



Crossing: The INPR Journal.

Volume I, Fall 2020.

## Table of Contents

### *Expositio*

Emmanuel Falque <b>IN FLESH AND BONES.....</b>	<b>5</b>
Stefano Bancalari <b>VECUS DU NON-SENS : L'OMBRE DU QOHELET SUR LE NIHILISME CONTEMPORAIN.....</b>	<b>28</b>
Tarek R. Dika <b>HEIDEGGER'S CONCEPT OF "SENSE" IN <i>BEING AND TIME</i>.....</b>	<b>41</b>
Karl Hefty <b>IS THERE A BODY WITHOUT FLESH? .....</b>	<b>54</b>
Barnabas Aspray <b>Y A-T-IL UNE METAPHYSIQUE RICCEURIENNE ?.....</b>	<b>73</b>
Jérôme de Gramont <b>CE QUI EST DONNE ET CE QUI EST ESPERE DANS L'EXPERIENCE.....</b>	<b>84</b>
Pablo Irizar <b>LA METAMORPHOSE DE L'AMOUR.....</b>	<b>96</b>
Francesca Peruzzotti <b>SENS ET NON SENS DE LA TEMPORALITE : GENERATION ET ESCHATOLOGIE.....</b>	<b>101</b>
Beth Sutherland <b>UNSEEING SAINTHOOD .....</b>	<b>112</b>

Francesco Valerio Tommasi  
**SENS ET NON-SENS DE LA TRANSCENDANCE : ANALOGIE, PARADOXE,  
DISPOSITIF.....130**

*Disputatio*

Manuel Belli  
**CORPS RITUEL ET CONSCIENCE CROYANTE :  
UNE REPOSE A KARL HEFTY.....148**

William L. Connelly  
**ON THE INTELLIGIBILITY OF THE FLESH: A RESPONSE TO EMMANUEL  
FALQUE.....155**

Gregory Floyd  
**THE SENSE OF PHENOMENOLOGY: A RESPONSE TO TAREK DIKA.....163**

Marie-Aimée Manchon  
**A PROPOS DE « VECUS DU NON-SENS : L'OMBRE DU QOHELET SUR LE  
NIHILISME CONTEMPORAIN » DE STEFANO  
BANCALARI.....169**

Andrew Sackin-Poll  
**ON THE ABSOLUTE RELATION OF THE SPREAD BODY (FALQUE) AND THE  
FLESH (HENRY): A RESPONSE TO KARL HEFTY .....173**

*Nostri Libri*

Joeri Schrijvers  
**HOLDING ONE'S BELIEFS LOOSELY  
A REVIEW OF DAVID NEWHEISERS *HOPE IN A SECULAR AGE*.....182**

Calvin Ullrich A CAPUTIAN READING OF DAVID NEWHEISER'S <i>HOPE IN A SECULAR AGE</i> .....	198
Victor Emma-Adamah SECULAR HOPE OR A QUEST FOR THE PHENOMENON OF HOPE A RESPONSE TO DAVID NEWHEISER'S <i>HOPE IN A SECULAR AGE</i> .....	207
David Newheiser A HOPE THAT IS CONCRETE BUT UNCERTAIN .....	213
Jonathan Ciraulo A RESPONSE TO PETER FRITZ'S, <i>FREEDOM MADE MANIFEST: RAHNER'S FUNDAMENTAL OPTION AND THEOLOGICAL AESTHETICS</i> .....	218
Theodor Sandal Rolfsen DOSTOEVSKY AND THE FUNDAMENTAL OPTION.....	223
Peter Joseph Fritz THE HIDDEN GOOD: A GRATEFUL RESPONSE.....	230

**Crossing: The INPR Journal**

**Vol. 1 (2020): 130-146**

**DOI: [10.21428/8766eb43.b2ee009d](https://doi.org/10.21428/8766eb43.b2ee009d)**

## Sens et non-sens de la transcendance : analogie, paradoxe, dispositif<sup>1</sup>

Francesco Valerio Tommasi

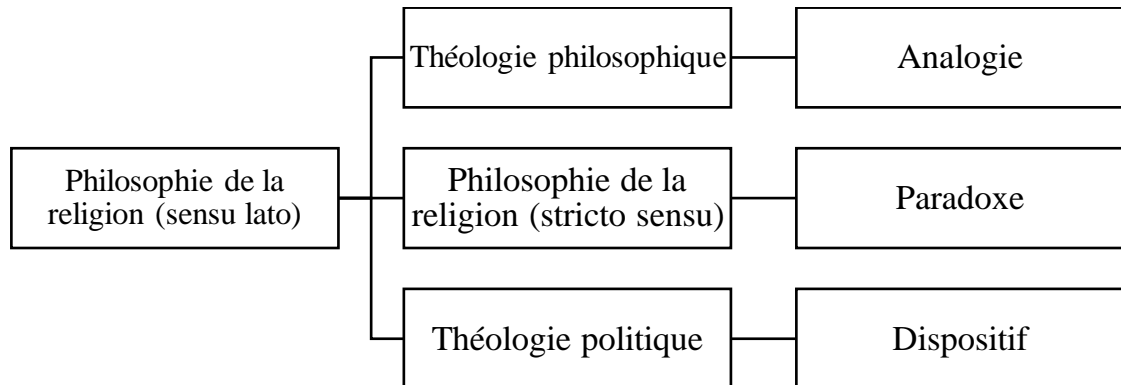
*Sapienza Università di Roma et Pontificio Ateneo Anselmianum*

[fv.tommasi@gmail.com](mailto:fv.tommasi@gmail.com)

Dans le cadre de ce texte, nous avons l'intention d'exposer trois modèles possibles pour le traitement philosophique de la question du sens et du non-sens de la transcendance. Ces trois modèles sont illustrés par trois concepts : analogie, paradoxe et dispositif. Mais ces trois modèles peuvent aussi être mis en relation avec trois approches disciplinaires : théologie naturelle, philosophie de la religion et théologie politique. En effet, ce que nous avons l'habitude de définir comme « philosophie de la religion » ne constitue, au sens strict, qu'une modalité historiquement déterminée d'aborder l'étude philosophique de la transcendance. Mais cette modalité déterminée a une histoire *a parte ante* ainsi, désormais, qu'une histoire *a parte post*. Les trois concepts et les trois approches disciplinaires correspondent donc également à des étapes chronologiques, c'est-à-dire à trois phases historiques de ce qu'on peut définir de manière générale – *latu senso* seulement, mais d'une manière philologiquement non technique – comme « philosophie de la religion ».

