



HAL
open science

Phénoménologie de la spiritualité

Jean Vion-Dury, Gaëlle Mougin

► **To cite this version:**

Jean Vion-Dury, Gaëlle Mougin. Phénoménologie de la spiritualité. Louis Ploton. Vie psychique, spiritualité et vieillissement, Chronique sociale, pp.201-226, 2017, 978-2-36717-381-8. hal-01769389

HAL Id: hal-01769389

<https://hal.science/hal-01769389>

Submitted on 18 Apr 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

PHENOMENOLOGIE DE LA SPIRITUALITE.

Jean Vion-Dury ^{1,2,3}

Gaëlle Mougin ^{1,2}

1 - Aix Marseille Univ, CNRS, PRISM, Marseille, France

2 - Unité de Neurophysiologie, Psychophysiologie et Neurophénoménologie, Pôle Universitaire de Psychiatrie, CHU Ste Marguerite, 13009 Marseille,

3 - Atelier de Phénoménologie Expérientielle et Exploratoire (APHEX²),

Auteur correspondant:

Jean Vion-Dury,

Unité de Neurophysiologie, Psychophysiologie et Neurophénoménologie, Pôle Universitaire de Psychiatrie, CHU Ste Marguerite, 13009 Marseille,

jvion-dury@ap-hm.fr

I) INTRODUCTION.

La spiritualité humaine est un fondement civilisationnel. Quelles que soient les croyances, la religion ou la foi de chacun, nous sommes bien obligés de constater que la spiritualité¹ est une caractéristique propre de l'humain depuis au moins le paléolithique, qu'elle prenne un aspect intime de l'ordre de la méditation, ou bien un aspect collectif dans un lien avec une transcendance divine ou sécularisée (la patrie, l'Internationale, le progrès etc.) ou bien avec le Tout ou l'univers. Il semble aussi évident que l'agnosticisme reste un fait marginal, mais non sans importance, dans l'histoire des civilisations humaines. Même s'il existe de grandes disparités selon les pays et les régions du monde, un article de 2013 indique que 84% de la population mondiale est croyante en des valeurs religieuses².

Ainsi, la spiritualité, quelle qu'en soit la forme, reste une donnée de base de l'être de l'homme, et peut-être ce qui le différencie, plus que langage articulé, des mammifères supérieurs non humains.

Il revient à la phénoménologie de décrire non pas extérieurement la structure des rites, l'organisation des religions, la sociologie de celles-ci, mais tout simplement ce qu'il en est de l'expérience spirituelle, et ce, dans la totalité de ses déploiements. Ce chapitre sera donc consacré à l'expérience spirituelle, telle qu'elle peut être pensée non pas extérieurement mais intérieurement, comme expérience unique d'une personne unique, à un moment unique. Nous aborderons l'expérience spirituelle sous le regard de la phénoménologie, cette philosophie qui est en elle-même méthode et science (au sens le plus fort de science, comme savoir originel) de l'expérience consciente.

Dans un premier temps il nous faudra revenir sur la démarche phénoménologique et sur la manière dont les phénoménologues se sont saisis de ce difficile problème, puis contraster l'approche psychologique par rapport à la démarche phénoménologique et enfin, aborder de front ce qu'il en est de l'expérience spirituelle.

II) QU'EST-CE QUE LA PHENOMENOLOGIE ?

La phénoménologie n'est pas un courant spirituel en elle-même, bien qu'elle soit parfaitement compatible avec des spiritualités (contrairement par exemple au positivisme logique). Ce n'est pas non plus la simple description de ce qui se passe dans un processus expérimental, comme description de phénomènes (comme parfois les neurosciences le laissent supposer). La phénoménologie ne se réduit pas non plus à l'introduction de l'expérience subjective dans un protocole neuroscientifique qui viserait le cas échéant à mettre en évidence par exemple des aires cérébrales activées lors de la prière.

A) Qu'est-ce qu'un phénomène, qu'étudie la phénoménologie ?

La phénoménologie est un courant philosophique occidental majeur comme le platonisme/néoplatonisme, le positivisme logique, le marxisme etc. Elle a pour but de décrire l'apparaître même des phénomènes.

¹ Nous prendrons ici la définition de spiritualité comme la vie de l'esprit au sens religieux de cette expression, c'est à dire mettant en avant une conception du monde pré-supposant un aspect non uniquement matériel de la vie humaine (voir (Lalande, 2010).

² Voir : http://www.lemondedesreligions.fr/actualite/84-de-la-population-mondiale-est-religieuse-18-01-2013-2925_118.php.

On note ainsi que les croyants se répartissent de la manière suivante : *Christianisme* : 2,355 milliards; *Islam* : 1,635 milliard; *Judaïsme* : 15 millions; *Religions dharmiques* ; 1, 523 milliards (510 millions de bouddhistes, 25 millions de sikhs et 6 millions de jaïnistes) ; *Religions de l'Est asiatique* : 543 millions (434 millions d'adeptes des religions chinoises (taoïsme, confucianisme), 106 millions de shintoïstes et 3 millions d'adeptes des religions vietnamiennes. ; *Religions tribales* : 243 millions ; *Agnosticisme* : 684 millions ; *Athéisme* : 136 millions ; *Nouveaux mouvements religieux* : 63 millions. (https://www.zamanfrance.fr/article/poids-religions-dans-monde-7807.html#poids-religions-dans-monde-7807.html?&_suid=146496324986103607389561011161).

Un phénomène est « Ce qui apparaît dans la conscience, ce qui est perçu, tant dans l'ordre physique que psychique... Se dit au sens le plus large de tous les faits constatés qui constituent la nature des sciences... Pour Kant, le phénomène est ce qui est « objet d'expérience possible », c'est à dire tout ce qui apparaît dans le temps ou l'espace, et qui manifeste des rapports déterminés par des catégories (c'est la réalité sensible)» (Lalande, 2010) (p 765). On doit différencier ainsi ce qu'est un fait (par exemple scientifique) de ce qu'est un phénomène: « un fait est en quelque sorte un phénomène arrêté, précis, déterminé, ayant des contours que l'on peut saisir et dessiner... le phénomène c'est le fait en mouvement, c'est le passage d'un fait à l'autre, c'est le fait qui se transforme d'instant en instant ». (Janet cité dans (Lalande, 2010) .

Ainsi la phénoménologie "est la science de l'expérience vécue par un « Je », elle traite de ce qui apparaît en tant que contenu de conscience (*Bewusstseinsinhalt*), non pas en ce sens que tout objet soit pour ainsi dire contenu *dans* la conscience mais au sens où quelque objet que ce soit est réduit à la sphère immanente de la conscience, c'est-à-dire comme phénomène" (Thumser, 2016).

Comme le dit Husserl, la phénoménologie est un « retour aux choses mêmes ». Ce retour s'effectue dans une démarche très rigoureuse; cette rigueur est celle de Husserl, qui fut mathématicien et logicien avant d'être phénoménologue.

Parce qu'elle touche à la manière dont nous est donné le monde et les choses du monde, la phénoménologie, si elle ne répugne pas à utiliser des concepts, n'est pas une philosophie qui se déploie dans l'articulation des concepts et les débats abstraits sur des idées. C'est avant tout une philosophie de la vie, de l'expérience de la vie et à ce titre tout ce qui relève de la vie en tant que vécue, relève de la phénoménologie.

B) La phénoménologie comme méthode rigoureuse.

La phénoménologie, bien que possédant des racines dans toute une tradition philosophique allant des sceptiques grecs à Hegel en passant par Descartes et Kant, est une philosophie du XX^{ème} siècle dont le déploiement a correspondu à la révolution scientifique de la physique quantique, à l'invention de la psychanalyse, à de nouvelles formes d'art (expressionnisme, impressionnisme, abstraction) et de musique (musique atonale, dodécaphonique). Et la phénoménologie, comme retour aux choses mêmes, accompagne ce courant majeur d'approfondissement et de remise en cause qui se situe autour de la première guerre mondiale, elle-même séisme civilisationnel majeur.

C'est à partir du doute cartésien des *Méditations métaphysiques* (Descartes, 2010) qu'Husserl fonde la phénoménologie. Il va ainsi généraliser et radicaliser l'approche cartésienne dans le but d'établir « la fondation la plus profonde de toutes les sciences objectives dans l'universalité de la conscience connaissante » (Husserl, 1998) (p. 26). "Il s'agit de créer une science transcendantale dirigée vers les profondeurs cachées de la vie gnosique effectuate³ » (idem p. 27). Pour Husserl, le logicien, la phénoménologie est une science véritable conférant à l'*ego* (le sujet) transcendantal le statut absolu d'unique fondement de la scientificité. Le « motif transcendantal » (présent chez Descartes comme chez Kant), « c'est celui de la question-en-retour sur l'ultime source de toutes les formations de connaissance, c'est l'auto-méditation du sujet connaissant sur soi-même et sur sa vie de connaissance... » (Husserl, 2004) (p 113). La démarche phénoménologique procède alors par ce que Husserl appelle des réductions. Il faut les comprendre comme un geste ou un mouvement, une prise de conscience du sujet qui modifie sa relation au monde et aux objets: il s'agit d'une *re-ductio*, c'est à dire un retour, une redirection⁴.

