus particulièrement des critères “scientifiques” » (Heidegger 1995, 322-323). Steinbock s'accorde avec Heidegger pour déclarer « l'indépendance de l'expérience vécue religieuse », son « intentionnalité originare » (Heidegger 1995, 322), et donc la nécessité de reconnaître qu'elle possède une téléologie *ad hoc*. Initialement et eidétiquement, cette téléologie est indépendante des téléologies logique, éthique et esthétique, contrairement à ce que laissaient pourtant entendre les philosophes de la religion néo-kantiens, notamment Windelband (Heidegger 1995, 314).

La *seconde* raison : comme nous l'avons annoncé, cette réflexion sur l'absolue singularité de l'expérience religieuse nous permet de mieux circonscrire l'indéterminité caractéristique de l'expérience religieuse. Cette dernière est dite indéterminée car elle est in-déterminée, c'est-à-dire non-déterminée par quelque chose d'autre que soi, c'est-à-dire encore auto-déterminée.

Mais comment faire en sorte que cette spécificité se démarque et qu'elle s'offre par là même au regard phénoménologique, que celui-ci puisse s'en saisir et la décrire

au plus près ? Le choix personnel de Steinbock, qui recoupe en une large mesure ceux de Scheler, Reinach, Heidegger et Depraz, est de tracer les expressions mystiques de l'expérience religieuse. Refusant de laisser l'histoire du concept de mystique définir intégralement ce concept, Steinbock propose de repartir de l'expérience en première personne (Steinbock 2007, 24). Pour ce faire, il est amené à isoler à l'intérieur même de la sphère religieuse cet espace que l'on nomme *mystique* et qui se caractérise selon lui par l'expérience d'une « intimité spéciale » avec le divin, une proximité voire une « union » avec le Sacré (Steinbock 2007, 24). L'essentiel dans cette expérience est qu'elle affine l'évidence du sentiment religieux primaire, en sorte qu'en elle, l'épiphanie ne reste pas implicite mais vient à l'expression. On en déduit que si toute expérience mystique est religieuse, toute expérience religieuse n'est pas forcément mystique (Steinbock 2007, 24).

Pour savoir comment la mystique se distingue sur la toile du religieux, il faut s'entendre sur le terme de mystique, mais également sur celui d'expérience. En ce sens, Steinbock commence par faire un choix : celui de privilégier la notion d'expérience sur celle de conscience (Steinbock 2007, 24), à la manière dont le jeune Heidegger biffa le mot *Bewusstsein* pour le remplacer par celui de *Leben* (Heidegger 1995, 345). Non pas que ces termes – conscience, expérience, vie – soient en contradiction ; mais selon que l'on adopte l'un ou l'autre, on peut élargir considérablement le champ analytique de la phénoménologie de la religion. Dans le cas présent, parler d'« expérience » permet d'éviter que la mystique soit la proie du « psychologisme », c'est-à-dire que l'on n'y voit uniquement des « états mentaux altérés » et non le « vécu de l'auto-donation d'une présence, d'une présence Personnelle » (Steinbock 2007, 25). L'expérience, c'est la « donation de quelque chose en tant que "cela" est vécu » ; et l'expérience mystique, c'est donc « l'auto-donation du Sacré à travers la Présence personnelle en tant que cette présence est vécue » (Steinbock 2007, 25). Ainsi : « L'auto-donation caractéristique du Sacré est un mode vertical de donation, en l'occurrence l'épiphanie. L'épiphanie est la présence personnelle du Sacré, et l'expérience mystique est

précisément la donation personnelle du Sacré en tant que vécu d'une manière particulièrement intime » (Steinbock 2007, 25).

Loin de faire de l'expérience mystique quelque chose d'élitiste et d'exceptionnel, cette série de définitions doit au contraire montrer que le caractère extra-ordinaire de l'expérience mystique s'épanche dans l'ordinaire, qu'il est secrètement présent dans le quotidien de chacun. Steinbock va même plus loin en affirmant que la « dimension religieuse de l'expérience est une composante fondamentale de l'expérience humaine » (Steinbock 2007, 25). Nous retrouvons ici le principe de *l'anima naturaliter religiosa*⁶, cette fois conjugué au temps d'une phénoménologie générative. Cela ne permet cependant pas d'en déduire que nous sommes tous des mystiques. Si nous avons tous le religieux en nous, nous ne sommes, en revanche, pas tous capables de nous procurer une expérience mystique au sens authentique. Non parce qu'une loi de nature limiterait certains d'entre nous, mais parce que, dans son impulsion, l'expérience mystique ne dépend pas d'elle-même mais de la grâce, et donc d'un (pur) don qui nous est consenti.