---

<sup>1</sup> Traduction modifiée d'un article paru en allemand : "Analogie. Paradoxon. Dispositiv. Die Frage nach dem Objekt der Religionsphilosophie" in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", CXII (2020), 3, 789-806.



1. *Analogie : c'est-à-dire, la théologie philosophique*

Du point de vue de l'histoire des concepts, la philosophie de la religion est une invention des Lumières. Comme l'ont montré les reconstitutions de Walter Jaeschke, Marco Maria Olivetti et Jean Greisch, les premières occurrences de cette expression remontent en effet au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le syntagme « philosophie de la religion » est attesté dans l'œuvre de Sigismund von Storchenau en 1784 mais c'est Hegel le premier qui, en 1821, tient des cours académiques portant cette dénomination.<sup>2</sup> Dans l'organisation universitaire, la nouvelle discipline appelée « philosophie de la religion » remplace la « théologie philosophique », autrement dite rationnelle, ou naturelle. Celle-ci, à son tour, se distinguait de la « théologie révélée » et était une branche culminante de la métaphysique spéciale. Christian Wolff ou, pour encore plus de précision, Alexander Gottlieb Baumgarten, mettent définitivement de l'ordre dans cette organisation de la métaphysique : l'ontologie comme « métaphysique générale », puis psychologie, cosmologie et théologie naturelle comme « métaphysiques spéciales » : « ad metaphysicam referuntur Ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis ».<sup>3</sup> Mais les traces les plus anciennes d'une telle division apparaissent déjà dans le *Sapientiale* de Thomas d'York, au XIII<sup>e</sup> siècle. Dans ce sens, Wolff est le dernier représentant d'une longue tradition qui plonge ses racines dans la scolastique et dans ce qu'on appelle le « second début de la métaphysique », inauguré par le retour des textes

---

<sup>2</sup> Cf. Walter Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1986 ; Marco Maria Olivetti, *Filosofia della religione*, in P. Rossi (Éd.), *La filosofia*, vol. I, Torino, Utet, 1995, p. 137-220 ; Jean Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, vol. I (*Héritiers et Héritages du XIXe siècle*), Paris, Cerf, 2002.

<sup>3</sup> A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle u. Magdeburg 1743<sup>2</sup>

aristotéliens dans l'Occident latin, dont, justement, les livres classés comme *meta ta physikà*.<sup>4</sup>

Cette dichotomie entre métaphysique générale et spéciale dépend d'une oscillation déjà présente dans la compréhension aristotélicienne de la *prote philosophia*, entre la science de l'étant en tant qu'étant (Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν καὶ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό)<sup>5</sup> (une science dénommée 'ontologie' à partir du XVIIe siècle seulement) et une science de Dieu (ὥστε τρεῖς ἄν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ ... καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἰρετώταται, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν). Albert le Grand parle de l'opposition entre *philosophi* et *sancti*. D'une façon générale, le modèle scolastique se caractérise par une position conciliante et concordiste de cette opposition qui, à partir du *Sapientiale* de Thomas d'York au XIII<sup>e</sup> siècle puis jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, distingue la métaphysique en une partie générale et une partie spéciale. La métaphysique se partage donc en deux selon ces deux directions :

- l'être est le concept le plus universel, et la science qui le traite a le primat du point de vue de la généralité.
- Dieu est l'étant le plus éminent, et la science qui le traite a le primat du point de vue de l'importance.

Cependant, ce modèle concordiste présente une grave difficulté : en effet, Dieu est considéré comme un étant parmi les autres, il n'est donc qu'un élément dans la totalité des êtres. Mais en même temps il fonde l'ordre même de l'être, qui est créé par lui.

- Donc Dieu est un être mais, en même temps, il est en dehors de l'être même. En effet, Dieu est considéré comme un étant parmi de nombreux autres. Il n'est qu'un élément dans la totalité des êtres. Mais en même temps, Dieu est en dehors de l'être, parce que l'être est créé par lui.

C'est le cœur du problème de la transcendance du seul et unique Dieu dans la tradition philosophique : Dieu doit être totalement autre que le monde et que l'être, mais en même temps il ne peut pas être totalement privé de relation avec le monde et avec l'être. Le total manque de communication et de rapport avec l'être

---

<sup>4</sup> L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg, F. Meiner, 1990.

<sup>5</sup> Aristote, *Met.*, IV, 1, 1003a20-21.

signifierait, en effet, le manque complet de signification et donc l'absence ou la non pertinence. Dieu ne serait rien pour l'homme. Au contraire, l'entrée de Dieu dans l'horizon de l'être et du sens implique immédiatement la perte de la transcendance. Le terme de *transcendens* indique originellement – dans son utilisation technique – un excédent par rapport aux catégories. Dans la pensée scolastique, les *nomina transcendentia* sont ces notions qui transcendent les catégories, peuvent être prédiquées de tout et, pour cette raison, sont les plus importantes. Il s'agit de l'étant et des termes qui lui sont convertibles, comme 'un', 'vrai' et 'bon'. Ils sont qualifiés de *communissima* – « les plus communs » – pour leur universalité, et de *prima* – « les premiers » – pour leur importance. D'un côté ce sont les notions les plus génériques de toutes et, d'un autre côté, les notions les plus éminentes. Cette dichotomie entre *communissima* et *prima* répète encore une fois la décrite dichotomie entre ontologie et théologie. Le problème philosophique de la transcendance se trouve donc dès le début enraciné dans cette difficulté.