³ Par l'expression "vie gnosique effectuate", Husserl signifie de la vie de la connaissance (gnose) en train de se faire. A tout moment de notre vie, nous sommes dans une position (due à la conscience intentionnelle) qui consiste à tenter de connaître ce qui nous est donné. Dès lors, dans la phénoménologie transcendantale, Husserl cherche les ressorts intimes de cette vie de connaissance se faisant ici et maintenant.

⁴ La réduction en phénoménologie ne doit en aucun cas être confondue avec le processus de réduction opérée dans l'approche physicaliste, ne relève en aucun cas du réductionnisme du physicalisme dans lequel il s'agit de définir les concepts ou les termes d'une première discipline scientifique (par exemple la biologie) , à l'aide des concepts ou termes d'une seconde discipline (par exemple la physique) (Nadeau, 1999) (p. 591).

Mais la réduction husserlienne est inséparable du geste initial de l'épochè, de la suspension du jugement de validité de l'évidence naturelle, de la validité de ce qu'on nous dit de ce monde donné comme allant de soi, dans l'héritage même de tout ce qui nous a été transmis comme "vérités" à propos du monde.

"Dans l'épochè, chaque prétention à la validité (d'une visée intentionnelle ou d'un jugement) est mise entre parenthèses, suspendue, inhibée. Mais dans la réduction proprement dite, le croire positionnel est pris comme thème renouvelé d'un croire définitif, la prétention première à la validité est prise comme question à résoudre, pour la vague seconde de la connaissance phénoménologique. Le geste initial de neutralisation du regard engendre un nouveau regard non neutre, ayant simplement ajusté sa distance focale pour examiner quelque chose comme le cercle des actes de conscience ou le champ manifeste de l'immanence" (Bitbol, 2014)(p 139). Husserl précise que "l'épochè libère le regard non seulement pour les intentions (les vécus intentionnels) qui se déroulent dans la vie purement intentionnelle, mais également pour ce que ces intentions posent chaque fois comme valides en elles mêmes...."(Husserl, 2004)(p.271).

Ainsi ce geste fondamental de l'épochè, cette suspension de l'attitude naturelle laquelle affirme que l'existence du monde est apodictique (absolument certaine, évidente) comme réalité (Husserl, 1996)((p 40), cette mise entre parenthèse de nos croyances sur le monde, est telle la naïveté de l'enfant qui découvre ; c'est l'attitude du Moi dés-intéressé, c'est à dire qui s'extrait du monde donné comme évident pour le contempler et découvrir comment ce monde se donne au sujet conscient. Par l'épochè, on atteint ainsi les « coulisses constitutives du monde » (Bitbol, 2014)(p 146).

La réduction doit être alors comprise comme « le blocage du parcours désactivant [de l'attitude naturelle] de l'épochè à l'une de ses étapes... Elle désigne une aire d'intérêt comme résiduellement active » (Bitbol, 2014)(p 148). D'épochè en réduction, on atteint la conscience pure, le moi pur.

C'est ainsi que l'épochè peut-être posée, réalisée sur la réalité de la science même: "Il est manifeste que l'épochè qui est requise avant toute autre est celle qui touche toutes les sciences objectives"(Husserl, 2004)(p 154). Elle peut-être et doit être également requise dans la réalité de nos croyances religieuses et spirituelles, si l'on veut en extraire ce qu'est l'expérience spirituelle en elle même, comme mouvement de la conscience et comme description de ce qui nous y est donné.

C'est ainsi que la phénoménologie devient une "science de la subjectivité pré-donnant le monde" (Husserl, 2004)(p 167). Plus encore, "l'être psychologique, et toute objectivité de l'esprit de quelque nature qu'elle soit (comme les communautés humaines, les cultures), et pareillement la psychologie elle même, font partie des problèmes transcendants⁵. Vouloir traiter de tels problèmes sur le sol naïvement objectif et avec la méthode des sciences objectives⁶, serait tourner en rond dans le contresens"(Husserl, 2004) (p 232).

Comme une sorte de conséquence de la double problématique de l'épochè et de la réduction, la phénoménologie husserlienne conduit à penser la conscience, sa structure, ses contenus comme corrélation avec le monde environnant non pas comme donné une fois pour toutes (pré-donné), mais comme toujours en train de se donner pour nous, là, maintenant. Ainsi la question (transcendantale) devient: « Comment ce monde que je croyais existant comme tel m'est donné? ». La structure intentionnelle⁷ de la conscience (le fait qu'elle soit tournée vers quelque chose) a pour synonyme la notion chiasmique⁸ de corrélation noético-noématique, laquelle souligne le fait qu'il n'existe pas d'objet séparé du sujet, mais que l'objet (le noème) est là pour cette conscience intentionnelle qui, dans l'acte de se saisir de lui (noèse), le laisse apparaître comme phénomène, et qui dans une autre corrélation noético-

⁵ Est transcendantal (Kant, Husserl) ce qui est avant, en deçà, de l'expérience. Le transcendantal concerne les conditions de possibilité de l'expérience. Le motif transcendantal est en fait une position de surplomb par rapport à l'expérience immanente (celle qui se déroule dans la conscience) qui pose la question du comment cette expérience survient et de comment elle est possible.

⁶ Ici Husserl comprend la psychologie scientifique, c'est à dire la psycho-physique et, ce qui lui correspond à notre époque, la psychologie expérimentale.

⁷ C'est Brentano, maître de Husserl qui, dans la lignée scolastique (thomiste), posera que la conscience est orientée vers un sujet ou un objet dans un rapport intentionnel, l'acte psychique portant en lui même son intention vers l'objet. Le phénomène psychique est à la fois "conscience de..." mais aussi conscience de soi même.

⁸ Un chiasme est, étymologiquement, un entrecroisement (penser au chiasma optique, croisement à la base du crâne des deux nerfs optiques). Dans ce contexte le noème est entrecroisé avec la noèse et réciproquement.

noématique se phénoménalisera différemment, permettant ainsi de variation en variation de point de vue (variations eidétiques⁹) de saisir l'essence même de ce qui se phénoménalise (Husserl, 1985)(p 242-332).

C) De l'ontique à l'ontologique¹⁰ : la démarche d'Heidegger

La phénoménologie, qui comme toute grande pensée évolue par étapes, successives, va trouver dans l'œuvre d'Heidegger un approfondissement particulier dans le registre de la métaphysique et de l'ontologie, c'est à dire la science de l'être. Développé dans son ouvrage majeur *Etre et temps* (Heidegger, 1986), ouvrage qui constitue un chef d'œuvre intemporel de la pensée philosophique, le centre de gravité de la pensée d'Heidegger, est la question de l'être, qui selon lui a été abordée de manière inadéquate par la pensée scolastique et ses diverses variations. Revenant à la pensée grecque et notamment aristotélicienne, Heidegger aborde le lien entre le *Dasein*, l'être-le-là, et la temporalité. Le temps, dans ce cas-là, n'est pas seulement le temps mesuré ou calculé des horloges mais la notion même de temporalité comme constituée d'un présent (maintenant), d'un avoir été, et d'un ad-venir.

L'homme, le *Dasein*, souvent traduit en français par Présence, est cet étant particulier qui se pose la question de son être. Et Heidegger différencie nettement ce qui relève de l'étant, l'ontique, qui peut être abordé par les sciences incluant la théologie, la sociologie, la biologie, de ce qui relève de l'être de l'étant, le fait même que l'étant soit, l'ontologique, et qui relève de la métaphysique et en pratique de la phénoménologie. La différence entre l'être et l'étant est la différence ontologique.

Le *Dasein* doit être pensé comme une infinité de possibilités (Heidegger, 2010). Le *Da-sein* comme être-là, ou plus précisément, comme l'indique Heidegger, être-le-là, n'est pas un étant posé là-devant, mais: "Exister, en tant qu'être-le-là signifie bien plutôt tenir-ouvert (*Offenhalten*) un domaine grâce au pouvoir d'appréhender les significativités des destinées qui s'adressent à lui en son être éclairci" (p 32).

Les propriétés du *Dasein* sont les existentiels. Le *Dasein* est être est-au-monde, être-aux-autres.

En résumé, l'attitude phénoménologique conduit à faire l'épochè sur l'attitude naturelle interprétative des expériences vécues dans le monde. Elle pense les paradigmes ou théories comme des vêtements d'idées couvrant l'expérience. Elle cherche à comprendre la constitution de ces théories (les coulisses du monde). Elle fait droit à l'expérience consciente et vécue comme origine de toute théorie, fut-elle scientifique voire spirituelle. Elle admet que toute théorie (objective, scientifique) ne peut être que secondaire au fait qu'il y ait conscience et vécu subjectif.