Le terme de « grâce » ne sera employé que plus tard par Steinbock. C'est pourtant bien de cela qu'il s'agit dans la présente description de l'expérience mystique. La phénoménologie générative de la religion se donne pour tâche de cerner la *Gegebenheit* à l'œuvre dans cette expérience. Pour thématiser cette notion dans le champ mystique, Steinbock part de la posture méthodique de la « nouvelle » phénoménologie (Depraz, Zahavi) dont il est lui-même un éminent représentant : « La description d'ordre phénoménologique en appelle généralement aux expériences *en première personne* » (Steinbock 2007, 27). Nous avons vu plus haut ce que cela veut dire, mais il n'est pas inutile de relever la proposition par laquelle Steinbock illustre cette attitude méthodique, proposition tirée de la préface des *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* (1910) de Wilhelm Schapp : « Mon seul espoir est de n'avoir rien écrit que je n'ai pas moi-même vu » (Steinbock 2007, 27).

La perspective de la première personne est infiniment riche du point de vue analytique, mais nous savons aussi qu'elle pose le difficile problème de la position du phénoménologue lui-

même par rapport à l'expérience qu'il étudie. Steinbock soulève alors la question suivante : « Ne suis-je pas allé trop loin en suggérant qu'une description attentive d'éléments spirituels et même mystiques peut rejoindre le projet phénoménologique ? Est-il correct de dire que les mystiques ont fourni des descriptions d'expériences qui peuvent d'une certaine manière faire l'objet d'un traitement philosophique ? » (Steinbock 2007, 27). Pour répondre à cette double question, l'auteur commence par rappeler l'idée, prônée par Husserl, d'une phénoménologie comme science non pas seulement descriptive mais aussi normative, au sens où ce qui l'intéresse est au fond la *vérité* (Steinbock 2007, 27-28). Cela ne signifie pas que le phénoménologue regarde au-delà de l'expérience pour trouver la vérité, mais plutôt qu'il recherche la vérité au sein même de l'expérience. Le problème demeure toutefois de savoir comment le phénoménologue qui envisage l'expérience mystique « en première personne » peut ne pas être tenté par une pure et simple identification d'une part, par une systématisation théorique sclérosante de ce qu'il voit d'autre part. Le premier risque peut être écarté si le phénoménologue s'efforce de rester lui-même et de faire son travail, c'est-à-dire notamment de « réduire » – au sens phénoménologique – l'expérience mystique. Le second risque est évité par le respect d'un autre *requisit* de l'approche phénoménologique déjà exposé par Depraz : la *qualité des exemples* choisis. Dans cet esprit, Steinbock explique que son attention s'est portée vers des mystiques elles-mêmes descriptives et non vers des mystiques spéculatives (Steinbock 2007, 28-29).

Cette « École descriptive » de la mystique est au plus près du type de donation propre à la sphère religieuse. Steinbock y voit une confirmation dans le *Zur Phänomenologie der Mystik* (1923) de Gerda Walther, l'élève turbulente de Husserl qui se convertit au catholicisme bien avant Stein. Citant l'ouvrage en question, Steinbock montre comment les exemples tirés de la mystique « descriptive », outre qu'ils nous empêchent de tomber dans les extrêmes du psychologisme et de l'empirisme et de réduire les « phénomènes spirituels à des faits quantifiables », nous font découvrir « un mode de donation fondamentalement différent », une « donation spirituelle

irréductible », absolument spécifique au « phénomène primordial » de l'expérience mystique en tant que source originaire de l'expérience religieuse (Steinbock 2007, 29).

