

## **De la philosophie de la religion dans l'œuvre de Landgrebe**

*Sylvain Camilleri*

Nombreux sont les premiers disciples de Husserl à s'être intéressés de près à la religion. Landgrebe ne fait pas exception à la règle, même si j'entends montrer qu'il constitue plutôt un cas à part. Pourquoi donc ? Parce que, de manière générale, son approche est moins « frontale », plus indirecte que celle de ses pairs. En effet, on ne peut guère le créditer d'une phénoménologie de la religion en bonne et due forme, comme on en trouve un certain nombre tout au long du XX<sup>e</sup> siècle. En la matière, sa pensée serait plutôt à caractériser comme une philosophie strictement phénoménologique aussi sensible aux phénomènes qu'à l'histoire de la philosophie et, de ce double fait, contrainte de frayer avec la philosophie de la religion ou même de s'y essayer. Mais Landgrebe est aussi un cas à part en ceci que, de manière plus particulière, la méthodologie qui est la sienne est à nulle autre pareille. Cette méthodologie est la plus *transcendantale* d'entre toutes, témoignant par là d'une fidélité incontestée à Husserl, sans pour autant se priver, non sans prendre quelque risque, d'infléchir ou de creuser des intuitions qui sont encore chez lui d'allure inchoative.

Si l'on se fie aux indications du Père Van Breda dans sa *Laudatio in honorem Ludgwig Landgrebe*<sup>1</sup>, l'intérêt de ce dernier pour la philosophie de la religion remonte à un petit essai de 1946 sur « Descartes ».<sup>2</sup> Au fil d'un commentaire des *Méditations métaphysiques*, Landgrebe développe une interprétation un peu laborieuse mais non

---

<sup>1</sup> Herman Leo Van Breda, "Laudatio für Ludwig Landgrebe und Eugen Fink," in *Phänomenologie Heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe*, ed. Walter Biemel (Den Haag: Nijhoff, 1972), 8.

<sup>2</sup> A l'origine une conférence prononcée à Hambourg dans le cadre de la célébration du tricentenaire de la naissance de Leibniz (213-231) : Ludwig Landgrebe, "Descartes," in *Gottfried Wilhelm Leibniz. Vorträge der aus Anlass seines 300. Geburtstages in Hamburg abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung*, ed. Red. H.A.R. (Hamburg: Hansisch, 1946), 213–231).

dénuée d'originalité. A ses yeux, la mise en doute de la véracité de Dieu et la preuve de son existence qui y répond ne sont en rien « accessoires ».<sup>3</sup> Elles sont bien contraire le « cœur vivant » de l'entreprise, qui recèle et révèle la « signification universelle » de l'œuvre et qui devait mettre en « mouvement » toute la philosophie subséquente.<sup>4</sup> Comment exactement ? On s'accordera sans peine sur le fait que la véritable percée cartésienne consiste en la « recherche du point fixe soutenant l'homme dans sa liberté et lui permettant de tenir ferme face à la puissance du sort ».<sup>5</sup>

Or, il est bien connu que ce point n'est pas découvert par Descartes « dans la dévotion croyante à Dieu (...) mais dans la subjectivité, dans le Je pensant, dans sa capacité à faire usage de sa raison, à constituer une connaissance claire et distincte ».<sup>6</sup> Toutefois, Landgrebe croit déceler une faille ou plutôt un « paradoxe » dans cette même découverte : « cette confiance en soi de la raison, cette confiance en l'évidence de ce qui est connu clairement et distinctement, n'est précisément pas si évidente qu'il n'y paraît » ; d'abord et avant tout car elle « doit bien être fondée en quelque endroit ».<sup>7</sup> Or, Descartes lui-même ne nous dit pas clairement et distinctement où elle l'est. Ce que Landgrebe met en lumière, c'est donc la « problématique » de cette confiance en soi ou de cette assurance de la raison, qui laisse entrevoir un « abîme » que Descartes se dépêche de refermer ; non en mettant toute l'existence humaine à l'abri de Dieu dans la foi, mais au moyen d'un argument qui fait de l'existence de Dieu la garantie de l'évidence.<sup>8</sup> Mais l'abîme est donc refermé au moyen d'un argument qui, d'une certaine façon, présuppose déjà ce qui doit être fondé, à savoir l'assurance de la raison en sa liberté. Pour Landgrebe, il y a ici bien davantage qu'un « cercle logique » qui vaudrait pour une simple objection, une de plus, à l'entreprise cartésienne.<sup>9</sup> Il s'agit plutôt de remarquer que l'auto-certitude de la raison est ici fondée dans l'abîme (*Bodenlose*) », en sorte que la vraie nature de cette raison est au fond de désespérer de la

---

<sup>3</sup> Ludwig Landgrebe, "Descartes," 220.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 220.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 220.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 220.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 221.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 221.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 221.

possibilité de construire sur un véritable fondement, en l'occurrence de se prendre elle-même, en sa qualité de raison (*Grund*), pour son propre fondement (*Grund*). On pourrait croire que cette évidence a pour conséquence de réintroduire la cause de Dieu dans la philosophie, surtout lorsqu'on lit la fin de la troisième Méditation où, immédiatement après avoir exposé la preuve de l'existence de Dieu, Descartes dit vouloir s'« arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait ». L'affaire est cependant plus complexe. Premièrement car de tels mots, sous la plume de Descartes, semblent aisément suspects, forcés<sup>10</sup> : il ne serait pas compliqué d'invoquer ici la fameuse devise « *larvatus pro deo* ». Deuxièmement car même à reconduire ce genre d'envolée religieuse à un subterfuge sophistique<sup>11</sup>, cela ne dissoudrait en rien ce que Landgrebe nomme l'« ambiguïté » ou l'« équivoque » de l'entreprise cartésienne. Celle-ci réside dans cette « absence de fond du fondement » ou ce « caractère abyssale de la raison » que nous avons entrevu plus haut.<sup>12</sup> Cette *Grundlosigkeit des Grundes* fait signe vers l'« intériorité » ou les « profondeurs de la subjectivité »<sup>13</sup>, ce thème cher à Landgrebe dont le traitement appelle l'usage de la phénoménologie dans l'exacte mesure où c'est le statut d'impensé qui est le sien dans l'œuvre cartésienne qui, *mutatis mutandis*, a fini par provoquer dans l'histoire de l'esprit l'avènement de la phénoménologie, celle de Hegel d'abord, celle de Husserl ensuite.