III) LA PHENOMENOLOGIE ET LA SPIRITUALITE

Une philosophie qui aborde ainsi de front la vie, l'être et la conscience, ne peut manquer de trouver sur son chemin la spiritualité. Il est d'ailleurs paradoxal et intéressant de constater, qu'au contraire par exemple de la philosophie analytique et du positivisme logique qui ne s'ouvrent que très rarement sur une proposition spirituelle en raison de leur postulat fortement réaliste et matérialiste, la phénoménologie accueille avec beaucoup de souplesse à la fois des positions très matérialistes ou marxistes (comme par exemple avec Merleau-Ponty) et des positions beaucoup plus spiritualistes, qu'elles soient chrétiennes ou bouddhistes. D'une certaine manière cette ouverture de la phénoménologie à la spiritualité humaine provient à la fois du fait qu'il s'agit plus d'une méthode que d'un simple point de vue interprétatif sur la vie, et qu'en raison même du processus de réduction/épochè, elle se trouve à l'abri de tout dogmatisme, puisqu'immédiatement celui-ci est dynamité dans la suspension du jugement. On ne peut plus clairement le dire qu'Heidegger : "Même la phénoménologie trop rare se fige si elle se dogmatise"(lettre du 14 mars 1971, (Heidegger, 2010). C'est aussi parce que la phénoménologie est exploration de l'expérience humaine dans toutes ses possibilités et non tentative d'universalisation de caractéristiques anthropologiques touchant la pensée (et le travail de la raison et du langage) ou l'action.

C'est ainsi que, dans ce paragraphe nous esquisserons rapidement et à grands traits - que les spécialistes de chaque auteur veuillent bien excuser ces rapides et insuffisantes allusions - les liens que certains phénoménologues ont tissés entre leur vie philosophique et leur vie spirituelle.

Ainsi dès le début de la phénoménologie, en 1913, Max Scheler (1874-1928), contemporain de Husserl, propose une phénoménologie de l'affectivité, une compréhension de l'intuition émotionnelle, de la

⁹ Eidétique signifie relatif à l'essence d'une chose.

¹⁰ Ontique est ce qui relève de l'étant (ce qui est là devant), et ontologique ce qui relève de l'être de l'étant. L'ontologie est la science (philosophique) de l'être.

sympathie et de leurs objets. Du catholicisme, Scheler saisit, plus que la doctrine même, "l'intuition de l'amour, de la grâce, de l'ordre du cœur" (Christoff, 2006), en même temps qu'il réalise une critique inlassable de la civilisation technique. Il développe un spiritualisme mystique et éthique, affirmant que la souveraineté de l'esprit est inséparable de son impuissance créatrice (la vie ayant cette puissance créatrice). La pensée religieuse de Scheler est proche d'un christianisme augustinien (et pascalien) et sa confiance dans le monde se fonde dans l'esprit et l'amour.

Une autre grande figure spirituelle (et même mystique) de cette époque est Edit Stein (1891-1942). Elle fut l'élève de Husserl et fit sa thèse, largement influencée par Scheler, sur l'empathie; elle devint l'assistante privée de Husserl. D'origine juive, athée, progressivement sous l'influence de ce dernier, elle fut de plus en plus attirée par la religion puis, considérablement influencée par les textes des mystiques chrétiens et de St Thomas, elle se convertit au christianisme. Elle entra au Carmel en 1938 et fut déportée à Auschwitz et gazée en 1942 (Secretan, 2006). Sa pensée est initialement proche de celle de Husserl, explore les liens entre christianisme et phénoménologie (Stein, 1987) et s'oriente vers la fin de sa vie vers une écriture mystique faisant référence à Thérèse d'Avila et St Jean de la Croix, notamment dans "La puissance de la croix" (Stein, 2007).

Martin Heidegger, venant d'une famille catholique modeste de Bavière, fut initialement séminariste (il fit ses études de théologie à la faculté de Fribourg), mais très rapidement il s'orienta vers la philosophie à la lecture des textes de Dilthey et Husserl avant de devenir un des élèves de ce dernier (Dulau, 2008). L'importance de cette formation théologique transparaît dans ses études initiales sur Duns Scott (théologien écossais du XIII^{ème} siècle), puis Maître Eckhart (dominicain allemand du XIII^{ème} siècle également), Saint Augustin et Saint Paul. Avant *Etre et temps* Heidegger publie un cours sur la "Phénoménologie de la vie religieuse" (Heidegger, 2012), en 1920-21. Le travail d'Heidegger est d'autant plus intéressant que celui-ci a pris, à cette époque, des distances par rapport à la foi catholique et, par rigueur, postule dans sa recherche un « athéisme méthodologique ». Pour Heidegger, l'athéisme méthodologique « ne concerne pas tant l'expérience de la foi ou de la vie religieuse, ni le divin ou le sacré comme tel, que l'essence du philosophe: il s'exprime avant tout dans le rejet général de toute "teneur de sens" rigidifiée et s'étend à tout ce qui inciterait la pensée à se départir de sa mobilité originelle pour se fixer dans une détermination du sens de contenu des concepts (que cette détermination soit religieuse ou strictement théorique) au détriment de leur sens d'effectuation¹¹" (Arrien, 2013). Le phénoménologue face à la vie religieuse s'oblige d'une certaine manière à l'époque sur sa foi même (s'il en a une), son contenu théorique, ses dogmes, pour ne se préoccuper que de ce que cette vie religieuse fait de celui qui croit, comment elle le transforme et instaure en lui un monde de significations. Nous en reparlerons plus loin.

Toujours dans la tradition chrétienne, Michel Henry (1922-2002) propose un renversement de la phénoménologie à la recherche "d'un nouveau mode de phénoménalité, en lequel se révèle une strate plus originaire de la vie subjective" (Lavigne, 2006)(p. 53). Plus originaire et plus radicale, une phénoménalité "comme condition de possibilité ultime des modalités secondes de la phénoménologie " (intentionnalité, être-au-monde existence). Cette strate est la phénoménalité originaire de la Vie. Dans un de ses ouvrages majeurs, *L'essence de la manifestation*, Henry soutient qu'il existe deux modes d'apparaître: l'apparaître du monde et l'apparaître de la Vie. La Vie est en elle-même révélation (Henry, 2011) (p 408). Elle est en elle-même un processus d'auto-affectation, condition de tout apparaître, préalable à toute possibilité d'ipséité¹²; elle est invisible, mais elle se révèle dans la chair, corps subjectif, éprouvé, vécu. La chair est ce qui vit et qui précède tout corps au sens de corps objectif (Henry, 2000). Dans ce dernier ouvrage (*Incarnation: une philosophie de la chair*), Henry développe le fait qu'avant la vie de chaque ego, il y a l'Archi Vie, c'est à dire Dieu, condition essentielle phénoménologique. Ce philosophe situe cette phénoménologie de la vie et de l'incarnation (y compris divine) dans la tradition chrétienne, et en

¹¹ Effectuation renvoie au fait que la vie (religieuse) se fait, se vit comme expérience effective et non comme série de concepts par exemple dogmatiques qui pourraient rigidifier cette expérience religieuse effective. En d'autres termes, c'est pour Heidegger, l'expérience religieuse même qui fait sens plus que les concepts associés.

¹² Ipséité: en philosophie, ce qui fait qu'un individu est lui-même et non un autre. En phénoménologie, l'ipséité détermine ce qui fait qu'un étant soit, c'est-à-dire le fait qu'un sujet puisse rester le même tout en changeant dans le temps. La dimension d'ipséité inclut donc le changement dans la permanence de l'existence. Le concept d'ipséité s'articule ainsi avec les concepts d'identité (le Même) et d'altérité (l'Autre).

particulier à partir des textes johanniques.

Toujours en lien avec la tradition catholique, la phénoménologie de Jean Luc Marion (1946-), d'inspiration heideggérienne, développe une "doctrine de la phénoménalité des phénomènes" dépassant ainsi ce qu'il considère comme l'idolâtrie onto-théologique telle qu'elle a été pensée dans la scolastique médiévale. (Pabst, 2006). Dans "*Dieu sans l'Être*" (Marion, 2013), Marion souligne la différence entre idole et icône. Dans une approche plus pascalienne, Marion développe une problématique de l'agapè (amour et charité), dans le processus de donation. "La donation des phénomènes marque la libération du phénomène en tant que tel puisque est phénomène "tout et seulement ce qui se donne à l'intuition"" (Pabst, 2006)(p 89), dans une réduction de la phénoménalité à la pure donation. Marion accepte ainsi la possibilité de phénomènes saturés d'intuition, que sont par exemple les phénomènes de révélation¹³.