C'est le concept d'analogie l'architrave qui soutient le modèle selon lequel Dieu est un être mais est aussi en dehors de l'être : en effet l'analogie est l'instrument théorique utilisé par la scolastique pour exprimer le concept aristotélien selon lequel l'être « se dit de nombreuses façons ». On peut attribuer à Dieu le prédicat de l'être (ainsi que tout autre prédicat) mais non dans le même sens où on l'attribue aux étants créés. Comme tout terme du langage humain, l'être ne peut que s'affirmer d'une façon imparfaite de Dieu. Telle est la prédication *per analogiam*. Le IV<sup>e</sup> concile de Latran institutionnalise, en 1215, ce principe : *inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*.<sup>6</sup> Ressemblance et dissemblance doivent être présentes en même temps. Mais l'efficacité du mécanisme de l'analogie représente également sa faiblesse. On tente en effet de garantir en même temps deux exigences contradictoires :

- D'un côté, le fait que Dieu n'est pas totalement privé de relation au monde. On peut parvenir rationnellement à Dieu et donc Dieu communique avec le monde.
- D'un autre côté cependant, un tel modèle garantit également à Dieu un inépuisable excédent sur lequel la philosophie n'a pas de légitimité à s'exprimer, non plus qu'aucun autre instrument créatural, parce que Dieu est extérieur par rapport à l'horizon de l'être et donc à l'horizon du sens.

A la suite de ces débats se développera l'idée de l'*aseitas*, c'est-à-dire de l'être 'en soi' et non 'ab alio' comme l'un des attributs de Dieu. Duns Scot est le premier qui

---

<sup>6</sup> H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 806 (ed. Freiburg i.B., Herder, 1991<sup>37</sup>, p. 361).



introduit la dichotomie, mais la patristique avait déjà parlé de Dieu comme *anarcos* (sans principe) et *agenetos* (non né). Dans les débats métaphysiques de la période baroque, l'être *a se* sera même considéré par certains théologiens comme l'*essentia Dei metaphysica*. La première caractéristique de Dieu et la plus importante est son être radicalement indépendant et donc seul. Dieu est *sine causa* et deviendra avec Descartes *causa sui*, la seule vraie substance. Aussi, l'on comprend comment une version radicale du monothéisme comme la version spinoziste peut conduire à l'idée de la substance unique. La question de fond est toujours la difficulté à faire face à l'ambiguïté structurelle de l'analogie.

Ainsi Thomas d'Aquin affirme que la relation du monde avec Dieu est réelle, mais l'inverse n'est pas valable, parce que le monde est créé par Dieu et dépend de lui, alors que Dieu est absolu. Le Dieu *ab-solutus* est détaché de tout lien, qui limiterait sa perfection et son excellence. De ce point de vue, on peut donc dire que la transcendance de Dieu comporte l'absence – pour reprendre l'expression technique de saint Thomas – de relations 'réelles'. Maïmonide aussi affirmait déjà que l'existence du monde dépend de l'existence de Dieu, tandis que le contraire n'est pas vrai, parce que l'existence de Dieu est nécessaire. Et dans ces considérations basées sur ce qu'on appellera ensuite les catégories de modalité, Maïmonide reprend des réflexions qui avaient déjà été formulées par Avicenne. Toutes les traditions dites monothéistes semblent donc concorder sur ce point. Thomas d'Aquin écrit :

Ostensum est autem supra [q. 12 aa. 11-12] quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis, non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est [...].<sup>7</sup>

Ressemblance et dissemblance doivent apparaître simultanément dans l'analogie. Être et Dieu, ontologie et théologie, peuvent ainsi être solidaires et former ce modèle de pensée que Heidegger – avec une expression kantienne – a défini d'« ontothéologie ».<sup>8</sup> Les différences spécifiques dans les conceptions de l'analogie de chacun des auteurs et le débat correspondant – qui, après Mélancton, se manifeste à nouveau dans le champ de la scolastique protestante – loin de démentir les contours du cadre complexe, en confirment la persistance dans la longue durée. Mais c'est Kant qui formule la critique décisive du modèle fondé sur l'analogie. Le développement kantien précritique sépare définitivement la dichotomie décrite. Kant soutient la thèse selon laquelle l'être dans le sens existentiel ne peut jamais

<sup>7</sup> Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 13, a.1 c.

<sup>8</sup> Cf. J.-F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005.

être un prédicat, et toutes les preuves de l'existence de Dieu effectuent le saut indu de la pensée à l'être qui est le propre de la preuve ontologique. Kant met fin à l'ontologie, c'est pourquoi il écrit, dans la *Kritik der reinen Vernunft* :

der stolze Name einer Ontologie [...] muß dem bescheidenen einer Analytik des reinen Verstandes Platz machen.<sup>9</sup>

Ainsi Kant porte aussi un coup à la théologie philosophique : on ne peut pas avoir de connaissance rationnelle, avec des instruments purement philosophiques et donc naturels, de l'objet « Dieu », parce que celui-ci outrepassé nos sens. Dans la description d'Heinrich Heine, reprise par le poète italien Giosuè Carducci : de même que Robespierre décapita le roi, ainsi Kant décapita Dieu.