Ce détour par Gerda Walther est en fait un moyen de conférer une légitimité supplémentaire à l'idée selon laquelle : « ce n'est pas parce que le mode de donation en jeu ici, l'épiphanie, ne se conforme pas à la donation de la présentation ou à la façon dont les objets sont donnés [...] que les expériences mystiques sont des états mentaux aberrants » (Steinbock 2007, 29-30). Tout le propos de Steinbock sur la mystique vise à « normaliser » ce type d'expérience, et même à montrer que les expériences mystiques sont « hyper-normales » au sens que Husserl donne à cette expression. L'hyper-normalité de l'expérience mystique désigne son caractère « optimal », le fait qu'elle « institue un nouvel ordre de l'expérience » (Steinbock 2007, 3), qu'elle « montre un penchant pour l'action, une faculté à s'adapter et se ré-adapter aux circonstances dans l'esprit de simplicité qui triomphe de toutes les complications » théoriques (Steinbock 2007, 30). En bref, il s'agit de montrer la dimension « *exemplaire* » de l'expérience mystique, soit le fait qu'elle incarne de la meilleure des façons possibles le mode de donation qu'est l'épiphanie (Steinbock 2007, 31). Étant entendu que l'expérience mystique est paradigme de la verticalité envisagée par Steinbock, il reste encore à poser (ou plutôt à re-poser) la *Zugangsfrage* :

« Avons-nous accès à ces expériences mystiques ? Oui et non. *Oui*, dans la mesure où l'épiphanie advient tout le temps. Richard Kearney a décrit avec raison cette dimension de l'expérience comme « épiphanie du quotidien ». L'effort requis consiste à « suspendre » le soi afin de libérer la dimension verticale dans les choses elles-mêmes et en nous-mêmes ; il est de se disposer, ou de disposer le soi de telle manière que nous puissions *peut-être* être frappé d'une façon similaire à celle dont les mystiques le sont. Toutefois, cette disposition du soi n'est pas un simple exercice intellectuel, car la réduction [*divestment*] du soi est expérimentiellement vécue [*lived through*] [...] *Non*, au sens où beaucoup de ces expériences épiphaniques décrites sur la base de la mystique sont elles-mêmes *au-*

delà de la mesure de notre propres efforts (et de leurs propres efforts) et ne viennent à l'individu qu'en tant que don ou que grâce. À ce titre, il n'y a rien que l'on puisse faire pour *provoquer* cette dimension de l'expérience » (Steinbock 2007, 31-32).

« Grâce » : le mot est lâché, et notre boucle autour de la verticalité spécifique – l'épiphanie – de la donation de l'expérience mystique peut être temporairement refermée.

Venons-en maintenant au traitement que Steinbock réserve à l'herméneutique dans le cadre de sa phénoménologie générative de la religion. Nous avons vu que Depraz s'en méfiait comme de la peste, tout en pratiquant elle-même un certain type d'interprétation – expérientielle – du corpus théologico-religieux privilégié. Qu'en est-il chez Steinbock ? Ce dernier se propose de repartir du privilège accordé à la perspective de la première personne. Cette dernière est favorisée pour l'accès à l'immédiateté de l'expérience religieuse qu'elle nous procure. Steinbock précise néanmoins que ce qu'il entend par récit en première personne ne correspond pas forcément à ce que l'on nomme récit autobiographique (Steinbock 2007, 32). Par là, il s'efforce de délimiter son approche « générative » vis-à-vis de l'approche simultanément « herméneutique » et « psychologique » de Dilthey et des diltheyens comme par exemple Georg Misch.

Steinbock reproduit ainsi très exactement le geste critico-analytique de Heidegger dans ses *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919-1920, expliquant que l'authentique auto-biographique réside précisément dans la tendance anti-objectivante de ces récits, c'est-à-dire dans leur façon d'accentuer le monde du soi (*Selbstwelt*), de faire venir à l'expression l'expérience intérieure et de l'offrir ainsi au regard phénoménologique (Heidegger 1993, 56-59). Ce qui compte n'est pas le fait, martèle Steinbock, mais le donné, l'expérience vécue verticalement (Steinbock 2007, 32). Ce constat pourrait facilement mener à la conclusion selon laquelle la phénoménologie « règne sur "l'expérience purement intérieure", tandis que l'herméneutique revendique de son côté le domaine du langage et des textes » (Steinbock 2007, 33). Néanmoins, ce même constat n'est valable que si l'on s'en tient à une

conception orthodoxe – à laquelle plus personne ne croit d’ailleurs – selon laquelle la vraie phénoménologie est la phénoménologie statique. En d’autres termes, il s’annule de lui-même dès lors qu’entre en jeu la phénoménologie génétique. Cela dit, Steinbock entend aller encore plus loin : la phénoménologie n’est pas forcée de s’enfermer dans l’alternative ou même la complémentarité entre statique et génétique. Au contraire, elle a même le devoir de se dépasser elle-même vers une phénoménologie « générative », dont le propre est de pouvoir traiter de questions « géo-historiques, sociales, normatives, communicatives » et donc religieuses (Steinbock 2007, 33). Il en résulte cette affirmation cruciale, qui singularise Steinbock en regard des vues de Depraz : si l’on opère avec une idée « générative » de la phénoménologie, écrit Steinbock, alors « je n’ai aucune objection à considérer ce que je fais comme de la “phénoménologie herméneutique” » (Steinbock 2007, 33).