Paul Ricoeur (1913-2005), venant de la tradition protestante, met sa philosophie comme il le dit lui même sous le thème de "l'homme capable", en résonance avec le thème du "je peux" de Merleau-Ponty (Cabestan, 2006). Il développe dans une herméneutique¹⁴ qui s'éloigne de l'idéalisme transcendantal husserlien, une phénoménologie qui ne met pas le monde entre parenthèses ou en nie la réalité mais plutôt, à l'instar de Merleau-Ponty, une phénoménologie qui tente de découvrir notre engagement dans le monde et la manière dont les choses sont constituées dans notre conscience. Son herméneutique philosophique tente d'interpréter le symbole comme "détecteur et déchiffreur de l'être de l'homme dans son rapport à l'être des autres étants " (Cabestan, 2006) et comment se manifestent les liens de l'homme au sacré. L'herméneutique de Ricoeur remet en cause de manière radicale le Cogito cartésien et s'oppose à la conception Husserlienne du sujet, au profit de la conception heideggérienne de l'être-au-monde. Ce qu'il développe au sujet de la mêmeté et de l'ipséité, de l'identité narrative dans ses ouvrages *Soi même comme un autre* (Ricoeur, 2015) et (Ricoeur, 1991) conduit à une éthique qui, un peu de la manière de la pensée heideggérienne, met de côté, pour philosopher, les convictions religieuses. Ainsi, "Ricoeur se veut philosophe et chrétien, et non pas un philosophe chrétien" (Cabestan, 2006) et tente d'établir une frontière stricte entre philosophie et religion et leurs modes de pensée respectifs, même si on peut douter que factivement cette séparation soit si nette. On voit ici, à l'opposé de Henry et Marion, comment un phénoménologue pose, au sein de l'herméneutique qu'il développe, la question du mal, de l'espérance, de la culpabilité et du péché en prenant soin de ne pas faire interférer sa réflexion philosophie avec son engagement chrétien.

Emmanuel Levinas (1905-1995), d'origine juive a pu suivre le dernier cours de Husserl et les cours d'Heidegger à Fribourg-en-Brisgau. Profondément marquée par le nazisme, sa philosophie a tenté de "montrer pour quelles raisons l'éthique, qui trouve sa source dans l'expérience primordiale de la responsabilité pour autrui, doit être reconnue comme la vraie « philosophie première » digne de ce nom"(Greisch, 2006). Levinas accorde une grande importance méthodologique à l'accord entre des contenus exprimés dans le discours et le rapport à autrui (le dire pré-originel) qui sous-tend le discours. Un des thèmes récurrent de la philosophie de Levinas est "« l'obscur remue-ménage de l'il y a », dans lequel nous éprouvons l'étreinte étouffante de l'être, incapable de nous répondre". Son œuvre philosophique enrichie par de nombreux commentaires talmudiques soutient que la lecture de la Bible est essentielle car elle ouvre des perspectives qui n'avaient pas été ouvertes par la pensée philosophique grecque. C'est à partir du visage de l'autre qui apparaît et qui nous regarde que naît la responsabilité éthique, c'est à dire l'injonction de répondre : la responsabilité pour Autrui est transcendance. L'expérience de la responsabilité signe l'apparition d'un nouvel humanisme. Pour Levinas, qui toute sa vie fera converser philosophie et judaïsme, l'éthique est une philosophie première. On trouvera dans *Ethique et infini* (Lévinas, 1984), une synthèse de l'œuvre de ce philosophe qui, au contraire de Ricoeur, a mêlé intimement sa spiritualité judivaïque à sa pensée philosophique.

La phénoménologie contemporaine côtoie également le bouddhisme. Un des représentants éminents d'une phénoménologie de l'expérience spirituelle dans la méditation bouddhiste est sans conteste, en France, Michel Bitbol. Ce médecin, physicien, épistémologue, et phénoménologue est au plus proche des sources de la tradition bouddhiste. Ami du D'Alaï Lama, au contact des communautés bouddhistes

¹³ On trouvera dans la thèse de (Mougin, 2014) une discussion sur la problématique spirituelle et de l'amour en lien avec la pathologie de l'érotomanie, et sur les résonances entre Heidegger, Marion et Henry. Cette thèse est disponible sur <http://sites.google.com/site/aphexmarseille/>.

¹⁴ L'herméneutique est la science de la critique et de l'interprétation des textes (bibliques notamment) et théorie philosophique de l'interprétation des signes comme éléments symboliques d'une culture.

indiennes, il cherche à montrer à quel point les ponts sont nombreux entre l'attitude phénoménologique et la méditation. On trouvera une analyse très approfondie de ces liens d'abord dans son livre *De l'intérieur du monde* (Bitbol, 2010) dans lequel il explore une ontologie des relations en mettant en regard d'une part la philosophie transcendantale de Kant et la phénoménologie avec d'autre part la pensée chinoise (p 260) et celle du grand philosophe indien Nagarjuna. Mais c'est dans son dernier ouvrage *La conscience a-t-elle une origine?* (Bitbol, 2014) que Bitbol souligne, en passant de la phénoménologie à la mystique chrétienne et à la méditation bouddhiste, la proximité de ces modes d'être-au-monde et de vivre des expériences spirituelles qui par bien des points sont similaires. Husserl déjà soulignait que l'attitude phénoménologique s'apparente à une conversion religieuse et dans cette ligne Michel Bitbol parle de la vie contemplative, comme d'une transmutation de la conscience (Bitbol, 2014)(p. 166). Il propose que "les états d'absorption spirituelle pourraient être mieux compris s'ils étaient tenus pour autant de formes de réduction transcendantale à visée existentielle" (p.167). Ainsi, pour Bitbol, "les pratiquants d'états méditatifs ont pour horizon de perfection l'acatégorialité intégrale d'une époque sans limite" (p 168). Dans un passage particulièrement éclairant il montre la proximité de ces diverses traditions: mystique chrétienne¹⁵, bouddhisme, et phénoménologie dont un des centres de gravité commun est l'expérience de l'abandon qui permet d'atteindre l'ininterprété et l'acatégorial.

Enfin nous dirons quelques mots de pages admirables de Minkowski (1885-1972), psychiatre phénoménologue polonais d'origine juive, admirateur de Bergson et de Scheler qui dans *Le temps vécu* (Minkowski, 2013) parle de l'espoir, de l'attente et de la prière avec une rare humanité. « Dans la prière, nous allons encore plus loin [que dans le désir et l'espoir], bien plus loin même, nous allons si loin qu'on ne saurait aller au-delà ; nous allons « jusqu'au bout » et atteignons ainsi non plus le médiat, mais l'absolu ; la perspective devient *horizontée*. Cet horizon est si lointain qu'il semble se trouver en dehors du temps et de l'espace tout en les encadrant en entier ; et en même temps, il est si proche de moi que je le vois avec une netteté toute particulière, comme si je le touchais réellement du doigt, s'il est permis de s'exprimer ainsi » (Minkowski, 2013)(p 97). D'autres pages magnifiques, profondément spirituelles sans être en aucune manière connotées par un quelconque choix religieux, parlent de l'éthique et de la mort, dans une veine similaire.

Il nous paraissait important de proposer, avant d'aller plus avant, une sorte de tour d'horizon des liens et résonances que permet la phénoménologie avec la vie spirituelle. Nous n'avons cité que quelques philosophes, plus pour montrer la variété des approches que pour faire œuvre d'exhaustivité. Sans doute, un tel sujet serait en soi la raison d'être d'un ouvrage, mais il nous semblait particulièrement important de montrer que, malgré sa grande rigueur méthodologique, malgré l'importance accordée à la raison, la phénoménologie, qui laisse une grande part au déploiement de l'intuition, peut accueillir au sein de sa réflexion philosophique, et ce de multiples manières, l'expérience religieuse et spirituelle, sans pour cela faiblir quant à la rigueur de son approche.

IV) PSYCHOLOGIE, ATTITUDE NATURELLE, EPOCHE.

A) La psychologie de la spiritualité dans l'attitude naturelle

Comme l'indique Husserl, « dans la réflexion naturelle [attitude naturelle], qui s'effectue dans la vie courante, mais aussi en psychologie (donc dans l'expérience psychologique de mes propres états psychiques), nous sommes placés sur le terrain du monde, du monde posé comme existant » (Husserl, 2000) (p 66). En d'autres termes, la psychologie, telle que nous l'enseignons et la pratiquons, est ancrée dans l'attitude naturelle, comme croyance sur le monde mental et ses processus, tel qu'on nous les a décrits, dans un savoir de type scientifique (c'est à dire le plus souvent faisant intervenir des éléments calculables), qui devient alors une évidence acceptée par tous.

Mais si l'on pratique l'époque et la réduction, si l'on se met dans l'attitude phénoménologique, alors tout change. Nous sommes obligés de nous demander comment ce savoir nous est donné, comment cette connaissance est acquise et transmise, et donc de questionner les limites de validité de la psychologie

¹⁵ On notera la particulière importance dans ce domaine de maître Eckhart, qu'admirait profondément Heidegger, ce mystique qu'on pourrait presque qualifier avant l'heure de phénoménologue, et qui prêchait l'expérience du détachement et de l'intime (Mangin, 2012). De même cette approche mystique conduit à l'apophasie (Sève, 2010) (p 127 et suivantes), qui est la doctrine de l'impossibilité de connaître ultimement ce qu'est Dieu, que l'on rencontre dans une expérience en tant que telle.

dans l'attitude naturelle, c'est à dire de la présupposer comme simple croyance dans une conception du monde pensé comme réalité. Il s'agit ici alors d'appliquer le doute radical cartésien à la manière même dont nous concevons nos processus mentaux, nos affects, et l'ensemble de notre vie psychique.