Une telle critique représente un premier pas décisif pour l'affirmation qui s'ensuit du nouveau nom de « philosophie de la religion » à la place de celui de « théologie naturelle ». Cependant, Kant ne ferme pas totalement la porte à toute possibilité de parler de Dieu « innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ». Une utilisation transcendante des catégories de l'intellect est possible dans le champ pratique. Aussi Kant introduit-il les néologismes de « Metaphysik der Sitten » et de « Ethico-Theologie ». Le paradigme éthico-théologique kantien est oscillant et constitue une phase de transition entre théologie rationnelle et philosophie de la religion. Kant n'utilise pas encore l'expression « philosophie de la religion », il parle cependant de « philosophische Religionslehre ». Dans les *Vorarbeiten* du texte kantien sur la *Religion*, on lit :

Die Religion unterscheidet sich von der Theologie darin, daß sie eine Moral ist, die mit der Erkenntnis von Gott und seinem Willen übereinstimmt.<sup>10</sup>

- Sous de nombreux aspects, l'éthico-théologie est encore métaphysique et fondée sur l'analogie. On recherche en effet une ressemblance entre immanence et transcendance qui permette de construire un pont. Ce pont est situé dans la conscience morale.
- Toutefois, une nouveauté apparaît : l'analogie n'est plus « de l'étant » mais – comme l'a écrit Theo Kobusch – « de la liberté ».<sup>11</sup> Cela représente un déplacement sur le plan de l'immanence.

---

<sup>9</sup> I. Kant, *KrV*, A 247/B 303.

<sup>10</sup> I. Kant, *Vorarbeiten zur Religion...*, AA 23, p. 91.

<sup>11</sup> T. Kobusch, *Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg i.B., Herder, 1993.

La morale chez Kant est un champ encore pur, nouménique, abstraitement séparé et, pour cette raison, transcendant. Cependant, ce plan est entièrement intérieur à l'homme, parce qu'il réside dans le *Gewissen*. Ce n'est pas un hasard si, chez Fichte, l'assimilation présumée entre Dieu et l'ordre moral du monde conduit à un « *Atheismustreit* ».

2. *Paradoxe : c'est-à-dire, la philosophie de la religion*

En effet, la démarche kantienne s'inscrit dans le paradigme le plus général des Lumières qui – avec des modes et des accents divers – véhicule une critique générale de la transcendance. Ce déplacement vers l'immanence – bien que non sans résistance – est radicalisé au cours des XIX et XX<sup>e</sup> siècles. La pensée dialectique hégélienne montre l'impossibilité de penser toute transcendance privée de relation et, donc, non contaminée. En effet pour Hegel, même le *Gewissen* ne peut pas être un champ pur. La pensée dialectique met en crise la possibilité d'isoler une transcendance séparée. Toute présumée transcendance n'a qu'un caractère représentatif et donc illusoire. La forme pure de l'impératif catégorique est une proposition analytique qui reste vide.

Es ist nicht das praktische Interesse, eine Tautologie zu produzieren, und um dieser müßigen Form willen, die doch ihre einzige Kraft ist, würde nicht so viel Aufhebens von der praktischen Vernunft gemacht; durch Vermischung der absoluten Form aber mit der bedingten Materie wird unversehens dem Unreellen, Bedingten des Inhalts die Absolutheit der Form untergeschoben, und in dieser Verkehrung und Taschenspielerei liegt der Nerv dieser praktischen Gesetzgebung der reinen Vernunft. Dem Satze »das Eigentum ist Eigentum« wird anstatt seiner wahrhaften Bedeutung: »die Identität, welche dieser Satz in seiner Form ausdrückt, ist absolut«, die Bedeutung untergeschoben: »die Materie desselben, nämlich das Eigentum, ist absolut«, und sofort kann jede Bestimmtheit zur Pflicht gemacht werden.<sup>12</sup>

La caractéristique décisive de la « philosophie de la religion » – à partir de Hegel – est donc d'essayer de rendre compte de l'inévitable contamination de toute transcendance présumée – y compris morale – qui n'a qu'un caractère représentatif et donc illusoire. L'athéisme marxiste, le positivisme, la psychanalyse et l'annonce

---

<sup>12</sup> G.W.F. Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, in *Werke*, Bd. 2, p. 464.

de la mort de Dieu, constituent des défis encore plus radicaux. Pour reprendre les mots de Ricoeur :

Il est relativement aisé de constater que ces trois entreprises ont en commun de contester le primat de « l'objet » dans notre représentation du sacré et le « remplissement » de la visée du sacré par une sorte *d'analogia entis* qui nous grefferait sur l'être par la vertu d'une intention assimilatrice<sup>13</sup>

La transcendance n'est que le fruit de projections qui partent d'une immanence aliénée. La philosophie de la religion – nouveau nom qui surgit en cette phase pour qualifier la discipline traitant de la transcendance en philosophie et qui remplace donc l'ancienne 'théologie philosophique' – tente de prendre ce défi au sérieux. La structure dialectique du rapport entre immanence et transcendance, déjà inhérente à la figure de l'analogie, est extrémisée et un nouveau modèle théorique fait son apparition, celui du paradoxe. C'est encore Ricoeur qui dit :

Mais ces trois maîtres du soupçon ne sont pas trois maîtres de scepticisme ; ce sont assurément trois grands 'destructeurs' ; et pourtant cela même ne doit pas nous égarer ; la destruction, dit Heidegger dans *Sein und Zeit*, est un moment de toute nouvelle fondation, y compris la destruction de la religion, en tant qu'elle est, selon le mot de Nietzsche, un 'platonisme pour le peuple'. C'est au-delà de la 'destruction' que se pose la question de savoir ce que signifient encore pensée, raison et même foi.<sup>14</sup>

D'un point de vue philosophico-religieux, on a donc tenté d'interpréter le moment critique comme moment purificateur, à savoir comme *pars destruens* pour une nouvelle et plus solide *pars construens*. Dans la philosophie de la religion, qui insiste sur le paradoxe, il ne s'agit pas d'analyser le phénomène religieux contre la critique des 'maîtres du soupçon', mais au contraire de l'analyser grâce à cette critique. On ne s'ouvre pas à la transcendance au détriment de l'immanence, mais bien en vertu de l'immanence.