L'essai de 1946 sur Descartes s'en tient au constat de cette équivoque et n'offre donc pas encore les moyens de la prendre en charge, c'est-à-dire de penser cet impensé. Il ébauche toutefois, dans ses grandes lignes, le cadre qui rendra une telle opération possible. Ce cadre est celui de la *métaphysique*, par où il faut entendre ici non pas seulement l'antique question de l'être et de ses significations multiples, mais toujours en même temps la non moins « antique relation entre foi et savoir » dont Landgrebe, de son propre aveu, s'est efforcé de retrouver le « lieu systématique » dans deux textes de la même époque qui se présentent comme étroitement liés, à savoir « Le problème d'une connaissance absolue » (1945) et « Analyse

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 221.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 222.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 225.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 226, 229.

phénoménologique de la conscience et métaphysique » (1947)<sup>14</sup>. Ces deux textes sont publiés consécutivement dans *Phénoménologie et métaphysique* (1948), dont la préface précise que « l'esquisse de la configuration de la métaphysique phénoménologique » que contient le second s'inscrit dans le prolongement de la tentative de « délimitation historique de la métaphysique occidentale » à laquelle s'astreint le premier.<sup>15</sup> De fait, l'essai intégré au *Leibnizbuch* relève déjà pleinement de ce projet historico-herméneutique, comme en témoigne la mise en opposition d'Augustin et de Descartes.

Pour le premier, le retour à l'ego, le retrait dans les profondeurs de la subjectivité, la connaissance de soi, correspondent très exactement à la voie qui mène à Dieu, devant lequel l'homme n'est rien et en lequel il trouve néanmoins son équilibre – plutôt qu'en son existence terrestre.<sup>16</sup> (222, 224). Pour le second, ce même retour, ce même retrait, cette même connaissance de soi, correspondent à la voie conduisant l'homme dans une sphère au sein de laquelle il est à lui-même sa propre puissance, où s'affirme l'autonomie de sa raison et par là même sa liberté – une sphère qui n'est autre que celle de ses propres pensées.<sup>17</sup> Il me semble toutefois que cette mise en opposition d'Augustin et de Descartes, qui incarnent respectivement la position de la foi et celle du savoir, n'est pas parfaitement aporétique. J'en veux pour preuve la manière dont Landgrebe l'introduit, en disant qu'un « monde repose entre eux ou se tient entre eux ».<sup>18</sup> A mon sens, il faut entendre cette formule littéralement et comprendre que ce monde séparant Augustin de Descartes, et donc la foi du savoir, est aussi ce qui les relie, un espace où ils se retrouvent et coexistent – selon des modalités qui restent à déterminer – ; comprendre donc qu'il s'agit d'un *monde* à proprement parler, avec toutes les caractéristiques phénoménologiques qu'une telle notion comporte et en premier lieu une historicité – transcendantale. Telle est l'hypothèse que je vais m'efforcer d'explorer dans ce qui suit, en parcourant un certain

---

<sup>14</sup> Ludwig Landgrebe, "Ludwig Landgrebe \* 1902," in *Philosophie in Selbstdarstellungen II*, ed. Ludwig J. Pongratz (Hamburg: Meiner, 1975), 150.

<sup>15</sup> Ludwig Landgrebe, "Vorwort," in *Phänomenologie und Metaphysik* (Hamburg: Marion von Schroder, 1949), 10–11.

<sup>16</sup> Ludwig Landgrebe, "Descartes," 222, 224.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 222, 223.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 222.

nombre de textes s'échelonnant de 1945 à 1976, à commencer par la paire que j'ai citée plus haut et qui encadre l'essai sur Descartes.

Je ne m'attarderai pas longtemps sur « Le problème d'une connaissance absolue », mais j'y releverai tout de même quelques éléments dignes d'attention pour notre propos. Comme annoncé, Landgrebe commence par délimiter la métaphysique occidentale, et ce d'une manière parfaitement fidèle à Heidegger : Parménide en marque le commencement et Hegel la fin.<sup>19</sup> La parole du commencement est la formule bien connue du *Poème*, celle de la fin est empruntée à la *Phénoménologie de l'Esprit*. L'une et l'autre se rejoignent dans la thèse de l'identité de la pensée et de l'être, qui recèle rien moins que l'« essence de la connaissance ».<sup>20</sup> Landgrebe regrette toutefois que nous en ayons perdu le « sens ».<sup>21</sup> Pour le sortir de l'oubli, il nous rend attentifs au fait que cette thèse de l'identité de la pensée et de l'être fait signe vers cette vérité selon laquelle « la connaissance n'est véritablement connaissance que lorsqu'elle est absolue ».<sup>22</sup>

Landgrebe soutient ainsi que la philosophie a pour but de manifester la « congruence » (*Deckung*) de la pensée et de l'être et, ce faisant de « rendre visible » le fond, le fondement ou la raison (*Grund*), non pas seulement de la pensée, mais de la « vie » elle-même, étant entendue que la pensée s'enracine dans l'existence humaine indivise.<sup>23</sup> A l'instar de Heidegger, Landgrebe estime qu'une telle entreprise ne peut faire l'économie d'une traversée de l'histoire de la métaphysique. Dans la mesure où la pensée philosophique n'est précisément que le « développement d'un *mouvement de la vie*, porté par le sentiment de la vie propre à chaque époque », l'histoire de la pensée philosophique, loin de se résumer à une histoire des problèmes, est plus fondamentalement une histoire de la vie ou, plus exactement, une histoire des modalités sous lesquelles une vie s'est comprise elle-même dans sa propre époque.<sup>24</sup> Cela

---

<sup>19</sup> Ludwig Landgrebe, "Das Problem einer absoluten Erkenntnis," in *Phänomenologie und Metaphysik*, 132.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 132, 134.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 134.

signifie également que la philosophie est constituée à partir d'un « monde » de sujets avant d'être confrontée à un « monde » d'objets.<sup>25</sup>

Landgrebe souligne ici que le christianisme a joué un rôle non-négligeable dans la formulation de cette idée en ce qu'en guise d'être suprême, elle substituait une « *personne divine* » à un « principe gouvernant le tout du cosmos » et, ce faisant, déterminait la « *structure fondamentale de l'Esprit comme subjectivité* ». <sup>26</sup> Loin de faire l'éloge de la religion chrétienne, Landgrebe prend acte d'un événement, un fait épochal, pourrait-on dire, à savoir « le tournant subjectif dans le concept de l'esprit ». <sup>27</sup> La découverte et la valorisation de l'intériorité, nécessairement opposée à l'extériorité, qui accompagne ce tournant met à mal l'antique thèse de l'identité de la pensée et de l'être. L'intellect humain n'en reste pas moins capable de saisir l'être dans la mesure où il est créé à l'image de l'intellect divin. <sup>28</sup> La possibilité d'une connaissance absolue est donc sauvée, du moins jusqu'à Leibniz et Wolff.