Or la phénoménologie, et en particulier chez Heidegger, différencie ce qui relève de l'ontique (les étants là-devant) de ce qui relève de l'ontologique (l'être, le *Dasein* humain) (Heidegger, 1986). Dans la démarche interprétative objectivante des sciences ontiques, la spiritualité est vue comme un objet d'étude à travers des paradigmes (modèles de pensée (Kuhn, 2008)) variés: anthropologique, neuroscientifique, sociologique, psychanalytique, cognitiviste, neuroscientifique... Tous ces paradigmes sont en réalité des filtres dont le maillage est trop large pour saisir l'infinie subtilité de la vie en général et de la vie spirituelle en particulier. Mais tous ces paradigmes sont à la fois intellectuellement passionnants et souvent heuristiques¹⁶, ce qui les rend attractifs et les place sans discussions dans l'ensemble des savoirs (ou de ce qui apparaît comme tels) qui sous-tendent l'attitude naturelle. Mais tous laissent des résidus non pris en compte et tous conduisent à des mythologies, c'est à dire des récits souvent fabuleux qui tentent d'expliquer le monde. Car il faut bien envisager que ce que nous raconte la science possède aussi la structure d'une mythologie, d'une croyance explicative du monde engageant quelque chose qui relève de la spiritualité (avec la raison comme déesse) et bien souvent de la pratique quasi ritualisée comme nous le montrent tous les congrès et colloques aux quels scientifiques du monde entier participent et font le sacrifice de leur temps et de leur énergie. La question n'est donc pas de critiquer l'activité scientifique en tant que telle, ni de refuser les zones de validité dans lesquelles elle se meut, mais de regarder, en spectateur désintéressé, c'est-à-dire en phénoménologue, si par hasard elle serait aussi bien placée qu'elle ne le pense pour aborder sans préjugés et avec une totale rigueur la problématique de la spiritualité, qui finalement ne lui semble pas aussi étrangère que ce qu'elle (la science) pourrait le penser.

Husserl, donc, précise que tous ces paradigmes, ces modèles scientifiques sont comme des vêtements d'idées qui recouvrent la vie: « ... Ainsi ajoutons-nous au monde de la vie – à celui qui dans notre vivre-au-monde concret est toujours pour nous donné comme réel – un vêtement d'idées taillé dans l'infinité ouverte des expériences possibles, et qui lui va bien, celui des vérités qu'on appelle objectivement scientifiques ..." (Husserl, 2004) (p . 60). Chaque vêtement d'idée (paradigme interprétatif) recouvre les expériences de chacun au mieux de qui semble lui convenir: neurosciences, mathématiques, psychologie, physique...

On en vient alors à se demander si les débats dans l'attitude naturelle, ne sont pas autre chose que des combats (peut-être largement stériles) « pour déchirer le vêtement de l'autre ? ». Le spectateur désintéressé qu'est le phénoménologue, à la recherche des coulisses constitutives du monde, peut-il entrer ainsi dans ces débats ? Ne doit-il pas faire une époque et rediriger son regard autrement ? Chercher où sont les coutures ? Tester d'autres vêtements ? voire tenter de ne pas en mettre !

La phénoménologie postule que des cycles d'époque et de réduction répétés permettent l'accès à l'essence du noème (l'objet visé par la conscience). De même les variations eidétiques, qui font partie des méthodes phénoménologiques et qui permettent de décrire comment une même chose m'apparaît quand je change mon point de vue, nous amènent à penser le fait que toute théorie dans l'attitude naturelle possède une part de vérité (atteint l'essence de quelque chose). Il est sans doute plus difficile de les tenir toutes ensemble comme partiellement vraies et potentiellement utiles, mais c'est sans doute un défi à venir que de penser une épistémologie¹⁷ des multiples possibles (Vion-Dury, 2014), dont il faut préciser qu'il ne s'agit pas d'une épistémologie relativiste mais perspectiviste et constructiviste. On peut penser cette épistémologie des multiples possibles par une métaphore. Considérons que l'ensemble des idées dans le domaine de l'attitude naturelle constitue une partition formée de notes (les idées), dans laquelle chaque note apporte un point de vue différent et contribue à l'harmonie du tout. Ainsi le tout, clairement, est supérieur à la somme des parties parce que chaque note ne vaut que par sa position par rapport à d'autres. On voit qu'une telle approche rien ne se clôt dans aucun dogmatisme, qu'il soit scientifique (ou scientifique) ou théologique.

Dans l'attitude naturelle, on peut parler des enjeux ultimes, ou existentiels: il s'agit de la mort, la relation (ou la solitude), le sens de la vie, la liberté mais aussi la violence humaine. Ce sont des enjeux qui très souvent apparaissent dans le discours des patients en psychothérapie. A ces enjeux sont apportées des

¹⁶ Heuristique: qui aide à la découverte.

¹⁷ L'épistémologie est la philosophie de la connaissance et plus généralement la philosophie des sciences (et de leurs principes). A différencier de la gnoséologie.

réponses sociales ou sociétales: la communauté, le droit, les idéologies, les religions, la spiritualité, les distractions (jeux, télévision), l'art aussi (et la liste n'est ici certainement pas limitative).

Dans l'attitude naturelle il est commun de proposer des interprétations (sociologiques, anthropologiques, psychologiques) en 3^{ème} personne (c'est à dire objectivantes, "scientifiques") à propos des réponses aux enjeux existentiels. La spiritualité et la religion sont ainsi interprétées dans l'attitude naturelle comme moyens de contrer la peur de la mort (notamment) et celle de la solitude. Une telle interprétation est désormais un poncif, aussi éculé dans nos sociétés que celui du complexe d'Œdipe. Mais le phénoménologue doit, s'il est cohérent avec lui-même, se demander si cette interprétation est suffisante ou même pertinente.

B) Quand la mort ne fait plus peur.

L'argument de la psychologie matérialiste ou de la psychanalyse qui consiste à postuler que la spiritualité de l'homme est une réponse à l'angoisse de la mort doit être interrogé plus profondément. Cet argument s'effondrerait de lui-même si l'on pouvait trouver un exemple où la spiritualité a été magnifiée en même temps que la peur de la mort s'est réduite ou effacée. Une autre manière de poser la question serait de se demander si tout contact avec la mort génère une angoisse massive ? Or il existe un exemple, significatif du point de vue anthropologique d'un fait suffisamment répandu et constant pour remettre en question ce poncif psychologique. Il s'agit des expériences de mort imminente (EMI) ou en anglais, et ce dans une formulation qui nous semble meilleure, *near death experiences* (NDE) (Facco et al., 2015). En effet dans la majorité des cas les témoignages rapportent qu'après ces expériences où la mort est venue rôder, celle-ci n'est plus effrayante car les visions du fameux tunnel de lumière et de l'accueil de personnes aimantes amènent ceux qui ont eu ce type d'expérience à ne plus craindre la mort, et à développer une spiritualité intense et une capacité au don et à l'amour plus marquées qu'antérieurement.

Si de nombreux chercheurs tentent à tout prix de trouver une raison neurophysiologique ou neurochimique à de telles expériences, force est de reconnaître qu'aucune explication actuelle n'est pertinente ni crédible et qu'il reste pour l'heure à admettre ces témoignages en l'état. La question devient alors la suivante : qu'est-ce qui a été contacté par les personnes faisant des EMI et qu'est-ce qui échappe à nos sciences ontiques, dont elles ne peuvent parler? Les EMI posent ainsi des problèmes épistémologiques considérables en particulier en ce qui concerne les perspectives en première personne, les états de conscience et la possibilité d'un « arrière monde ».

Bien évidemment, cela n'exclut pas que la religion ou la spiritualité puissent servir de moyens contraphobiques. Mais les EMI desserrent la tenaille qu'un rationalisme étroit et qu'un matérialisme dogmatique essayent de refermer sur la vie spirituelle.

C) La psychologie est-elle légitime pour aborder le problème de la spiritualité ?

La question se pose ainsi de la pertinence d'une approche psychologique de type objectivant (psychologie cognitive par exemple) ou causaliste (psychanalyse), pour tenter d'interpréter, d'expliquer la problématique de la spiritualité. Car la psychologie contemporaine, qui se veut scientifique est face à une sérieuse difficulté qui lui est propre, quant à sa légitimation. "La légitimation de la psychologie consiste en ceci qu'elle reconnaît quelque chose de non-physique, mais la limitation de sa constitution consiste à vouloir le déterminer avec la méthode de la recherche sur le corps physique, avec la méthode de la science de la nature... Sa légitimation cesse... parce qu'elle examine ce non-physique avec des méthodes non appropriées" (Heidegger, 2010) (p.300)¹⁸. Toute l'ambiguïté de la psychologie est là et apparaît encore plus marquée face à la problématique de l'expérience spirituelle.

V) L'EXPERIENCE SPIRITUELLE

A) La problématique de l'expérience consciente.