Depraz critiquait l’approche herméneutique, surtout parce qu’elle lui semblait instaurer une distance préjudiciable à l’analyse phénoménologique entre le descripteur et l’objet ou le sujet de ses descriptions. Steinbock balaie cette critique en reconnaissant ce que nous objections à Depraz, à savoir que la distance est originelle, qu’elle est nécessairement là dans quelque entreprise de description que ce soit, que je me rapporte aux vécus des autres ou à mon propre vécu (Steinbock 2007, 33). On comprend que la phénoménologie, pratique comme générative – elles se recourent largement sur ce point et au-delà –, se joue entre la première et la deuxième personne. Mais il faut ajouter qu’en vertu de la nature même de l’entreprise phénoménologique, la description est *toujours* une « réflexion distancée » (Steinbock 2007, 33), où distance ne signifie pas d’emblée objectivité ou objectivation mais écart par rapport à soi en tant que je vois ce que je vis ou ce qui est vécu par autrui, que je me comprends et donc m’interprète toujours déjà moi-même ou ce que je vois.

Steinbock se singularise en articulant son herméneutique de la générativité non pas à la notion de *Verstehen* mais à celle d’évocation. « L’effort phénoménologique réalisé dans la description ne consiste pas seulement à “décrire

fidèlement” mais également s’efforcer d’évoquer les phénomènes de telle manière que d’autres puissent les voir et expérimenter plus facilement pour eux-mêmes» (Steinbock 2007, 34). Steinbock joue très largement sur la polysémie du terme. Évoquer, c’est tout à la fois : appeler, rappeler, remémorer, interpeller, faire apparaître, faire penser, etc. Toutefois, le sens principal de l’évocation telle que l’entend Steinbock nous semble résider dans l’étymologie latine du terme. *Evocare*, i.e. « appeler à soi, faire venir » : telle est la tâche de la description phénoménologique que l’on peut dire herméneutique dans la mesure où elle est tra-duction d’un phénomène d’un langage à un autre, passage ou saut d’une personne à une autre personne – ce que Steinbock thématise tout au fil de l’étude comme l’« inter-Personnalité », qui est une forme affinée et approfondie, i.e. une forme générative d’intersubjectivité. Ainsi, le phénoménologue qui s’attache aux manifestations de l’expérience mystique les prend comme autant d’indices, de renvois à la verticalité de ce mode d’expérience. Ces indices, il les découvre en particulier dans le langage des mystiques qu’il se donne pour tâche d’explicitier. Cependant, « il y a une irréductibilité de ces expériences au langage » (Steinbock 2007, 36). L’herméneutique doit ici compter avec le fait que la vie mystique déborde d’elle-même : « on ne peut embrasser tout ce que l’on comprend » pour la simple et bonne raison que « pour les mystiques, les expériences proviennent *de (from)* Dieu et ne sont pas seulement *de (of)* Dieu » (Steinbock 2007, 36). De ce « débordement » (*overflowing*) de l’expérience mystique par elle-même et du langage à travers lequel elle vient à l’expression, il résulte « un vocabulaire et des matrices symboliques inédits » (Steinbock 2007, 36) qui ne peuvent cependant rendre qu’approximativement ce qui se reçoit et rejaillit verticalement. Ce qui explique la nécessité d’une « composante herméneutique » (Steinbock 2007, 36) au sein de la phénoménologie générative de la mystique, c’est donc l’impératif de déchiffrer sans les démystifier de nouveaux idiomes d’une part, et celui d’assimiler – à défaut de pouvoir l’embrasser – par unités de sens le débordement mystique d’autre part.