L'on sait en effet combien durement Kant s'attaquera à une telle position. Il le fera néanmoins au nom d'une meilleure connaissance de l'essence du sujet, de la conscience, de l'intériorité. <sup>29</sup> En redonnant toute son importance à l'intuition sensible contre les vérités innées, tout en maintenant, donc, que l'objectualité est une « prestation » ou une « performance de la subjectivité. » <sup>30</sup> Cette performance est certes contrebalancée par la finitude la raison humaine, qui ne peut connaître que la manifestation et non la chose en soi. Cette fois la possibilité d'une connaissance absolue est donc sérieusement remise en question : un « gouffre » s'est formé entre « le connaître en tant que faculté de la subjectivité », d'une part, et le « tout de l'être », qu'il soit conçu comme être en tant qu'être ou comme Dieu, d'autre part. <sup>31</sup> Et Landgrebe précise ici : « Dieu tel qu'il en est lui-même est inaccessible à la pensée théorique

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 136.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 140.

(...) Aussi l'opposition entre la certitude de la connaissance et la certitude de la foi est-elle devenue insurmontable ».<sup>32</sup>

Toutefois la philosophie ne devait pas en rester là. Tout d'abord car l'idée même de chose en soi demeure « une idée pensée par la subjectivité. »<sup>33</sup> Il en va de même de la dualité décrétée entre la pensée et l'être : elle aussi est engendrée par la subjectivité et installée en elle. Derechef en ce qui concerne l'idée d'une dépendance ésotérique de la connaissance à un autre, à autre chose que soi, en l'occurrence à la chose en soi : c'est là également le produit d'une subjectivité. Pour Landgrebe, la « limite » de l'approche kantienne réside précisément en ceci qu'elle *ne fonde pas ultimement* ce pouvoir qu'a la subjectivité de formuler, à travers la *raison*, des idées qui dépassent l'entendement.<sup>34</sup> Encore une fois, l'amphibologie du *Grund* joue à plein. Toujours est-il qu'un constat s'impose : en matière de retour aux profondeurs de la subjectivité, Kant s'est arrêté à mi-chemin.<sup>35</sup>

Comme on s'en doute, c'est Hegel qui achèvera ce parcours en montrant que la pensée, là où elle est réellement pensée et non une saisie irréfléchie de ce qui est simplement là, ne laisse aucune place pour un être qui demeurerait en dehors de cette pensée.<sup>36</sup> (141). Il s'ensuit que « *la connaissance en tant que connaissance du fondement de tout être selon son essence est une connaissance absolue.* »<sup>37</sup> L'une des conséquences notables d'une telle spéculation, Landgrebe le remarque après d'autres, est que dans la philosophie de Hegel, et ce pour la première fois, l'union de la conception antique de la pensée et de la conscience chrétienne de la vie est effectivement accomplie.<sup>38</sup> Il m'importe de le souligner, car cela signifie que l'opposition entre la certitude de la connaissance et la certitude de la foi n'est plus insurmontable, qu'une chance est donnée de combler le vide qui, dans l'histoire de l'esprit, sépare la foi du savoir, autrement dit que la

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 140.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 140.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 140–141.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 142.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 142.

possibilité se fait jour que le *monde* qui repose entre eux et les relie apparaisse enfin et fasse l'objet d'une investigation en règle.

Pour des raisons qui tiennent en partie aux limites de son temps, Hegel ne s'est pas chargé d'une telle investigation. Il a certes envisagé le rapport entre foi et savoir, mais il s'est surtout employé à démêler les contradictions logiques d'une foi qui prétend se relier à un être extérieur sans penser que seule la pensée l'assure que cet être existe. Aussi n'a-t-il pas vu comment, à travers le monde comme horizon de toute vie, se dessinait une foi primordiale conditionnant toute foi positive et qui, plutôt que de succéder au savoir, épouse parfaitement celui que nous pouvons avoir de nous-mêmes – et par là de l'être.<sup>39</sup> Si donc Hegel a bien fait retour aux profondeurs de la subjectivité, il n'a cependant pas parfaitement porté les « profondeurs de l'expérience vécue au savoir » de ce que l'homme est absolument dès lors qu'il devient ce qu'il a à être dans le monde.<sup>40</sup>

Je suis conscient qu'à ce stade de l'analyse, le monde dont je parle reste encore très vague et son rapport à la foi très indéterminé. Aussi je voudrais désormais montrer comment Landgrebe lui-même corrige progressivement cette imprécision en opérant, dans « Analyse phénoménologique de la conscience et métaphysique », un passage de Hegel à Husserl. Il me suffira de rappeler l'idée séminale du texte de 1947 : dès lors que la phénoménologie se comprend comme une méthode d'analyse de la conscience fondée sur la réduction phénoménologique plutôt que comme une « vague et vulgaire intuition des essences », elle *exige* la métaphysique ou, plus exactement, une « métaphysique qui lui correspond ».<sup>41</sup> Mais laquelle ? Avant de répondre, Landgrebe commence par poser la question qui fâche : y a-t-il encore une place, et le cas échéant laquelle, pour « l'objet, l'être en soi, la transcendance » dans une philosophie pour laquelle l'*ego*, la conscience, la subjectivité est « l'alpha et l'omega » ?<sup>42</sup> Cette question doit retenir notre attention à double titre. Premièrement par l'audace philosophique qu'elle manifeste dans l'époque

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>41</sup> Ludwige Landgrebe, "Phänomenologische Bewusstseinsanalyse und Metaphysik," in *Phänomenologie und Metaphysik*, 149.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 149.



de la pensée qui est la sienne.<sup>43</sup> Deuxièmement car, en se basant sur notre lecture du « Problème d'une connaissance absolue », il n'est pas extravagant de penser que l'« entité Dieu » pourrait aisément compléter la liste objet-être en soi-transcendance.