Dès lors qu'on veut sortir du champ scientifique de l'objectivation, dès lors que l'on veut s'éloigner de la problématique de la calculabilité qui est celle de toute procédure scientifique, ou plus exactement dès lors l'on reprend à son compte la phrase de Nietzsche " Ce n'est pas la victoire de la science qui caractérise notre dix-neuvième siècle mais, la victoire de la méthode scientifique sur la science" (cité par (Heidegger,

¹⁸ Ce qui caractérise, selon Heidegger la science de la nature, c'est qu'elle présuppose la calculabilité de tout processus de la nature (Heidegger, 2010) (p.162).

2010)(p. 200), alors il nous faut penser la problématique de l'expérience spirituelle de manière radicalement différente.

Cette phrase de Nietzsche souligne deux choses. D'une part en séparant science et méthode scientifique, elle empêche l'assimilation de la science (dans sa large acception étymologique de savoir sur le monde) à ce qui s'est développé après Descartes, c'est à dire ce qui se limite à une connaissance simple et vraie (la science moderne) (cf. Lalande, 1953), obtenue par une méthode particulière. Quand Stradivarius fabriquait un violon, la connaissance qu'il avait et qui lui a permis de faire des instruments superbes, n'était ni simple, ni vraie au sens d'une vérité logique ou mathématisable. Et pourtant il s'agit bien d'une science, d'un savoir. D'autre part la phrase de Nietzsche souligne que la méthode scientifique possède une spécificité qui ne peut recouvrir toute connaissance. "La méthode de la science nouvelle [celle construite à partir de Descartes], c'est à dire la science des temps nouveaux, consiste à assurer la sûreté de la calculabilité de la nature"...."Dans la science nouvelle, ce qui joue le rôle décisif c'est cette proposition des *res* [les choses] en tant qu'objecta - l'assignation qui d'avance anticipe en tant qu'objets, à savoir que ce n'est qu'en tant qu'objets qu'elles doivent être prises en considération... la nature est par avance assignée en tant qu'objet et seulement en tant qu'objet d'une calculabilité totale" " (Heidegger, 2010)(p 163-4). Et donc la science moderne manque ce qui n'est pas calculable, elle le rejette dans une inexistence contredite par la réalité même de la vie, en chaque instant. En fait, pour le phénoménologue, "toute activité à laquelle la science donne lieu se tient uniquement au service de la contemplation, de la recherche menée pour dévoiler et découvrir les "choses mêmes"" (Heidegger, 1986)(p 420) et, comme le dit Kant "quel qu'en soit le genre et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, celle par laquelle elle se rapporte immédiatement à ceux-ci et qui constitue la fin à laquelle tend toute pensée, comme moyen, c'est l'intuition" (Kant, 2012) (B 33).

Ce qui est absolument incalculable et cependant absolument naturel, c'est le fait que nous pensons en écrivant ce texte et que vous pensez en nous faisant l'honneur de le lire. Car même avec des IRM extraordinaires comment mettre en évidence dans le moment présent même, comment considérer à la seconde même, l'ensemble de ce qui se produit dans une seconde de pensée ? En effet, « on ne sait pas tout se dire, on ignore ce qu'il y aurait à avouer, on ne peut penser dans le temps qu'il faut pour l'exprimer, tout ce qu'on pense dans le temps qu'il faut pour le penser » (Ferney, 2003)(p 41).

Notre expérience consciente échappe ainsi à tout calcul, à toute science moderne, à toute psychologie expérimentale, à toute imagerie, sinon par d'infimes aspects qui nous font croire que nous savons quelque chose. Il est strictement impossible d'objectiver l'expérience consciente, de la penser comme quelque chose hors de soi, comme un objet d'étude. Car « l'expérience consciente n'est pas un « cela » là-bas, c'est ce LA (au sens d'un ici) qui nous submerge, ; ce « là » où nous nous tenons, entièrement, sans résidu » (Bitbol, 2014)(p. 25). Ce que nous en racontons avec notre langage, ce qu'en thématisent les autres (catégories, interprétations, savoirs...) ne sont que de petits résidus, des atomes, d'infimes fragments de cette expérience consciente. C'est pourquoi, « Tout autre terme que la conscience pure [ego transcendantal] lui est secondaire, relatif, puisque s'il est doté d'un être, celui-ci s'annonce seulement par et dans la conscience » (Bitbol, 2014)(p .151).

Or qu'est-ce qu'une expérience ? « Faire une expérience avec quoi que ce soit, une chose, un être humain, un dieu, cela veut dire : le laisser venir sur nous, qu'il nous atteigne, qu'il nous tombe dessus, nous renverse, nous rende autre. Dans cette expression, "faire" ne signifie justement pas que nous sommes les opérateurs de l'expérience : faire veut dire ici, comme dans la locution "faire une maladie", passer à travers, souffrir de bout en bout, endurer, accueillir ce qui nous atteint en nous soumettant à lui. Cela se fait, cela marche, cela convient, cela s'arrange. » (Heidegger, 1981)(p 145). L'expérience est incalculable.

B) Spiritualité et expérience factitielle de la vie chez Heidegger.

Après avoir posé la nécessité d'un athéisme méthodologique (c. § III), Heidegger soutient que la philosophie, la science et la religion s'enracinent, émergent de l'expérience factitielle de la vie. « Factitiel ne veut pas dire réel-naturel, ni causal-déterminé, ni enfin réel à la façon d'une chose...Le concept de factitiel... ne devient compréhensible qu'en partant de l' « historique ». (Heidegger, 2012) (p. 19).

« L'expérience de la vie est plus qu'une simple expérience de prise de connaissance ; elle signifie la totalité du positionnement actif et passif de l'homme face au monde » (Heidegger, 2012)(p. 21). Dans l'expérience factitielle « je m'expérimente à travers ce que j'accomplis, ce que j'endure, ce qui vient à ma rencontre

dans mes états de dépression et d'exaltation » (p. 23). C'est ainsi que le factuel n'a pas le caractère d'objet mais de significativité. L'aspect historique de l'expérience factuelle de la vie est le fait que toute religion, toute science toute philosophie s'inscrit dans une histoire, c'est-à-dire émerge et se transforme dans le temps ; à la fois la multiplicité des figures historiques donne à la vie sa profusion et en même temps peut devenir un fardeau ou une entrave.

Heidegger décrit ainsi l'investigation phénoménologique de la vie religieuse : « Cela veut dire 1) (négativement) renoncer à une philosophie constructive de la religion ; 2) (négativement) ne pas s'enliser dans le pur historique comme tel ; 3) reconduire à la conscience pure et à sa constitution les phénomènes authentiquement élucidés et intuitionnés comme authentiquement originaires » (Heidegger, 2012) (p. 346). Heidegger souligne que « le phénomène central est la foi en la possibilité d'une expérience vécue de la présence de Dieu » (p 34).

Dans cette démarche doit disparaître un couple d'opposés qui trouble et annihile la réflexion depuis plusieurs siècles. Il s'agit du couple rationnel / irrationnel. « Le concept de l'irrationnel doit...être déterminé par opposition au concept du rationnel, qui est lui-même notoirement indéterminé. Ce couple conceptuel doit donc être totalement mis hors-jeu » (p 89).

Pour Heidegger, il s'agit dans ces textes (notamment sur Augustin) de « dégager la structure originelle et la dynamique propre de la situation singulière du croyant qui vit et comprend son existence selon la foi chrétienne » (Arrien, 2013), c'est-à-dire le « comment de l'expérience vécue de la foi chrétienne », l'expérience vécue qui instaure constamment un monde de significations préthéoriques. Ce qui intéresse Heidegger dans Augustin est le « comment » de celui-ci cherche Dieu en vue de la vie heureuse, c'est « la situation concrète qui permet (ou non) l'effectuation authentique du sens de la vie, cette appropriation à soi du soi » (Arrien, 2013) Le sens du soi alors s'ouvre dans un horizon d'attente.

C) Une phénoménologie expérientielle de la vie spirituelle ?

En somme, nous nous trouvons devant un choix.

Soit nous adoptons l'attitude naturelle à propos de la spiritualité et nous sommes amenés à la décrire comme un système de croyances, à fonction contraphobique ou permettant de donner, avec plus ou moins de succès, un sens à une vie qui pourrait en manquer. C'est, il faut bien le dire une position majoritaire chez les professionnels de l'esprit, psychologues, psychiatres, neuroscientifiques.

Soit nous adoptons l'attitude phénoménologique et son cortège d'époques et de réductions et à ce moment-là la spiritualité apparaît comme une expérience à peine dicible, échappant à toute saisie computationnelle c'est-à-dire scientifique, comme modulation de la conscience que l'on a du monde, comme rencontre, comme proclamation.

L'expérience religieuse apparaît alors comme un complexe d'expériences à des degrés divers : elle inclut l'inscription dans une tradition, des rites, une éthique, un appareil théologique et dogmatique, une (ou des) communauté, un enseignement et des prières. Ceci vaut pour un aspect en quelque sorte extérieur et observable de l'expérience religieuse.