A-t-on vraiment besoin de l'herméneutique pour accomplir cette double tâche ? La phénoménologie générative telle qu'elle a été définie plus haut ne suffit-elle pas à réaliser cela ? Poser la question ainsi, c'est prendre les choses dans le mauvais sens, car en utilisant le terme de « composante », Steinbock affirme en fait que toute phénoménologie est *toujours déjà* herméneutique. Il ne convient donc pas de se demander comment coupler l'une à l'autre, comme s'il s'agissait de deux éléments extérieurs l'un à l'autre, mais plutôt de savoir comment tirer le bénéfice de leur co-généralité originelle. Steinbock déplace le problème herméneutique de la mystique en dehors du conflit des interprétations. Il n'est pas question d'opposer ceci à cela, mais de mettre à l'épreuve ceci et cela, de « tester si telle donation particulière provient de Dieu ou d'une autre source » (Steinbock 2007, 37).

Pour effectuer ce test, il faut s'efforcer d'examiner – tout comme certains mystiques eux-mêmes l'ont fait – ce que Steinbock nomme « l'efficace historique » de telle ou telle expérience mystique (Steinbock 2007, 37). Comment, c'est-à-dire dans quel état, nous « laisse » l'expérience, ou comment laisse-t-elle le mystique qu'elle a touché ? Est-il transformé ? Et comment ? Cette mise à l'épreuve ainsi que les questions qu'elle entraîne peuvent être qualifiées selon l'auteur « d'effort herméneutique » (Steinbock 2007, 37).

Il faudra toutefois se défendre d'un risque qui en vient très vite à se dédoubler. Derrière le danger, classique et déjà évoqué, d'une relativisation historique de l'expérience mystique, se cache celui d'une épistémologisation de cette expérience. Il est en effet difficile de se défaire du vieux réflexe consistant à mélanger le Dieu du savoir et le Dieu de la piété (Heidegger 1995, 320). Or, à aucun prix et à aucun moment « Dieu ne doit être expérimenté comme un objet épistémologique de présentation » (Steinbock 2007, 37).

La conséquence en est que si la phénoménologie générative est en elle-même mystique, elle doit, par souci de clarté, refuser de qualifier le discours mystique lui-même de discours herméneutique :

« Je veux éviter d'identifier purement et simplement l'*expérience religieuse* à une herméneutique car cela tend à rendre la présence de Dieu relative à moi et mes propres pouvoirs [...] L'expérience religieuse n'est ni dialectique, ni herméneutique, mais "absolue" [...] Ce que nous devons refuser à tout prix, c'est un nouveau type de positivisme qui se glisse sous le nom d'herméneutique. Une herméneutique de l'expérience religieuse doit être elle-même située et relativisée *par* l'expérience religieuse » (Steinbock 2007, 38).

Il en va de l'intégrité de la phénoménologie générative de la religion en tant que telle et, plus loin, de la probité des analyses spéciales qu'elle sera amenée à conduire.

Disons un dernier mot de la façon dont Steinbock justifie le choix du corpus de base étudié dans *Phenomenology and Mysticism*, aspect ressortissant à la question déjà évoquée de la qualité des exemples choisis. La phénoménologie générative de la religion se concentre sur le phénomène de la mystique, plus particulièrement sur les trois grandes figures de la mystique citées plus haut : Thérèse d'Avila (1515-1582), Rabbi Dov Baer (1773-1827) et Ruzbehan Baqli (1128-1208). L'interrelation de ces figures, on le voit, n'est ni chronologique, ni confessionnelle. Ce sont là trois personnages ayant vécu à des époques fort différentes, s'étant distingués au sein d'aires culturelles sans véritable point commun, et ayant chacun revendiqué son appartenance à un groupe culturel singulier.

Pourtant, quelque chose les rapproche, au-delà des différences mentionnées : ces trois mystiques appartiennent à ce qu'il convient d'appeler la « Tradition Abrahamique » (Steinbock 2007, 38). Ce constat peut paraître banal. Il l'est en effet si l'on se place du simple point de vue historique (*historisch*) ; il est néanmoins susceptible de prendre un relief tout particulier si l'on se place du point de vue historique (*geschichtlich*). De cette dernière perspective, qui est celle de Steinbock naturellement, l'expression de « Tradition Abrahamique » ne désigne pas une simple identité mytho-historique partagée par-delà les particularités pointées plus haut (en d'autres termes la reconnaissance de la figure d'Abraham comme le père unique des monothéismes juif,

chrétien et islamique), mais une communauté inter-personnelle et trans-générationnelle fondée autour d'un noyau expérientiel se caractérisant par une donation radicalement verticale (Steinbock 2007, 38, 41-43). Pour Steinbock, les expériences « révélées et développées » au sein de la Tradition Abrahamique « ne sont pas neutres ou universelles, mais absolues » (Steinbock 2007, 38).