D'après Landgrebe, la meilleure façon de répondre à la question précitée est de préciser le sens de la réduction phénoménologique, avec l'objectif de montrer que la réduction phénoménologique n'est pas seulement une « *étape méthodique préparatoire* », mais plutôt la « *méthode de la métaphysique phénoménologique elle-même* ».<sup>44</sup> Avant d'en venir à cette thèse, il n'est peut-être pas inutile de souligner que Landgrebe se sent autorisé à rapprocher phénoménologie et métaphysique sur la foi d'arguments qui ne semblent pas moins solides que ceux qui ont conduit à leur séparation – que ce soit chez Husserl, Heidegger ou d'autres. On pourrait tout d'abord parler d'une communauté d'esprit et d'une complémentarité de démarches : tandis que la phénoménologie transcendantale est considérée comme le remède à la crise des sciences européennes – ici Landgrebe s'accorde sans peine avec Husserl –, la métaphysique est tenue pour une aide, un « secours dans la détresse spirituelle »<sup>45</sup> – rappelons que le texte date de 1947 –, même si nous avons toutes les raisons de penser que ladite détresse reflue sous des modalités différentes à chaque époque.

Cette notion d'époque est décisive, car Landgrebe se fait fort de montrer, contre l'interprétation de Dilthey, que l'effondrement de l'idéalisme allemand ne signifie pas la fin de la métaphysique et la preuve de son impossibilité, mais plutôt la « fin d'une configuration historique de la métaphysique » dont les questions demeurent en tant précisément qu'elles n'ont encore trouvé aucune réponse.<sup>46</sup> La phénoménologie, dans l'époque qui est la sienne et avec les moyens qui sont les siens, a pour tâche de se réapproprier ces questions et d'y apporter des éléments de réponse neufs, de nature favoriser l'épreuve de la « situation spirituelle »

---

<sup>43</sup> Si Peter Wust constatait dès 1920 une « résurrection de la métaphysique », il ne pouvait y inclure Husserl qu'au prix d'une vision partielle et quelque peu déformée et même caricaturale de son œuvre.

<sup>44</sup> Ludwige Landgrebe, "Phänomenologische Bewusstseinsanalyse und Metaphysik," 149.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 151.

qui caractérise le présent au sein duquel elle se déploie.<sup>47</sup> C'est à cette condition qu'il sera montré que l'articulation de la phénoménologie et de la métaphysique n'a strictement rien d'arbitraire.<sup>48</sup>

Au terme d'une petite rétrospective de l'histoire de la métaphysique qui recoupe celle entreprise dans « Le problème d'une connaissance absolue », Landgrebe conclut que le thème de la métaphysique n'est autre que la « *question du sens* de l'être » et par là de la « *transcendance* » entendue en un « *double sens* » : d'une part comme le trait essentiel de l'homme au travers duquel il est capable de se relier au tout de l'être comme au sol de son existence et de connaître l'étant – définition est inspirée de Heidegger (*Sein und Zeit*, § 10) ; d'autre part comme l'origine de l'étant au sens lui-même double de l'*arché*, à la fois provenance et essence propre – origine signifie alors ce qui fait le caractère d'être de l'étant et qui ne relève donc pas lui-même de l'étant, ce qui fait donc la « transcendance de l'être. »<sup>49</sup> Il résulte de cette définition de la transcendance : 1) que toute métaphysique ne peut faire autrement que de partir de l'homme ; 2) que l'homme n'est toutefois pas à lui-même son « seul et ultime thème », c'est-à-dire son seul et ultime sujet, son seul et ultime enjeu.<sup>50</sup>

Derrière ce raisonnement se dessine la structure d'un *dialogue* ou, mieux, d'une *dialogique*, dont Landgrebe a reconnu plus tôt, dans sa petite rétrospective des péripéties de la métaphysique, qu'elle fait sa première apparition dans l'histoire à travers l'institution du christianisme.

Avec ce dernier, le *noûs* en tant que principe organisateur de l'être impersonnel et transparent à lui-même est remplacé par le « Dieu personnel dans sa relation à l'homme de l'ordre d'un Je-Tu. »<sup>51</sup> Si cela importe, c'est parce que cette évolution engendre une transformation du « savoir métaphysique » lui-même : celui-ci ne présente plus comme une pure connaissance mais comme un « comportement qui embrasse la

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 156–157.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 154.

totalité de l'être humain. »<sup>52</sup> Il me semble indiqué de laisser la parole à Landgrebe sur ce point :

La certitude de rencontrer Dieu personnellement, de comprendre son appel, est <désormais> ce qui éclaire ou illumine l'homme et guide sa connaissance de l'être. Il existe ici une *unité du savoir et de la foi*, fondée dans la certitude de Dieu. *Intelligo ut credam, credo ut intelligam* (Serm. 43, 7, n. 9). Dieu est la raison ou le fondement (*Grund*) le plus profond de toute vérité, il est la vérité, la révélabilité, la manifestation originaire de l'Être (*Offenbarkeit des Seins*) (...) Aussi Dieu n'est-il pas seulement l'être ultime, mais en même temps le fondement de la possibilité d'une connaissance humaine de l'être. Il n'y a, dans ce contexte, aucune opposition entre philosophie et théologie, entre foi et savoir.<sup>53</sup>

Landgrebe ne manque pas de rappeler que cette unité de la foi et du savoir, qui est le fait du christianisme primitif et qui durera *grosso modo* jusqu'à Augustin, disparaîtra au Moyen-Âge.<sup>54</sup> Il n'en reste pas moins qu'elle semble faire un « retour épochal » avec et dans la phénoménologie de Husserl. Car la dialogique dont j'ai parlé plus haut et qui apparaît avec le christianisme au travers de cette relation Je-Tu entre l'homme et Dieu, est précisément celle qu'on trouve au cœur comme au fondement de la conception intersubjective de la réduction phénoménologique que développe Landgrebe dans le sillage de Husserl.

Voyons bien qu'une telle interprétation n'est possible que dans la mesure où l'on commence par reconnaître que la réduction phénoménologique possède un « sens métaphysique. »<sup>55</sup> Ce n'est pas vraiment le cas de Husserl, ce qui explique peut-être que la réduction intersubjective demeure chez lui à l'état d'ébauche. Et pourtant rien n'empêche de re-partir de Husserl lui-même – et de jouer quelque sorte Husserl contre Husserl – pour démontrer la pertinence d'une telle voie. Si le positivisme est bien ce qui signe la fin de la métaphysique, alors le fait que la phénoménologie husserlienne soit originellement une « explication critique » avec le positivisme permet de dire que le dépassement de celui-

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 155.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 158.

ci par et dans celle-là signe à son tour une résurgence possible de la métaphysique.<sup>56</sup> Et j'ajouterai : de la métaphysique en général, mais également de la métaphysique articulée à cette dialogique que nous avons évoquée. Notons bien que cette résurgence n'a rien d'évident.