Mais on peut aller interroger, sans préjugés psychologiques ou théologiques, ce que cela fait d'avoir une expérience mystique, de prier, de se trouver dans un monastère, de vivre des moments de riche spiritualité. Décrire les mouvements et les contenus de la conscience au sein de ces expériences relève de la phénoménologie expérientielle. Celle-ci est basée sur l'entretien d'explicitation de Vermersch (Vermersch, 2011)(Vermersch, 2012), mais ne se limite pas à la dimension procédurale de l'action. Nous en avons développé des variantes (Balzani et al., 2013), et nous en avons exploré les conséquences phénoménologiques au sein de l'intersubjectivité (Vion-Dury et al., 2013) (Mougin and Vion Dury, 2015) pour désormais le penser comme un entretien proprement adapté à la problématique phénoménologique et l'appeler pour cette raison Entretien Phénoménologique Expérientiel (Mougin et Vion-Dury, en préparation). Dans cette optique, nous avons pu organiser des rencontres spécifiquement consacrées à cette phénoménologie de l'expérience spirituelle en réunissant des philosophes de spiritualités différentes (catholiques, orthodoxes, bouddhistes) pour aborder ce délicat problème. Lors de ces rencontres de l'abbaye de Sénanque (Vaucluse) ou du collège des Bernardins (Paris) nous avons abordé la phénoménologie des expériences mystiques, de l'intime, de la nescience¹⁹ et du silence. Si la place manque pour détailler la richesse des vécus de conscience dans ces moments de spiritualité, et s'il reste à analyser des heures de discussions et d'entretiens, ce qui en ressort principalement concerne les expériences

¹⁹ Concept philosophique ayant pour thème le non savoir comme possible fondement de la pensée et de la connaissance.

mystiques que certains participants ont rapportées. Celles-ci s'avèrent assez proches des expériences de pic (*peak experiences*) décrites par (Maslow, 1994) dans la mesure où l'on y retrouve notamment le sentiment océanique, et la sensations de la perte des limites du temps et de l'espace, celle d'être un sujet plein et en harmonie. S'y rajoutent la dissolution des limites corporelles, la présence d'une lumière et parfois une intense émotion allant jusqu'aux larmes. On y retrouve également bien des caractéristiques de ce qui se rapporte au sentiment du sublime (Vion-Dury et Mougin, sous presse).

C'est l'interprétation de ces moments expérientiels dans un contexte religieux ou spirituel qui souvent fait la différence. Mais il semble qu'il y ait là quelque chose d'anthropologiquement primordial, commun à nombre d'êtres humains et de manière transculturelle. On voit alors que l'attitude phénoménologique, qui cherche à décrire ce que sont les expériences spirituelles, ouvre un espace de tolérance dans la mesure où des expériences communes et similaires sont présentes dans des spiritualités très différentes (y compris animistes), et ouvre également un espace de liberté, car il relève de chacun d'assumer ou de refuser les traditions de sa propre civilisation, voire d'en épouser en provenance d'autres horizons.

D) de l'ontique à l'ontologique.

Si l'on va plus loin encore nous devons nous poser une autre question: il s'agit de regarder l'ensemble de la problématique non plus dans un débat qui viserait à opposer, ou argumenter sur des conceptions du monde dans lesquelles la spiritualité pourrait être interprétée mais de se demander ce qui est à l'origine de ce questionnement spirituel.

N'y a-t-il pas dans toute croyance ou dans toute mythologie, qu'elle soit scientifique, psychologique, religieuse, etc., et qui relève de l'ordre ontique (de l'étant), des racines d'ordre ontologique ? N'y a-t-il pas dans les croyances, dans les mythologies ou dans les savoirs scientifiques ou psychologiques, quelque chose qui interpelle l'originarité (ou la recherche) et qui nous fasse passer de l'ontique à l'ontologique, du monde des étants à la question de l'être ? Peut-on échapper à cette préoccupation de l'originaire ?

Et pour atteindre cet originaire, il nous semble absolument indispensable de modifier notre conscience, de faire cette conversion dont parle Husserl, et de nous tourner autrement vers le phénomène du monde. Il nous faut passer de la pensée transitive, à la pensée intransitive. Dans l'ontique (domaine de l'étant) se logent les croyances (le « on pense », « on croit »). La pensée y est transitive: elle cherche ailleurs le principe de tout ce qui arrive (Bitbol, 2014)(p. 313). Elle cherche le savoir inébranlable, les séries de causes, l'explication. Tout au contraire la position phénoménologique (par la réduction) en « partant de l'étant même, conduit à s'en détourner pour se laisser reconduire à son être et surmonter l'oubli de l'être » (ibidem p. 151). La pensée phénoménologique appelle à un autre mode de pensée, que l'on dira intransitive et qui se satisfait de son propre déploiement. C'est alors que nous nous trouvons face à la méditation, au sens le plus général du terme et sans aucune insertion dans une quelconque tradition spirituelle ou religieuse. "Ainsi apparaît quelque chose d'irritant. Ce que les sciences ne peuvent contourner: la nature, l'homme, l'histoire, le langage, est, en tant que cet Incontournable inaccessible aux sciences et par elles..." (Heidegger, 1980) (Science et méditation, p. 74). La méditation nous renvoie à cette originarité : « Entrer dans le sens, tel est l'être de la méditation... Nous ne sommes pas arrivés à la méditation lorsque nous n'en sommes encore qu'à la conscience. La méditation est davantage. Elle est l'abandon à « Ce qui mérite qu'on s'interroge ». Par la méditation ainsi comprise, nous arrivons proprement là, où, sans en avoir expérience ni vue distincte, nous séjournons depuis longtemps" (ibidem, p 76).

Nous touchons alors ici une problématique totalement opposée à l'idéologie scientiste que nous avons héritée du XIX^{ème} siècle, le siècle de la mécanique et de la chimie triomphantes (Charrier, 2005), et cette problématique qui souvent est d'ailleurs celle des grands savants, c'est celle de la nescience (Riado, 2012). Nous ne savons pas grand-chose et au fond en saurons-nous tellement plus ?

Ne faut-il pas finalement accepter cette dernière proposition d'Heidegger, à la fin de *Qu'est-ce que la métaphysique* : « La philosophie ne se met en marche que par un saut spécifique de l'existence propre dans les possibilités fondamentales de l'être-là dans son ensemble. Décisif est, pour ce saut, de rendre d'abord le champ libre à l'étant dans son ensemble : ensuite, de se laisser gagner au rien, c'est-à-dire de se libérer des idoles que chacun porte en soi et vers lesquelles il a coutume de chercher furtivement refuge ; enfin de laisser s'apaiser les vibrations de ce suspens pour constamment remonter, à travers elles, à la question

fondamentale de la métaphysique, qui va droit au rien lui-même : Pourquoi est-il en somme de l'étant et non pas plutôt rien ? » (Heidegger, 2014).

Ou bien ne peut-on pas relire quelques phrases d'Edith Stein, la philosophe mystique qui assume ainsi en ces expériences la disparition des lumières de la raison, « Parce que l'entendement naturel n'est pas apte à percevoir la lumière divine, il doit, par la contemplation, être conduit vers l'obscurité » (Stein, 2007) (p. 84) ? « Au plus profond, l'âme en son essence est béance vers les profondeurs. Lorsque le moi vit en ces lieux, - sur le terrain de son être, où il a précisément sa demeure et sa place - , il entr'aperçoit quelque chose du sens même de son être et sent sa force ramassée par-delà toutes ses composantes isolées » (ibidem p. 60) .

Car il semble bien que, phénoménologiquement, l'expérience spirituelle débarrassée des évidences « naturelles » de la religion et des scories interprétatives des sciences ontiques, la réalité d'une expérience de foi, comme transformation vécue et intense de sa propre conscience du monde amène à ce point de nescience radicale, de suspension absolue, d'ouverture complète, rejoignant ainsi les possibilités infinies du *Dasein*, le sentiment de l'autre Présence ou de la présence à soi-même, d'interrogation ouverte et douce, comme une prière qui ne serait que murmurée dans l'intime du dévoilement.

Et ce n'est pas un hasard, si, au XIVème siècle un grand mystique qui fut aussi un phénoménologue, non par la théorie, mais par la capacité d'extraire de ses expérience l'essence même de sa foi, Johannes Eckart pouvait écrire dans ce poème stupéfiant des mots qui résonnent avec les pensées futures de Heidegger et Stein (Eckhart, 2004).

Deviens tel un enfant,
Rends toi sourd et aveugle !
Tout ton être doit devenir néant,
Dépasse tout être et tout néant !
Laisse le lieu, laisse le temps
Et les images également !
Si tu vas par aucune voie
Sur le sentier étroit
Tu parviendras jusqu'à l'empreinte du désert.

CONCLUSIONS

La pensée phénoménologique laisse la porte ouverte à tous les possibles parce qu'elle suspend la thèse de l'attitude naturelle qui nous donne les conceptions du monde comme allant de soi. Elle se refuse, par le principe même de sa méthode, à tout dogmatisme. Elle ne peut enfermer la pensée dans un lacs de concepts et de raisonnements tenus pour vrais, car au moment même où ces concepts sont proposés, elle se pose la question de la manière dont ils sont venus à la conscience du sujet vivant. Parce qu'elle pose la question transcendante de l'origine de toute connaissance, la phénoménologie fonde la connaissance dans des expériences conscientes de chaque humain ou groupe d'humains et non dans une vérité exogène, en-soi.