En d'autres termes, leurs spécificités ne se diluent pas dans l'histoire des monothéismes respectifs auxquels appartiennent les figures mystiques qui les portent mais, au contraire, se condensent dans un individu incarnant la pénétration de l'infini dans le fini. Steinbock privilégie donc la Tradition Abrahamique pour le genre très spécifique et presque fusionnel de personnalisme qui la caractérise. Tout comme Depraz, il n'exclut pas du tableau d'autres formes de religiosité, notamment extrême-orientales, où la notion de personne existe également et cristallise pareillement un certain type d'absolu mystique (Steinbock 2007, 38). La Tradition Abrahamique lui semble toutefois se prêter plus facilement à une première tentative de phénoménologie générative de la religion en ce qu'elle témoigne de ce que l'on pourrait appeler une « culture de l'expérience religieuse » qui n'est pas aussi développée et variée dans une religiosité telle que le bouddhisme (Zen notamment), lequel se caractérise davantage, pour reprendre les termes de Steinbock, par l'horizontalité que par la verticalité. La Tradition Abrahamique a et est l'expérience de l'absoluité du Sacrée conçue comme Unicité et Révélation. Il en résulte une forme très spécifique d'« *individuation* » où l'épiphanie fait de l'individu la personne unique qu'il est, dans la mesure où la question de l'individuation ne se réduit pas à celle du *Faktum*, mais concerne au contraire l'être donné au soi en tant que devenir personnel (Steinbock 2007, 167 ; 167-209). Si les expériences que recèle la Tradition Abrahamique sont donc spéciales – et non générales –, elles n'en restent pas moins, en vertu de leur absoluité verticale ou de leur verticalité absolue, des expériences « *décisives* » au sens où elles ouvrent un champ d'expériences proprement irréductible à tout autre.

Aussi Steinbock peut-il expliquer comment Thérèse d'Avila, Rabbi Dov Baer et Ruzbehan Baqli ne sont pas

considérés comme les « représentants de chaque tradition au sens où ils seraient capables de parler au nom de tous de la même manière », pas plus qu'ils ne sont choisis pour fournir une « idée moyenne » – un *Idealtypus* au sens de Weber – de l'expérience mystique (Steinbock 2007, 42) :

« Ma tâche n'est pas de catégoriser toutes les expériences mystiques et d'en créer un index universel. Cela contredirait la nature radicalement *personnelle* des expériences en question. De mon côté, je prends ces mystiques comme *exemplaires* au sens où, à travers leur concentration concrète et singulièrement personnelle, ils mettent en lumière le caractère épiphanique de la donation par le truchement de descriptions et de témoignages expérientiels [...] J'utilise trois grandes figures, une pour chaque tradition à l'intérieur de l'orientation abrahamique, plutôt qu'une seule, car très souvent, ce qu'une personne ou une tradition n'est capable de dire qu'implicitement est vécu explicitement par et dans une autre. En ce sens, les trois figures se mettent en valeur l'une l'autre, s'éclairent mutuellement et évoquent ainsi la richesse de cette voie abrahamique » (Steinbock 2007, 42-43).

L'argumentation est particulièrement fine. On y trouve peut-être moins d'anfractuosités permettant la critique que chez Depraz. Mais la réciproque se trouve être que le travail de Steinbock est à certains égards plus consensuel. L'axiome de l'élargissement de la sphère d'évidence tend à normaliser – voire à « prosaïser » – l'expérience mystique, et pas seulement au sens de l'hyper-normalité husserlienne décrite plus haut. Certes, l'expérience mystique n'en perd pas sa spécificité : sa verticalité demeure toujours indépassable et irréductible à tout autre type de verticalité, y compris celui des expériences morale et écologique auxquelles Steinbock se consacre parallèlement. Mais, de la façon dont elle est traitée, elle ne semble pas conquérir d'autonomie plus radicale et plus spécifique que ce que l'histoire du monde (*Weltgeschichte*) lui en a conféré.