Premièrement car la réduction phénoménologique, qui permet effectivement le dépassement du positivisme, est d'abord et avant tout réduction à l'immanence de l'*ego*. Aussi son sens métaphysique ne va-t-il pas de soi, si l'on entend par métaphysique une connaissance qui élucide le « lien de l'homme à la transcendance » ?<sup>57</sup>

Comment donc cette articulation sera-t-elle possible ? Comment faire en sorte que la « subjectivité humaine avec sa conscience » ne soit pas – seule – absolutisée, qu'elle ne soit pas en même temps le point de départ et le point d'arrivée ?<sup>58</sup> L'argument de Landgrebe se présente en deux parties. La première : la subjectivité se rencontre dans l'expérience sous la guise de notre propre intériorité humaine, de l'intériorité de la personnalité. La seconde partie : « nous ne connaissons pas la personne autrement que dans les relations personnelles d'un Je à un Tu, dans les relations de communication qui se déroulent au sein d'un monde. »<sup>59</sup> Rapporté à l'origine chrétienne de la relation Je-Tu mise en lumière plus haut, cet argument en deux temps semble doté d'une tonalité religieuse. Landgrebe ne le nie pas Il n'est toutefois pas question de laisser cette tonalité religieuse déterminer a priori la valeur ou la *validité phénoménologique* de l'argument concerné. Comme nous le verrons, elle permet plutôt de la justifier a posteriori, en se présentant comme la conclusion possible d'une certaine prémisse.

C'est ici que le concept de monde va prendre tout son sens et toute son importance. A travers ce concept, il sera possible de concevoir, de viser une transcendance et par là un Dieu qui ne soit pas un produit de l'imagination, une projection de l'esprit humain qui se laisserait expliquer par la psychologie et l'histoire des religions. Il sera possible de concevoir, de viser une transcendance et par là un Dieu que l'homme rejoint en se transcendant authentiquement lui-même.<sup>60</sup> De quel concept de monde

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, 159.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 159.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 159.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 159.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 159.

parlons-nous ? Tout simplement du « concept naturel de monde » que le dépassement du positivisme par la phénoménologie a permis de dégager ; d'un monde qui n'est ni un écheveau de simple causes, ni une *Hinterwelt* archétypique.<sup>61</sup> Pour en arriver à ce monde et le déterminer plus avant, il ne faut toutefois pas négliger que le chemin phénoménologique commence par une réduction égologique qui exige de suspendre la « thèse générale de l'attitude naturelle, la croyance en l'être qui porte notre être-au-monde dans sa totalité » afin de faire apparaître le « monde comme phénomène », le « monde comme purement ou absolument pour moi. »<sup>62</sup> Toutefois, on le sait, cette suspension n'entraîne pas la disparition pure et simple du monde mais nous permet au contraire de le retrouver et de le rendre visible en tant que « sol » de la thèse générale de l'attitude naturelle et du concept naturel de monde qui lui correspond.<sup>63</sup>

Or, pour Landgrebe, ce sol est à son tour l'autre d'une « croyance au sens existentiel » qui rend possible l'accomplissement de la réduction égologique elle-même et qui repose sur l'« histoire de l'esprit. »<sup>64</sup> Cette découverte permet de « reconstruire le monde » comme le « fruit de l'histoire », non pas seulement de « ma conscience », mais d'une conscience « commune. »<sup>65</sup> (163, 168, 169-170).

Ici l'analyse de Landgrebe s'inscrit largement dans les pas du dernier Husserl. Le monde de l'expérience qui est là selon les canons de ma conscience a toujours déjà été formé par d'autres que moi avant ma naissance.<sup>66</sup> Même réduit phénoménologiquement au statut d'un phénomène qui m'est donné, ce monde est un monde que je n'habitude pas seul mais que je partage avec d'autres et qui se donne donc plus fondamentalement comme « *notre* monde commun. »<sup>67</sup> Autre point important : bien que ce monde partagé soit la condition de possibilité d'une monde objectif, il n'est pas pour autant primairement un monde d'objets : la donation du Tu, de l'autre, est bien plus originaire que celle de

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, 159.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 160.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 161, 165.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>65</sup> *Ibid.* 163, 168, 169–170.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 170.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 170.

la simple chose, du simple objet.<sup>68</sup> Le résultat de cette analyse est le suivant : « La mise hors circuit de la thèse générale de l'attitude naturelle, la mise entre parenthèses de la croyance en le monde (...) a ainsi pour résidu, non pas seulement le monde comme corrélat de la conscience propre de chacun, mais encore comme porteur de structures de sens qui rendent possible le <je pense> et qui l'expliquent (...), manifestant par là la *précédence du monde comme horizon commun*, en constant remaniement à travers mes expériences propres conjugués à celles des autres, de mes <semblables>. »<sup>69</sup> Pour Landgrebe, tout ceci peut se résumer en une formule lapidaire : « *la dépendance au sujet qui est celle du monde n'est pas dépendance à moi-même comme à un individu seul* », une solus ipse, « *mais à l'intersubjectivité.* »<sup>70</sup> (180).

Pour nous, cette « corrélativité rigoureuse du l'intersubjectivité et du monde » a ceci d'intéressant qu'elle laisse émerger, selon l'expression de Landgrebe, une « certitude du Tu » qui est une forme de croyance en l'être, de *Seinsglauben* profondément enracinée dans l'existence.<sup>71</sup> Or, cette croyance est le terreau sur lequel une foi religieuse est susceptible de pousser. Toutefois Landgrebe n'est en pas encore là. A la fin du texte de 1947, il s'emploie plutôt à replacer la réduction intersubjective dans le contexte de la problématique traditionnelle du lien entre foi et savoir, en tentant de montrer le rôle important que joue Augustin dans l'idée husserlienne d'une prééminence du Tu au regard de l'auto-certitude du Je.<sup>72</sup> Un aspect de la discussion tourne autour du contrepoids que représente l'Evêque d'Hippone par rapport à Descartes. L'on sait tout ce que Husserl doit à ce dernier – comme tout ce qui l'en distingue néanmoins. Il n'en reste pas moins qu'Augustin serait, d'après Landgrebe, la vérité de Husserl.