Parmi les possibles (qui sont ceux du *Dasein*) se trouvent des expériences individuelles vécues, en partie descriptibles, qui échappent à toute tentative de calculabilité et d'universalisation, et donc à la science: ce sont les expériences spirituelles.

Vécues dans un contexte culturel ces expériences restent celles d'un être humain unique. Elles sont partageables et font droit au témoignage. Elles peuvent n'être pas vécues. Mais si elles le sont, elles changent le regard de ceux qui les vivent, sans pour autant permettre à ceux qui ne les vivent pas d'en faire l'expérience. La conversion des uns ne peut amener les autres à la conversion forcée des autres, qui ne sera que superficielle parce que non connectée à une expérience vécue. Ainsi la foi ou l'athéisme ne relèvent pas seulement de la raison, mais phénoménologiquement de ce qui a été vécu ou non.

La phénoménologie, intrinsèquement, et par le fait que dans l'époque se produit un suspens, fait une grande part à la nescience, à l'apophatisme dans le domaine religieux, tout en prenant très au sérieux l'expérience de chaque humain comme absolument essentielle. L'expérience des chamanes d'Amérique du Sud est pour le phénoménologue, tout aussi essentielle pour l'humanité que la dissertation la plus

brillante d'un philosophe analytique, ou l'agnosticisme d'un scientifique de haut niveau. Par cette invitation à la tolérance critique, elle ouvre aussi une perspective éthique, dans laquelle l'amour humain, le souci, la nostrité, la responsabilité envers l'autre, ont une place essentielle. A l'accueil du phénomène en général répond celui d'Autrui comme alter ego et comme phénomène.

La phénoménologie invite à changer de mode de pensée, à accepter la méditation au sens le plus large comme un retour vers la question de l'être, celle de l'originarité. Elle suggère qu'il est plus important de décrire, de se laisser déployer dans la chair vivante et partagée, que de vouloir à tout prix expliquer l'inexplicable. Le retour aux choses mêmes de la phénoménologie conduit à un laisser être, à l'ouverture. "L'être humain entant que se tenir dans l'ouverture est plutôt un être constamment ouvert à l'appréhension de la présence même et de ce qui vient en présence; il est ouverture à l'éclat des choses quand elles sont dans leur plénitude.... L'ouverture par où l'être humain existe est toujours ouverture pour l'appel qui s'adresse à lui en venant de la présence même de quelque chose"(Heidegger, 2010). (p. 301)

BIBLIOGRAPHIE

- Arrien, S.-J. (2013). L'expérience de la vie religieuse à l'épreuve de la philosophie: Heidegger lecteur d'Augustin. *Ater* 21, 9–28.
- Balzani, C., Micoulaud-Franchi, J.-A., Yunez, N., Fagot, A., Mariaud, A.-S., Chen, C.Y., Maury-Rouan, C., Martin-Sentinelli, M.-L., Naudin, J., and Vion-Dury, J. (2013). L'accès aux vécus pré-réflexifs. Quelles perspectives pour la médecine en général et la psychiatrie en particulier? *Annales Médico-psychologiques, Revue Psychiatrique* 171, 118–127.
- Bitbol, M. (2010). *De l'intérieur du monde: Pour une philosophie et une science des relations* (Flammarion).
- Bitbol, M. (2014). *La conscience a-t-elle une origine?: Des neurosciences à la pleine conscience: une nouvelle approche de l'esprit* (Paris: Flammarion).
- Cabestan, P. (2006). Paul Ricoeur (1913-2005). In *Introduction à La Phénoménologie Contemporaine*, (Paris: Cabestan Ph), pp. 83–93.
- Charrier, J.-P. (2005). *Scientisme et Occident: Essais d'épistémologie critique (Connaissances et Savoirs)*.
- Christoff, D. (2006). Scheler Max (1874-1928). In *Dictionnaire Des Philosophes*, (Paris), pp. 1453–1460.
- Descartes, R. (2010). *Méditations métaphysiques* (Paris: Quadrige/PUF).
- Dulau, P. (2008). *Heidegger* (Paris: Ellipses Marketing).
- Eckhart, M. (2004). *Le Grain de sénevé, suivi du "Commentaire sur le Grain de sénevé"* (Orbey: Arfuyen).
- Facco, E., Agrillo, C., and Greyson, B. (2015). Epistemological implications of near-death experiences and other non-ordinary mental expressions: Moving beyond the concept of altered state of consciousness. *Med. Hypotheses* 85, 85–93.
- Ferney, A. (2003). *La conversation amoureuse. roman (ACTES SUD)*.
- Greisch, J. (2006). Lévinas Emmanuel (1905-1995). In *Dictionnaire De La Philosophie*, (Paris), pp. 970–975.
- Heidegger (2014). *Qu'est-ce que la métaphysique?* (Nathan).
- Heidegger, M. (1980). *Essais et conférences* ([Paris]: Gallimard).
- Heidegger, M. (1981). *Acheminement vers la parole* (Paris: Gallimard).
- Heidegger, M. (1986). *Etre et temps* (Paris: Gallimard).
- Heidegger, M. (2010). *Séminaires de Zurich* (Paris: Gallimard).
- Heidegger, M. (2012). *Phénoménologie de la vie religieuse* (Paris: Gallimard).
- Henry, M. (2000). *Incarnation: une philosophie de la chair* (Paris: Seuil).
- Henry, M. (2011). *L'essence de la manifestation* (Paris: Presses Universitaires de France - PUF).
- Husserl, E. (1985). *Idées directrices pour une phénoménologie* (Gallimard).
- Husserl, E. (1996). *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin).
- Husserl, E. (1998). *De la synthèse passive* (Jérôme Millon).
- Husserl, E. (2000). *Méditations cartésiennes* (Paris: Librairie Philosophique Vrin).
- Husserl, E. (2004). *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Gallimard).
- Kant, E. (2012). *Critique de la raison pure* (Paris: PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE - PUF).
- Kuhn, T.-S. (2008). *La structure des révolutions scientifiques* (Flammarion).
- Lalande, A. (2010). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France - PUF).
- Lavigne, J.F. (2006). Michel Henry (1922-2002). In *Introduction à La Phénoménologie Contemporaine*, (Paris: Cabestan Ph), pp. 53–61.
- Lévinas, E. (1984). *Ethique et infini: dialogues avec Philippe Nemo* (Paris: Fayard : France culture).
- Mangin, E. (2012). *Maître Eckhart ou La Profondeur de l'intime* (Paris: Seuil).
- Marion, J.-L. (2013). *Dieu sans l'être* (Paris: PUF).
- Maslow, A.H. (1994). *Religions, Values, and Peak-Experiences* (New York: Penguin Books).
- Minkowski, E. (2013). *Le temps vécu* (Paris: PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE - PUF).
- Mougin, G. (2014). *Aimer au lieu de l'être. Variations phénoménologiques autour d'un cas d'érotomanie*. (Thèse de doctorat en médecine, Aix Marseille Université).
- Mougin, G., and Vion Dury, J. (2015). La rencontre explicitante comme compréhension existentielle. *Psychiatrie, Sciences Humaines, Neurosciences* 13, 8–18.
- Nadeau, R. (1999). *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie* (Presses Universitaires de France - PUF).
- Pabst, A. (2006). Jean Luc Marion. In *Introduction à La Phénoménologie Contemporaine*, (Paris: Cabestan Ph), pp. 83–93.
- Riado, B. (2012). *Le je-ne-sais-quoi: aux sources d'une théorie esthétique au XVIIe siècle* (Paris:

Harmattan).

Ricoeur, P. (1991). Temps et récit, tome 1 (Paris: Seuil).

Ricoeur, P. (2015). Soi-même comme un autre (Paris: Points).

Secretan, P. (2006). Edith Stein (1891-1942). In Dictionnaire Des Philosophes, (Universalis), pp. 1553–1554.

Sève, B. (2010). La question philosophique de l'existence de Dieu (Paris: Presses Universitaires de France - PUF).

Stein, E. (1987). Phénoménologie et philosophie chrétienne (Paris: Cerf).

Stein, E. (2007). La puissance de la croix (Bruyères-le-Châtel: Nouvelle Cité).

Thumser, J.D. (2016). La tentation du naturalisme en phénoménologie: mathématiques et sciences cognitives. Chroniques Phénoménologiques 21–28.

Vermersch, P. (2011). L'entretien d'explicitation (ESF Editeur).

Vermersch, P. (2012). Explicitation et phénoménologie (Paris: PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE - PUF).

Vion-Dury, J. (2014). Epistémologie des multiples possibles. Fondements phénoménologique et quantique ; résonances avec l'esthétique du baroque. In Esthétique Et Complexité II Neurosciences, Évolution, Épistémologie, Philosophie, (Paris: J.L L'Estocard et J.P Allouche), pp. 89–114.

Vion-Dury, J., Balzani, C., Micoulaud, J.A., and Naudin, J. (2013). L'horizon de la phénoménologie expérientielle: les formes incandescentes de la présence humaine. Alter 337–351.