Après tout, ce n'est peut-être pas une si mauvaise chose, car cela ne fait que renforcer son inter-Personnalité, et donc le fait que l'expérience mystique *peut* me devenir tout aussi « familière » (*home*) que ce qu'elle *peut* m'apparaître au premier

abord « étrangère » (*alien*), et que c'est dans la dialectique entre ces deux termes que se joue la possibilité et le succès d'une phénoménologie générative de la religion (Steinbock 2007, 37-40 ; Steinbock 1995, 123 *et passim*).

Il y a chez Depraz comme chez Steinbock un réel *engagement* dans la description phénoménologique de l'expérience religieuse. Leurs travaux ont notamment ceci de commun que souvent le ton passionné se mêle et parfois même fusionne avec le sérieux et la technicité des analyses phénoménologiques. Une différence toutefois nous semble subsister, et si elle n'engage rien de fondamental, elle vaut tout de même la peine d'être relevée en tant qu'elle permet de formuler une première question. Depraz et Steinbock revendiquent tous deux pratiquer l'analyse en première personne. On a pu le vérifier, mais on peut tout de même marquer une nuance. En témoignant de sa religiosité propre et en privilégiant des exemples qui lui sont de près ou de loin assimilés, Depraz pratique en fait un type d'analyse en première personne pour ainsi dire *redoublée*. Ce n'est pas seulement l'expérience des Pères ou du philocaliste qui est évoquée, mais également l'expérience que Depraz elle-même réalise, par « transfert analogisant » pour parler avec Ricœur, de l'expérience des Pères et du philocaliste. Chez Steinbock en revanche, bien que ce même processus ne soit pas absent, il est atténué par deux données fondamentales : l'absence de *Veröffentlichung* de ses convictions religieuses purement personnelles d'une part, et la difficulté de transcender les différences historico-systématiques qui subsistent entre les trois figures mystiques évoquées et donc de s'« identifier » à ses exemples d'autre part.

Il y a donc chez Steinbock comme une expérience par procuration que l'on ne rencontre pas vraiment chez Depraz. La diversification des exemples, malgré leur unité phénoménologique-générative, divise l'attention, et l'approche en première personne s'en trouve remaniée de telle sorte qu'on est en droit de se demander si, pour l'analyse d'au moins deux figures mystiques sur les trois convoquées, la *first-person-analysis* n'est pas en vérité une *second-person analysis*. Steinbock ne peut pas dire « Je » ou « Nous » pour chacune des

mystiques qu'il examine car au moins deux d'entre elles – mais peut-être même les trois – ne semblent pas être dans l'alignement de ses propres « dis-positions » doxiques et ontologiques. Encore une fois, cela ne porte en rien préjudice à ses analyses et permet même d'en confirmer l'intérêt en ce que, d'un point de vue méthodique, elles complètent avantageusement celle de Depraz et des autres contributeurs à la phénoménologie de la religion.

La seconde et dernière question que nous soulèverons nous ramène à celle par laquelle nous avons clôt notre examen de la phénoménologie pratique de Depraz en même temps qu'elle prolonge la réflexion quant aux exemples choisis par Steinbock pour sa phénoménologie générative de l'expérience religieuse. Steinbock montre avec brio ce qui rassemble Thérèse d'Avila, Rabbi Dov Baer et Ruzbehan Baqli : au-delà des différences confessionnelles et des systématiques classiques qui se sont constituées dans les religions auxquelles ils appartiennent respectivement, leurs expériences mystiques s'enracinent dans une seule et unique source et se recourent par et dans le *comment* de leur génération.

Mais, *sur ce même plan de la générativité*, et pas seulement sur celui de l'histoire objective, ce qui rassemble les trois figures mystiques prises en exemple n'est-il pas également qu'elles s'inscrivent dans une communauté bien spécifique que les juifs ont appelé *Am Ha Sefer* (הספר עם) et les musulmans *Ahl Al-Kitâb* (الكتاب أهل), la communauté des « Gens du Livre » ? Autrement dit, la co-générativité des mystiques juive, chrétienne et islamique ne se fonde-t-elle pas sur le fait que la Tradition Abrahamique est une tradition fondamentalement *scripturaire* ? Ne doit-on pas reconnaître que l'inter-Personnalité des mystiques est basée sur une inter-Textualité originelle ? Si tel est le cas, alors on doit admettre que cette dimension scripturaire n'est pas véritablement abordée de front par Steinbock, de manière similaire à ce que l'on a pu observer chez Depraz. On a de nouveau privilégié une phénoménologie des exemples et non des matrices. Pourtant, il y a bien de la mystique à même les textes vétéro-testamentaires, néo-testamentaires et coraniques. La même question reparaît ainsi : qui a peur du texte, et pourquoi donc ?