La doctrine augustinienne de l'âme serait la clé herméneutique de la doctrine husserlienne de la conscience.<sup>73</sup> Non que Husserl se contenterait d'exhumer et de rétablir une tradition ancienne. La méthode

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, 175.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 178.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 180.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 180.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 181.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 184.

phénoménologique d'analyse de la conscience achève plutôt le « cercle de la pensée occidentale » en montrant que le chemin vers l'être en tant que subjectivité passe nécessairement par l'intersubjectivité.<sup>74</sup> Ce qui m'intéresse dans cette référence à Augustin est cependant une ramification de cette thèse encore très générale. Après avoir rappelé que c'est plus ou moins consciemment que Husserl se réfère à Augustin pour affirmer la « primauté de l'expérience du Tu pour toute auto-certitude du Je et pour tout savoir qui en procède », Landgrebe indique le contexte de la thèse augustinienne : l'entente de l'appel de Dieu est la racine ultime de tout savoir que le Je peut avoir de lui-même et se présente comme l'expérience vécue du Je par excellence.<sup>75</sup> Dire cela ne revient pas à soutenir l'origine religieuse de la doctrine husserlienne de la conscience. Il s'agit bien plutôt de mettre en évidence la centralité de l'« entente » (*Vernehmen*), qui n'est ni un acte de l'intellect, un simple mode de connaissance, ni une vulgaire certitude intuitive, mais une expérience qui se tient en deçà ou « au-delà de la distinction courante entre foi et savoir et désigne en réalité une *Befindlichkeit* plus originaire que toute division entre différents types d'acte ou différentes facultés de l'âme. »<sup>76</sup> En empruntant à Heidegger un concept-clé de l'ontologie fondamentale, Landgrebe semble décrire une situation d'être-au-monde caractérisée par une ouverture à ce monde de nature *affective*<sup>77</sup>. L'entente de l'appel de Dieu, c'est-à-dire de la voix du Tu qui résonne dans le monde au sein duquel on se trouve (toujours déjà) jeté, est donc un existential cardinal qui se présente comme la condition de possibilité de toutes les *Stimmungen* facticielles (suivant Heidegger), de toutes les modalisations de l'*Urdoxa* (suivant Husserl).

Je ne ferai ici que mentionner – avant d'y revenir en conclusion – la fin du texte de 1947, où Landgrebe thématise l'expérience de Dieu, non comme l'expérience d'une essentialité pouvant se dire ou inversement d'un Tout Autre indicible, mais comme celle d'une « Exigence » de « communication » entre un Je et un Tu.<sup>78</sup> Pour l'instant, je repartirai de l'interprétation landgrebienne de la *Befindlichkeit* heideggerienne comme

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, 181, 184.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 181.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 181.

<sup>77</sup> D'ailleurs il est tout à fait probable que Landgrebe ait relevé la traduction heideggerienne de l'*affectio* augustinienne par *Befindlichkeit* dans la conférence de 1924 *Der Begriff der Zeit*.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 194.

possibilité ou potentialité pour montrer comment une foi religieuse peut se *constituer* – au sens phénoménologique du terme – et, ce faisant, réformer et informer ce que Landgrebe appelle l'« existence actuelle concrète », le degré le plus originaire de l'existence qui est aussi celui où se donne son rapport à l'Absolu.<sup>79</sup>

Pour ce faire, je me permettrai un détour par un texte de 1963 intitulé tout simplement « Philosophie et théologie ».<sup>80</sup> Si presque vingt ans le sépare de « Métaphysique et analyse phénoménologique de la conscience », il en constitue pourtant, selon l'auto-biographie de Landgrebe, la suite directe. Le philosophe expliquera en effet qu'il n'était pas parvenu, dans le texte de 1947, à traiter de manière « satisfaisante » nombre de points pourtant capitaux, au premier rang desquels la question de l'historicité de la foi chrétienne.<sup>81</sup> Il reprend donc les choses là où ils les avaient laissés.<sup>82</sup> Le cadre général de ce texte de 1963 est encore et toujours celui des rapports entre philosophie et théologie dans l'espace-temps de la pensée occidentale et plus exactement chrétienne. En apparence, tout passage et même tout dialogue sérieux entre philosophe et théologie serait impossible pour cette simple raison que la présupposition de la seconde, selon laquelle il faudrait accepter sans discuter que l'Évangile est la parole de Dieu, serait inacceptable à la première, laquelle ne pourrait être ce qu'elle est ou ce qu'elle a à être à moins de se présenter comme libre de tout présupposé, c'est-à-dire comme une « science absolue » qui détermine chacun de ses progrès elle-même et par la seule force de la raison.<sup>83</sup> Ainsi « la théologie ne pourrait pas quitter le sol de la foi, tandis que la philosophie n'aurait aucune possibilité de se rattacher à ce même sol. Ce qui signifierait en outre que le philosophe ou l'homme en général qui se fierait à sa raison pensante ne pourrait encore être croyant qu'au prix d'une espèce de de scission de la conscience (...) entre foi et

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, 194.

<sup>80</sup> Ludwige Landgrebe, « Philosophie und Theologie, » *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* V, no. I (1963).

<sup>81</sup> Ludwig Landgrebe, « Ludwig Landgrebe \* 1902, » 150.

<sup>82</sup> En intégrant dans sa réflexion des éléments issus de la théologie dialectique. Non pas celle, très apologétique, de K. Barth, mais celle, plus herméneutique, de R. Bultmann, dont la thèse de la démythologisation de la foi chrétienne lui semble à même de surmonter certains écueils inhérents à sa propre problématique (cf. Ludwig Landgrebe, « Ludwig Landgrebe \* 1902, » 150).

<sup>83</sup> Ludwige Landgrebe, « Philosophie und Theologie, » 4–5.



savoir. »<sup>84</sup> Heureusement, cette aporie apparente n'a pas arrêté les philosophes – pas plus que les théologiens d'ailleurs – de penser les rapports entre foi et savoir, que ce soit sous la forme d'un essai de synthèse ou d'une tentative de subordination.