La figure de l'analogie travaillait sur la ressemblance, tentant de trouver des traces du divin dans le monde : à partir des effets, de l'ordre, de la beauté, on remontait jusqu'à l'étant parfait. Le paradoxe, lui, trouve Dieu à partir des éléments qui, à première vue, sembleraient le nier. Si la théologie philosophique trouvait des traces de Dieu chez les étants mondains et remontait, par analogie, jusqu'à l'étant

---

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *De l'interprétation (Essai sur Freud)*, Paris, Édition du Seuil, 1965, p. 41.

<sup>14</sup> *Ibi*, p. 40-1.

suprême, la philosophie de la religion institue un lien dialectique entre Dieu et le monde. Dieu est la réponse aux défis du monde.

En effet, la philosophie de la religion basée sur le paradoxe affirme, à partir de Kierkegaard, que c'est justement l'unicité et l'absolue altérité et différence de Dieu par rapport à l'homme qui garantissent à l'homme la possibilité d'entrer dans une relation authentique avec lui. Cette relation fonctionne, justement, paradoxalement. Kierkegaard pensait que si Dieu est absolument différent de l'homme, alors l'homme est absolument différent de Dieu. Tel est sans aucun doute le paradoxe par excellence, le paradoxe absolu.<sup>15</sup> Selon Kierkegaard, tout le christianisme est structuré autour du paradoxe :

- Moins la transcendance se laisse saisir par l'immanence, plus elle s'avère *incompréhensible*.
- Mais plus elle est incompréhensible, plus la transcendance est *crédible*, parce que l'homme a besoin d'autre chose par rapport à l'immanence.
- La caractéristique décisive de la philosophie de la religion qui insiste sur le paradoxe semble être qu'on n'essaie pas de défendre le phénomène religieux *contre* la critique des « maîtres du soupçons ». Mais on redécouvre le phénomène religieux *grâce* à cette critique. Avec des gestes théoriques paradoxaux, on ne s'ouvre pas à la transcendance *en dépit* de l'immanence ; on mais on s'ouvre à la transcendance *en vertu* de l'immanence.

Telle est donc la différence fondamentale avec le paradigme précédent :

- L'analogie et la théologie philosophique travaillent sur la ressemblance et tentent de trouver dans l'immanence une trace de la transcendance : on remonte des effets, de l'ordre, de la beauté – ou de la bonté morale – à l'étant le plus parfait, ou au bien suprême.
- Le paradoxe et la philosophie de la religion procèdent dialectiquement et trouvent exactement la transcendance là où seule l'immanence semble se manifester.

Ainsi, si la métaphysique spéciale de la tradition classique trouvait Dieu comme étant suprême (théologie philosophique) à partir de l'âme (psychologie) et du

---

<sup>15</sup> « Wenn Gott vom Menschen absolut verschieden ist, dann ist der Mensch von Gott absolut verschieden [...] Das ist zweifellos das Paradox schlechthin, das absolute Paradox » (S. Kierkegaard, *Philosophische Bissen*, 1844, dt. übers., mit Einl. und Komm. hrsg. v. Hans Rochol, Hamburg, Meiner, 1989).

monde et de la liberté (cosmologie), la philosophie de la religion trouve Dieu – paradoxalement – à partir du corps, de la question du mal et même dans l’athéisme.

1. L’athéisme
2. Le corps
3. Le mal

Par rapport à la question de l’athéisme, la pensée philosophico-religieuse après l’annonce de la ‘mort de Dieu’ a cherché à purifier le concept de Dieu de l’idolâtrie métaphysique. Dietrich Bonhoeffer et sa critique de Dieu ‘bouche-trou’ ou la ‘Death of God theology’ peuvent être considérés comme des représentants de cette orientation. Bonhoeffer écrit :

Was den Begriff der „Lösung“ angeht, so sind vielmehr die christlichen Antworten ebenso wenig – (oder ebenso gut) – zwingend wie andere mögliche Lösungen. Gott ist kein Lückenbüsser.<sup>16</sup>

Mais Emmanuel Lévinas aussi a parlé de l’athéisme comme d’une prémisse nécessaire à la religion. Dans sa perspective, seul un sujet athée – dans le sens de non dépendant, privé d’idoles – peut entrer dans une relation authentique avec l’autre : et cette relation constitue pour Lévinas le sens de la ‘religion’. Dieu ne se donne jamais en tant que tel, mais toujours médiatement, à travers la responsabilité éthique du rapport avec l’autre homme. On évite ainsi le risque de faire de Dieu une idole conceptuelle.

Se rapporter à l’absolu en athée, c’est accueillir l’absolu épuré de la violence du sacré. [...] Seul un être athée peut se rapporter à l’Autre et déjà s’absoudre de cette relation. [...] la foi épurée des mythes, la foi monothéiste, suppose elle-même l’athéisme métaphysique. [...] L’athéisme conditionne une relation véritable avec un vrai Dieu *kath’auto*.<sup>17</sup>

Pour marquer la séparation avec l’horizon de la tradition d’ontothéologie, on a utilisé l’expression efficace – et très connue dans ce contexte parisien – de « Dieu sans l’être ».

L’irruption d’une altérité perturbante et l’échec qu’elle implique pour le lien autrement serein et pacifique entre moi et le monde est décrite par le jeune Lévinas en relation étroite avec le phénomène du corps. C’est ici un second point sur lequel

---

<sup>16</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, DBW, Band 8, 454.