NOTES

¹ Nous avons posé cette question à la philosophe lors d'une rencontre autour de son ouvrage *Le corps glorieux* qui s'est déroulée le 2 octobre 2009 à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve, rencontre organisée par le Professeur Jean Leclercq.

² Le lien entre *crede ut intelligas* et *humilitas* est déjà affirmé par Augustin, comme l'a bien noté Wilhelm Dilthey (1914).

³ Et les réponses – indirectes – de certains des auteurs concernés dans Courtine 1992.

⁴ Et ici Levinas pense sans nul doute aux Livres (Levinas 1982, 11-12).

⁵ C'est nous qui l'affirmons, et non Steinbock, dont la position vis-à-vis de Heidegger est proche de celle de Depraz sur deux points au moins : (a) il critique Heidegger assez durement ; (b) il néglige la différence fondamentale entre le jeune Heidegger d'une part, et le Heidegger de *Sein und Zeit* et le Heidegger post-*Kehre* d'autre part. Une proposition atténuée cependant ce constat : « Ne nous y trompons pas : Heidegger travaille bel et bien à la racine de l'expérience et de ses problèmes » (Steinbock 2007, 166).

⁶ Ce principe, formulé notamment par Schleiermacher et qui motivera tout le débat autour de la question d'un a priori religieux, se trouve discuté chez Reinach comme chez Heidegger.

REFERENCES

Benoist, Jocelyn. 2001. *L'idée de phénoménologie*. Paris : Beauchesne.

Bégout, Bruce. 2007. *Pensées privées : journal philosophique (1998-2006)*. Grenoble : Millon.

Camilleri, Sylvain. 2008. *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*. Dordrecht : Springer.

Courtine, Jean-François (éd.). 1992. *Phénoménologie et théologie*. Paris : Criterion.

Depraz, Natalie. 1999. *Écrire en phénoménologue. Une « autre époque » de l'écriture*. Paris : Encre marine.

Depraz, Natalie. 2001. *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht : Kluwer.

Depraz, Natalie. 2006. *Comprendre la phénoménologie : une pratique concrète*. Paris : Armand Colin.

Depraz, Natalie. 2008. *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie, des Pères du Désert et des Pères de l'Église*. Leuven : Peeters.

Dilthey, Wilhelm. 1914. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. In *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Heidegger, Martin. 1993. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)*. In *Gesamtausgabe*, Bd. 58. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens (1916-1921)*. In *Gesamtausgabe*, Bd. 60. Frankfurt am Main: Klostermann.

Janicaud, Dominique. 1991. *Le tournant « théologique » de la phénoménologie française*. Combas : Éditions de l'Éclat.

Janicaud, Dominique. 1998. *La phénoménologie éclatée*. Combas : Éditions de l'Éclat.

Levinas, Emmanuel. 1982. *Éthique et infini*. Paris : Fayard.

Marion, Jean-Luc. 1997. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris : PUF.

Reinach, Adolf. 1989. *Sämtliche Werke*, Bd. I. München: Philosophia.

Ricœur, Paul. 1986. *À l'école de la phénoménologie*. Paris : Vrin.

Scheler, Max. 1970. *Der Formalismus in der Ethik und der materiale Wertethik (1912, 1916)*. In *Gesammelte Werke*, Bd. II. Bonn: Bouvier.

Scheler, Max. 1970. *Vom Ewigen im Menschen (1921)*. In *Gesammelte Werke*, Bd. V. Bonn: Bouvier.

Steinbock, Anthony J. 1995. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.

Steinbock, Anthony J. 2007. *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington & Indianapolis : Indiana University Press.

Sylvain Camilleri est assistant-doctorant aux Universités de Louvain (Belgique) et de Montpellier (France). Il s'intéresse à la philosophie de la religion, à la phénoménologie et à l'herméneutique. Il est l'auteur d'une monographie sur le jeune Heidegger (Springer, 2008) et de divers articles de philosophie et de théologie publiés dans des ouvrages collectifs et des revues scientifiques.

Address:

Sylvain Camilleri

Institut supérieur de philosophie

Université catholique de Louvain

14, Place du Cardinal Mercier

1348 Louvain-la-Neuve

Belgique

Email : sylvain.camilleri@uclouvain.be