A la recherche d'un juste milieu, Landgrebe propose une forme de médiatisation phénoménologique qui s'articule autour de la notion plastique de *Glaube*. Toute philosophie qui entend prendre en charge la question de la *Glaube* se voit a priori contrainte de traduire le langage de la foi dans le langage de la pensée, ce qui la conduit à comprendre la parole de la foi en tant qu'« énoncé sur quelque chose. »<sup>85</sup> Ce faisant elle se trouve pourtant confrontée à un « obstacle » de taille, qui est que la proclamation de la vérité de la foi se fonde sur la souffrance, la mort et la résurrection du Christ, un triple « événement temporel » qui prétend néanmoins à une « signification éternelle. »<sup>86</sup> Or, « ce qui a la vérité éternelle peut-il se fonder sur un fait historique » ?<sup>87</sup>

Nul ne peut répondre à cette question à moins d'en formuler deux autres : 1. Qu'est-ce que l'histoire et qu'est-ce qu'un événement historique ? ; 2. Qu'est-ce que la foi ?<sup>88</sup> Car si la prédication chrétienne vient de la foi, et la foi de la parole de Dieu, il n'en reste pas moins que la parole de Dieu, pour la théologie elle-même, s'ancre dans un événement historique.<sup>89</sup> Il convient donc de montrer pourquoi et comment la foi se comprend elle-même comme « historiquement instituée », non pas seulement et non pas d'abord au sens d'un « point institué dans l'histoire » que même « historien incroyant peut localiser chronologiquement de manière très précise », mais plus fondamentalement au sens d'un événement qui institue notre propre histoire.<sup>90</sup> Maintenant que la « question de l'essence de la foi » et celle de « l'essence de l'histoire » se

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>85</sup> *Ibid.* 7.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 10–14.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 9.

sont révélées « indissociables. »<sup>91</sup> penchons-nous sur les deux interrogations précitées.

1. Qu'est-ce que l'histoire et qu'est-ce qu'un événement historique ? On parle généralement d'événement historique pour désigner un événement qui se passe au sein de l'histoire. Par là on conçoit l'histoire elle-même comme une « suite » d'événements qui, à défaut d'être une série de faits objectifs que nous pourrions aisément embrasser du regard, est susceptible d'être reconstruite par l'historien à partir des sources et traces conservées.<sup>92</sup> Dans ce sens, l'histoire n'est autre qu'un déroulement dans le temps qui prend la forme d'une succession.<sup>93</sup> Avec le théologien américain Richard Niebuhr, Landgrebe conteste une telle conception de l'histoire en ce qu'elle « naturalise l'histoire empirique », assimilant l'advenu à de l'inerte. Ce qu'il n'est pourtant pas, dans la mesure où quiconque fait l'histoire – qu'on parle de l'historien de la longue durée ou du quidam qui cherche à savoir comment il en est arrivé « là » –, en faisant appel à sa mémoire, en convoquant ses souvenirs, conserve à l'advenu son caractère vivant, le maintient en vie, le fait vivre ou tout du moins re-vivre à travers soi – Landgrebe pense ici au *Nacherleben* de Dilthey. En ce sens qu'il a préparé la situation dans laquelle on se trouve au moment de le rappeler et de l'interroger, l'événement historique « n'est pas *dans* l'histoire (...) mais *institue* l'histoire » que nous sommes nous-mêmes et qui ne cesse de s'accomplir.<sup>94</sup>

2. Cette définition – transcendantale – de l'histoire – empirique – est évidemment celle dont il faut repartir afin de poser à nouveaux frais la question de l'essence de la foi. Qu'est-ce donc que la foi ? Et comment la philosophie peut-elle s'enquérir de ce qu'elle est sans se trahir ? Une solution consiste à projeter sur elle un concept déjà formé. Il peut s'agir du concept de « doxa en tant qu'opinion dénuée de tout fondement », du concept de « tenir-pour-vrai » (*Fürwahrhalten*), ou d'un autre type de concept encore, comme celui « d'acte de la volonté ou de sentiment, de confiance ou d'obéissance aimante. »<sup>95</sup>

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 12.

Ces différents concepts évoqués par Landgrebe évoquent les grandes interprétations de la foi qu'on rencontre tout au long de l'histoire de la philosophie, de Platon à la psychologie descriptive en passant par Kant. Cela dit aucun d'entre eux n'est véritablement opératoire ou fonctionnel pour le philosophe qui place le retour à la chose même au cœur de son entreprise. Le problème avec ces concepts, explique Landgrebe, c'est qu'ils se meuvent tous dans les limites de nos « états subjectifs » et ne sont discernables qu'à travers la connaissance que nous nous procurons de nous-mêmes au moyen de la « réflexion. »<sup>96</sup> Cette solution, cette approche de la foi est donc loin d'être idéale ; car bien que la philosophie puise dans son propre creuset conceptuel – plutôt que dans celui de la théologie ou de tout autre science – pour expliquer le phénomène concerné, elle perd de vue ce qui fait sa cohésion de sens. Si l'on admet que la parole de saint Paul, telle qu'elle est consignée dans le Nouveau Testament, constitue un dire authentique au sujet de ce que Heidegger a appelé en son temps le « phénomène non-intellectualisé de la foi, *pistis* », alors il devient clair qu'une philosophie de la réflexion ne nous sera d'aucune aide pour éclairer cette parole et reconstituer la cohésion de sens du phénomène en question. D'abord et avant tout parce qu'on oublie trop facilement que la réflexion permettant de générer les concepts précités a originairement vocation à servir la « vie naturelle » qui se donne dans son propre langage et non à altérer ce dernier en le réfléchissant dans une « observation théorétique désintéressée de notre intériorité. »<sup>97</sup> Cela signifie que la réflexion elle-même n'a rien d'un simple « prendre connaissance de nos états intérieurs » mais provient d'une structure constitutive que Landgrebe nomme l'« être-intéressé » ou l'« être-partie-prenante. »<sup>98</sup> Partie prenante de quoi ? D'un monde, d'une vie ou, plus exactement, d'un monde de la vie dans lequel nous nous tenons et dont nous voulons éclairer l'un ou l'autre aspect ; éclairage à travers lequel nous devenons nous-mêmes autres, nous évoluons au sein de cette *Lebenswelt*. Landgrebe parle à cet égard de la « structure dialectique de la réflexion », qui est en sa forme fondamentale l'*Errinerung* que nous évoquions plus haut et qui se présente ainsi comme une recollection de « toute relation originaire de l'homme à son passé », à l'histoire qu'il est lui-même et qui est aussi bien individuelle que supra-individuelle, c'est-à-

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 12.

dire intersubjective.<sup>99</sup> Pour la philosophie, cette recollection consiste au fond à re-connaître une certaine « croyance au monde » (*Weltglaube*) comme un pré-donné, un présupposé inamovible de la formation des concepts philosophiques qui ne cesse d’orienter la réflexion.<sup>100</sup> Nous retrouvons donc ce monde conçu comme davantage que la « somme des objets pour un sujet pensant », ce monde conçu « principalement pour nous comme l’horizon de possibilités de compréhension qui toujours déjà aiguille et enveloppe tout effort humain. »<sup>101</sup>