<sup>17</sup> E. Levinas, *Totalité et infini. Essais sur l’extériorité*, Livre de Poche, Paris 1961, p. 75.

insiste la philosophie de la religion qui se réclame du paradoxe. Il s'agit d'un paradoxe dans au moins deux sens : avant tout dans des termes généraux, parce qu'au contraire de ce qu'a fait la tradition philosophique et théologique – et que continue à faire le sens commun – la transcendance n'est pas recherchée à partir d'éléments invisibles et immatériels, comme l'âme ou l'esprit : si justement la théologie rationnelle, à travers l'analogie, travaillait sur la ressemblance (les éléments immatériels sont plus proches de la divinité invisible et lui sont plus semblables), à présent un pont vers la transcendance est recherché – de façon contre-intuitive – dans le corps. Pour Platon, et pour la tradition religieuse qui s'en inspire, le corps est la prison de l'âme. Mais à l'époque contemporaine, Michel Foucault a renversé le point de vue et montré que, sous le concept d'âme, sont véhiculées les formes, les essences et les définitions qui ont, chaque fois, réduit à nouveau l'homme à un seul aspect spécifique. C'est donc le concept d'âme qui a emprisonné le corps. Mais Franz Rosenzweig déjà, dans l'esprit d'une *Neus Denken* tournée vers la réalité et la concrétude, écrivait dans les premières lignes du *Stern der Erlösung* que la division entre l'âme et le corps était la stratégie (désormais inefficace) adoptée par la tradition philosophique pour anesthésier la peur de la mort. Au surplus, cependant, chercher la transcendance dans le corps représente un paradoxe supplémentaire, parce que c'est dans la gêne, dans la difficulté, dans l'obstacle représenté par le corps qu'on entrevoit Dieu. Rosenzweig écrit :

VOM TODE, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an [...] Aber die Philosophie leugnet diese Ängste der Erde. [...] Sie läßt den Leib dem Abgrund verfallen sein, aber die freie Seele flattert darüber hinweg. Daß die Angst des Todes von solcher Scheidung in Leib und Seele nichts weiß, daß sie Ich Ich Ich brüllt und von Ableitung der Angst auf einen bloßen „Leib“ nichts hören will – was schert das die Philosophie.<sup>18</sup>

Ainsi, dans la pensée de Michel Henry, cette immanence radicale de la chair (le mot « chair » traduit en français, à partir de Merleau-Ponty, le terme husserlien de *Leib*) coïncide avec l'*Ur-phänomen* représenté par la vie. Immanence et transcendance s'unissent dans ce qu'Henry définit comme l'« archi-chair ». La philosophie de la religion ne croit plus à l'âme et à l'esprit, mais doit trouver la transcendance dans le corps.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), Suhrkamp, Frankfurt am M. 1988, p. 3.

<sup>19</sup> « J'ai repris ici les thèses de Maître Eckhart : Dieu s'engendre comme moi-même. Moi j'appartiens à cette temporalité immanente qui ne se sépare jamais de soi. Ce mouvement, c'est le processus interne de Dieu car Dieu s'engendre nécessairement comme un Soi, il y a forcément un Soi dans la vie, il n'y a pas de vie sans une auto-affection qui s'éprouve pathétiquement soi-même dans l'ipséité d'un Soi et c'est ainsi que dans cette temporalité apparaît le Soi et donc mon Soi transcendantal et

Mais chercher la transcendance dans le corps institue également un paradoxe selon un second point de vue : en effet, la transcendance ne se manifeste pas seulement dans une archi-chair, mais aussi dans la difficulté et dans l'obstacle qui est représenté par le corps. Dès ses *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Lévinas décrit le corps comme un 'être rivé' par rapport auquel il faut chercher ce qui – dans un autre texte – est défini de façon significative comme 'évasion'. L'angoisse, la nausée, l'insomnie, sont des phénomènes qui manifestent un manque de satisfaction du je dans le monde. Mais très tôt, la réflexion de Lévinas s'oriente dans une direction de pensée où c'est l'obstacle même causé à la tranquillité du rapport entre le sujet et l'être qui est de façon équivoque – et paradoxale – perturbant et libérant. C'est exactement là où je rencontre le trouble que je trouve aussi la transcendance. Lévinas écrit : « Dieu me fait mal pour m'arracher au monde en tant qu'unique et exceptionnel » :<sup>20</sup> le mal est un signe d'élection.

L'élément même qui, traditionnellement, était le plus scandaleux au regard de l'affirmation de l'existence de Dieu, est alors utilisé comme point de départ pour permettre l'ouverture à la transcendance. Si le mal est, alors Dieu n'est pas – tel était l'argument mis en valeur par la critique de la religion contre toutes les tentatives de théodicée. Bien au contraire, si la religion existe, c'est justement pour tenter, de façon irrationnelle et superstitieuse, de répondre au problème du mal : telle est la critique de Hume dans *l'History of Natural Religion*, mais aussi la critique des théoriciens contemporains de la religion comme *Kontingenzbewältigung*. A cette stratégie, les arguments de la théodicée tentaient de répondre en niant la réalité du mal. Le mal était conçu selon un mode privatif – comme *privatio boni* – et était donc, en ultime analyse, dissous, sans réalité. La nouveauté de la philosophie de la religion récente est que le mal est au contraire engagé dans toute la réalité, on n'essaie pas d'en nier l'épaisseur ontologique. A partir du mal, on argumente ensuite paradoxalement en faveur de la religion. Par exemple, Richard Swinburne affirme que la souffrance d'un être humain qui conduit à un bien pour autrui n'est pas seulement une limite de réalité donnée par l'ensemble de ce qui est compossible. Mais, affirme Swinburne, il s'agit aussi d'un bien en soi pour celui qui subit cette

---

donc la possibilité de la Chair. Car la chair n'est autre que la matière phénoménologique pure de cette auto-affection de la vie en laquelle je m'éprouve moi-même et viens en moi. Autrement dit, il y a dans la vie comme une archi-chair, un archi-pathos qui est la substance de la vie, de l'amour, qui est celle du désir. Toutefois ma chair à moi est une chair finie parce qu'elle ne s'apporte pas elle-même en soi. Dès lors si elle ne s'apporte pas elle-même en soi il faut que la puissance de la Vie absolue qui s'apporte elle-même en soi, soit en elle. Le salut consiste non pas à comprendre cela mais à le vivre, c'est-à-dire à être brusquement envahi par cette puissance. On ne peut le comprendre que si on le vit ». (M. Henry, *Entretien avec Virginie Caruana*, «Philosophique», 3, 2000, p. 69-80).