Ce monde, que Husserl a découvert le premier et que Heidegger a mis par la suite au cœur de son interprétation explicitante du *Dasein*, est important en ceci qu’il pointe vers une notion de *Glaube* certes « large et formelle », mais qui constitue cependant la condition de possibilité de la religiosité.<sup>102</sup> Car la foi religieuse n’est au fond que l’une de ces possibilités tout juste évoquées ; possibilités de compréhension de soi dans son rapport au monde. Pour reprendre les termes de Landgrebe, elle est « l’incarnation de certitudes fondée dans des événements historiques » qui donnent d’entrevoir ce que nous sommes, ce que nous pouvons faire et comment nous pouvons le faire.<sup>103</sup> Mais l’on ne saurait déceimment s’en tenir là. Il reste encore et finalement à retracer schématiquement l’itinéraire qui mène de la prédication de la thèse générale du monde à la « réalité de la foi » religieuse.<sup>104</sup>

C’est précisément ce à quoi s’emploie Landgrebe dans un texte de 1976 : « La facticité comme limite de la réflexion et la question de la foi. »<sup>105</sup> Le philosophe y montre notamment à quelle condition l’on peut affirmer que la foi religieuse s’enchasse dans la croyance primordiale au monde. Tout d’abord, une telle articulation n’est possible qu’à prendre en

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>105</sup> Ludwige Landgrebe, “Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens,” in *Faktizität und Individuation* (Hamburg: Meiner, 1982), 117–136.

compte la « *religion vivante* », par opposition à la « *religion statutaire*. »<sup>106</sup> Landgrebe reprend ici une distinction kantienne. La religion statutaire est la *fides quae creditur*, considérée à travers un credo qui peut être discuté et argumenté.<sup>107</sup> La religion vivante est la *fides qua creditur*, la religion opérante dans la conduite de vie pratique et qui en outre ne se manifeste pas tant par des mots que par des actions.<sup>108</sup> Si donc l'on s'en réfère à la religion vivante, il apparaît que la foi religieuse qui l'anime partage les mêmes caractéristique que l'*Urdoxa* : elle est anté-prédicative et indépassable ou inabrogeable (*unaufhebbar*) dans le savoir.<sup>109</sup>

Bien sûr, cela n'explique pas encore le comment du passage de la croyance à la foi. Pour en parler, il convient de dépasser la lettre du texte landgrebéen tout en continuant de s'y appuyer. Landgrebe explique que l'on peut concevoir la foi religieuse comme « décidée à l'intérieur » de l'*Urdoxa*.<sup>110</sup> On pourrait certes objecter, ajoute-t-il, que la croyance au monde est une « dimension fondamentale de toute existence humaine », et que si la foi religieuse y est « impliquée », alors il serait logique qu'on en trouve chez les athéistes eux-mêmes, ce qui n'est manifestement pas le cas.<sup>111</sup> A cette objection l'on peut répondre que parler d'athéisme n'a de signification précise que là où l'on argumente au sujet de Dieu. Or, rappelons que la foi de la religion vivante est anté-prédicative. Elle est donc pré-donnée dans la *praxis* humaine, dans l'existence même. Toutefois ce qui ne l'est pas, prédonné, c'est l'effectuation de ce qui est prédonné à titre de *possibilité*. Raison pour laquelle il reste hors de question de faire d'un athéiste un croyant qui s'ignore.

C'est ici que je me permettrai d'aller plus loin que Landgrebe en ajoutant que la foi religieuse est précisément cette possibilité *insigne* que recèle ce monde qui m'est pré-donné, non comme une entité vide, anhistorique, mais comme un amalgame historiquement chargé de traditions, d'habitudes personnelles et collectives, pratiques et théoriques qui s'y sont sédimentées avec le temps. Quant à la *réalisation* de la

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 123, 127–128.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 127.

possibilité qu'est la foi religieuse, je dirai qu'il ne s'agit pas là d'une nécessité mais d'un événement qui advient à la faveur d'un autre, lorsque mon attention, au courant de la contingence du monde, est captivée par une source de sens et de valeurs que je sais intuitivement à même de satisfaire l'instinct primaire de rendre mon monde supportable et de vivre ma vie comme une vocation. J'ai qualifié à l'instant la possibilité de la foi religieuse d'« insigne ». Par là je n'entends pas tant la mettre au-dessus d'autres possibilités que mettre en avant sa spécificité ou son unicité. Landgrebe la tient en effet pour paradigmatique de l'expérience profonde de sa facticité comme de la limite de son « Je peux » originaire<sup>112</sup> (131) : dans la foi, le croyant accepte sa finitude et les défis qu'elle lui adresse dans la conduite de sa propre vie. C'est ainsi qu'indépendamment de la question de savoir s'il « existe » ou non, Dieu, qui fait incontestablement partie de l'histoire du monde, est découvert aux confins de ma facticité. Il n'est alors pas seulement l'absolument Autre, mais l'autre Absolu, la limite de limite qu'est ma facticité, qui est elle-même la vérité de mon « Je suis ». Je ne peux sans doute pas voir Dieu à proprement parler, mais je peux certainement vivre en lui ou à travers lui. Quand et comment exactement ? A chaque fois que j'accepte le défi que représente mon être-au-monde<sup>113</sup> (132), qui est ultimement de répondre à l'appel à dialoguer avec mon prochain. Car la foi religieuse n'est jamais plus vivante que là où « deux sont assemblés en <son> nom » (136, Mt 18, 20).

C'est ainsi que je terminerai ce modeste parcours dans l'œuvre de Landgrebe. Un parcours qui aura montré, je l'espère, deux choses. Premièrement que même si elle n'y est présente qu'en filigrane, la *quaestio religiosa* traverse cette œuvre de part en part et a partie liée avec les sujets les plus divers : histoire de la philosophie et de la métaphysique, discours de la méthode, rapports entre subjectivité et intersubjectivité, approches phénoménologique du temps, de l'histoire, du corps, etc. Il ne semble donc pas exagéré de dire que cette éclairage de l'œuvre à travers le prisme de la *quaestio religiosa* nous en donne une image plus complète, voire plus juste. Deuxièmement que la description de la foi religieuse est la condition *sine qua non* – et jusqu'ici non véritablement remplie – de toute phénoménologie de la religion qui prétend véritablement accomplir son œuvre en deçà de la division classique et somme toute stérile entre foi et savoir, philosophie et théologie. Landgrebe aura montré le chemin. Reste à s'y engager – le plus tôt sera le mieux.

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 132.