<sup>20</sup> E. Levinas, « Transcendance et mal », *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, 189-207, 201



souffrance. Pâtir du mal, dans cette perspective fondée, de toute évidence, sur l'élection et la substitution, est une grâce ; en réponse à laquelle il faut rendre grâce. Dans la 'pensée tragique' de Luigi Pareyson, le mal est, de façon schellinguienne, situé chez Dieu même. Le Dieu de la religion est pensé comme le principe d'expiation et de rédemption du mal même, au point que Dieu ne serait ni concevable ni pensable sans la présence du mal. Pareyson écrit : « Il n'y a pas d'indice plus sûr de la divinité que la présence du mal ».<sup>21</sup>

Ce n'est pas un hasard si Pareyson a été le maître de Gianni Vattimo, penseur qui étend sa propre perspective de 'pensée faible' à la religion. Avec l'incarnation, selon Vattimo, le christianisme s'est posé comme le principe de la critique du sacré, des idoles, du concept classique et païen de la divinité et donc – paradoxalement – le christianisme est le principe qui inaugure la sécularisation. La laïcisation n'est donc pas un processus opposé au christianisme, mais il lui est intérieur et cohérent. Ce n'est pas un hasard si, à partir des considérations de Walter Benjamin, qui voient dans le capitalisme l'ultime et la plus envahissante forme de religion produite par l'Occident, requérant un culte sans trêve, Giorgio Agamben a vu dans la catégorie de la profanation – encore une fois, paradoxalement – une action authentiquement 'religieuse'. Le mode le plus authentique pour entrer en relation avec un Dieu qui demeure Dieu, c'est-à-dire qui soit vraiment transcendant et donc différent des créatures – semble donc bien consister à annuler sa transcendance, à dépasser la distance. Un Dieu qui est vraiment proche de l'homme efface la distance et dépasse l'isolement, au point de se faire homme et d'endosser le mal.

*Dispositif, c'est-à-dire : Théologie politique*

Suite à nos remarques relatives à Benjamin et à Agamben, nous parvenons à l'ultime paradigme – après l'analogie et le paradoxe – qui caractérise, à nos yeux, la plus actuelle réflexion philosophique sur Dieu. Il s'agit du 'dispositif', qui peut être vu comme le concept décisif de l'approche récente appelée 'théologie politique'. Ainsi, si l'analogie caractérisait la théologie philosophique de l'époque scolastique, et le paradoxe la philosophie de la religion moderne, se manifeste ici une troisième phase contemporaine.

La théologie politique contemporaine naît sur la base des célèbres considérations de Carl Schmitt à propos d'une analogie, à savoir de la symétrie entre le rôle des concepts en théologie et en politique.

Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. [...] Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine

---

<sup>21</sup> L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995, p. 227.

analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewußtsein solcher analoger Stellung... usw....<sup>22</sup>

Mais très vite, la théologie politique développe, elle aussi, l'analogie en direction du paradoxe. Si tout concept de la théorie politique moderne se révèle comme un concept théologique sécularisé, la réciproque aussi peut être affirmée : tout concept théologique est un concept politique hypostasié et transposé dans la sphère transcendante. Jan Assman a parlé d'*Umkehrung* (renversement) de la théologie politique de Schmitt et a appliqué cette idée à ses recherches consacrées à l'origine du monothéisme. Théologie et politique – transcendance et immanence – sont donc deux secteurs corrélatifs, sans qu'il soit possible de comprendre lequel est originaire et lequel est dérivé. La théologie politique travaille sur l'hypothèse d'un renvoi structurel réciproque.

Mais ce rapport de dualité et ce renvoi réciproque ne confondent pas pour autant les deux domaines en un seul. Immanence (politique) et transcendance (théologie) sont liées, sans parvenir à s'unir. La théologie politique est donc un champ disciplinaire fondé sur une polarité.

- La théologie politique travaille sur l'hypothèse d'un renvoi réciproque structurel. Mais le rapport dual et le renvoi réciproque ne fondent même pas les deux champs en un seul. Immanence (politique) et transcendance (théologie) sont inextricablement liées, sans se confondre pour autant.

Le champ théologico-politique est dual, sans qu'il soit possible de trouver un champ d'origine et un champ dérivé. Et sans jamais de fusion définitive. Le rapport se base sur une analogie et se développe à travers un paradoxal renvoi réciproque. Voilà pourquoi la théologie politique radicalise les caractéristiques des approches précédentes et le problème de penser le sens de la transcendance du Dieu du monothéisme, comme séparé du monde et de l'être mais, en même temps, en communication avec eux.

Ce sont les auteurs de ce qu'on appelle l'*italian theory* qui ont récemment approfondi la théologie politique. Roberto Esposito a écrit que la théologie politique fonctionne « en séparant ce qui déclare unir et en unifiant ce qui divise ». Giorgio Agamben a tenté d'élaborer ce rapport en décrivant une dynamique qu'il définit « de l'exclusion inclusive ». Dans les phénomènes résumés par la perspective de l'*homo sacer* – comme l'état d'exception, ou le serment – Agamben voit à l'œuvre ce

---

<sup>22</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Berlin, Ducker & Humblot, 2004 (1934) (1922<sup>1</sup>), p. 43.

mécanisme, qui selon lui est typique du mode de penser occidental dans son intégrité :

C'est toujours la même stratégie : une chose est divisée, exclue et jetée au fond et, à travers cette exclusion même, est incluse comme *arkhè* et fondement. Cela vaut pour la vie qui, dans les mots d'Aristote, « se dit de nombreux modes » – vie végétative, vie sensitive, vie intellectuelle, dont la première est exclue pour servir de fondement aux autres – mais aussi pour l'être, qui se dit en de nombreux modes, dont l'un sera séparé en guise de fondement.<sup>23</sup>

On peut remarquer que – selon Agamben – cette dynamique représente le mécanisme implicitement présent dans l'ontologie et donc, de la tradition caractérisée par la figure de l'analogie. Mais ce mécanisme peut également être vu comme intrinsèque au paradigme du paradoxe : ce qui était traditionnellement exclu de la religion – l'athéisme, le corps, le mal – devient au contraire fondateur.

Cependant, le mécanisme d'exclusion inclusive est encore mieux résumé par Agamben par le recours au concept de dispositif. Le mode de penser le rapport entre immanence et transcendance dans la théologie politique recouvre et dépasse l'analogie et le paradoxe à travers cette nouvelle figure. Le dispositif, qui est un terme utilisé de façon technique par Michel Foucault, représente probablement une reprise du *Gestell* heideggérien. Pour Foucault, 'dispositif' indique quelque chose qui agit avec la fonction d'ordonner et de déterminer. Mais la détermination a un rôle ambigu. Elle tente, en effet, d'inclure dans un ordre, mais ce faisant, elle perd quelque chose de ce qu'elle saisit et elle est contrainte à exclure. Mais ce qui est exclu est aussi posé comme fondement. Cela se produit parce que ce qui est exclu est exactement cela même qu'on cherchait. Selon Foucault, des exemples de dispositif sont constitués par le langage, les institutions ou le sacrement. Le langage, par exemple, est un dispositif qui veut saisir et comprendre l'être : il représente et encadre la réalité mais, ce faisant, ne l'atteint jamais et ne fait pas autre chose que de créer une copie d'elle. Il doit donc la présupposer comme fondement : telle est l'inclusion exclusive. Les institutions confèrent à la vie une détermination qualitative, mais au lieu de saisir l'aspect biologique dans sa nudité, elles redoublent la vie. Les sacrements doivent véhiculer et gouverner la grâce, qui par principe est cependant indisponible et constitue en revanche leur fondement insaisissable.

C'est pourquoi il apparaît clairement que la dynamique du dispositif peut également être efficace pour décrire le rapport entre politique et théologie dans la théologie politique par le découpage réciproque d'une sphère séparée et le fait d'établir comme fondement ce qui est exclu dans une telle séparation. La politique est la sphère de l'immanence et elle exclut la transcendance, c'est-à-dire la théologie, dont elle tire cependant ses concepts ; et vice-versa. Quand l'immanence prétend

---

<sup>23</sup> G. Agamben, , *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014, 3p. 34-336

épuiser la transcendance, elle prend une signification absolue et donc transcendante : c'est pourquoi elle doit présupposer la transcendance même comme fondement. A son tour, la transcendance doit nécessairement travailler avec des concepts immanents, qui deviennent donc fondateurs pour elle. Chacune des deux sphères essaie de saisir l'autre mais doit, en même temps, poser l'autre comme son propre fondement.

Ce n'est pas un hasard si la question politique prend, chez Agamben, une signification immédiatement métaphysique. Agamben écrit :

L'isolement de la sphère de l'être pur, qui constitue la prestation fondamentale de la métaphysique de l'Occident, n'est pas sans analogie avec l'isolement de la vie nue dans le champ de sa politique.<sup>24</sup>

Il s'agit donc d'un nouveau mode de penser le rapport entre immanence et transcendance, qui reprend les caractéristiques classiques en les radicalisant. Tout caractère immanent réduit le transcendant et le limite en le saisissant ; mais en même temps il ne parvient pas à l'épuiser et doit le présupposer comme son propre fondement. De toute évidence, cette description rappelle la dynamique de la *similitudo* et *maior dissimilitudo* dont on parlait plus haut en relation à l'ontologie. Et cette description implique une dynamique intrinsèquement paradoxale. Parce que c'est justement ce qui est exclu qui devient fondateur. Il apparaît donc clairement que le dispositif – comme concept-clé de la théologie politique – représente l'explicitation et le développement de ce qui était déjà implicite dans les deux paradigmes précédents, celui de l'analogie (théologie philosophique) et du paradoxe (philosophie de la religion).

Dans l'ontothéologie dominée par la figure de l'analogie, l'être comme acte pur est exclu, et en même temps posé comme fondement. Dans la philosophie de la religion basée sur le paradoxe, ce qui traditionnellement ne pouvait être saisi et était donc exclu – l'athéisme, le corps, le mal – devient fondateur. Le mécanisme de l'exclusion inclusive exprimé par le dispositif semble donc synthétiser les deux moments de la tradition précédente et se poser comme moment de synthèse d'une histoire de très longue date vouée à penser la transcendance.

Toutefois les trois étapes – analogie, paradoxe, dispositif – ne décrivent pas une philosophie de l'histoire. Elles représentent plutôt trois moments qui sont constitutifs d'une dynamique globale. L'analogie met l'accent sur le moment positif de la ressemblance et de la médiation entre immanence et transcendance. Le paradoxe se constitue sur le moment négatif de la dissemblance, déjà présent dans l'analogie, mais insuffisamment mis en évidence par cette dernière. La fonction

---

<sup>24</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, Torino, Einaudi, 1995, p. 203

fondatrice du moment négatif dans la détermination réciproque d'immanence et de transcendance est ensuite définitivement mise en lumière par le dispositif. Le dispositif met en crise toute possibilité de penser l'immanence et la transcendance comme des réalités statiquement séparées.

Le mécanisme du dispositif conduit à la limite (*aus-trägt*) les possibilités de la pensée métaphysique fondée sur l'analogie. Mais il conduit à la limite (*aus-trägt*) et consume également les possibilités de la pensée opposée et corrélative, centrée sur le paradoxe, c'est-à-dire la philosophie de la religion. Le mécanisme du dispositif conduit à la limite (*aus-trägt*) les possibilités de penser le rapport et le déchirement (*Austrag*) entre immanence et transcendance. La coappartenance entre transcendance et immanence doit donc être pensée avant l'alternative entre identité et différence. Pas d'immanence sans transcendance. Pas de transcendance sans immanence.