

Dieu et la transcendance dans la phénoménologie contemporaine

Enjeux, pertinence et limites

Dieu existe-t-il? Si oui est-il transcendant (*transcendere*) ou immanent? D'Aristote aux contemporains, de l'ontologie à la phénoménologie en passant par la métaphysique, la question de Dieu et de la transcendance n'a vraiment cessé de polariser les enjeux discursifs philosophiques. Il est certes difficile de dresser un état des lieux exhaustif de la question. Il n'est pas non plus aisé de délimiter diachroniquement en une dizaine de pages tous ses enjeux épistémologiques en tenant compte des différents auteurs. Aussi appréhendons-nous ici la question de Dieu et de la transcendance dans sa reviviscence et son émulation phénoménologiques contemporaines, notamment avec Levinas, Marion ou Chrétien, en tant que se voulant un tournant d'une philosophie théique (de Dieu) pensée à l'exode du *Dasein*, en dehors de l'Être, de l'ontologie, voire de la métaphysique. Il est d'abord question de présenter les thèses de ces auteurs sur la Transcendance (Dieu) de façon à faire ressortir ses différentes appréhensions typologiques et leurs points de rupture par rapport aux philosophies qui les précèdent. Il s'agit ensuite d'en évaluer la portée axiologique et discursive, les acquis, mais aussi les limites. Enfin, dans la perspective thomastique de la *philosophia ancilla theologiae*, n'y a-t-il pas lieu de poser la question des acquis théologiques de ces débats philosophiques sur Dieu et la transcendance et, inversement, de l'apport des Écritures sur la question, sans être taxé de cryptothéologien ? Autrement dit, a-t-on le droit à une philosophie chrétienne de la transcendance? En un «Dieu des possibilités», la transcendance doit-elle forcément s'opposer à l'immanence, à une philosophie de la révélation?

1. La transcendance de Dieu: typologie et enjeux

Vis-à-vis des réductions ontologiques ou d'ordre cognitif de Dieu, face à la question cruciale du mal transcendant et au fanatisme des religions prétendant mettre la main sur la vérité absolue de Dieu, sur Dieu lui-même, face à une manipulation de ce dernier pour des causes extra-religieuses, la question de la transcendance divine se pose avec urgence et à propos. Sont à dérouler ici les diverses appréhensions de la transcendance en tant que reliée à Dieu, en fonction de ces réductions, et à y analyser les questions axiales en jeu.

1.1 Transcendance ou Dieu au delà de l'être

Énoncer la transcendance de Dieu, c'est d'emblée affirmer Dieu au-delà de l'être, voir sans l'être. La nécessité de penser Dieu, ou mieux de le laisser venir à l'esprit, au-delà de, sinon sans passer par, l'Être est doublement fondée chez Levinas et chez Marion. 1) D'abord, face à une longue tradition philosophique qui fait de Dieu un étant, un suprême étant, un être, fut-il supérieur (moteur) aux autres. Cette tradition se prolongerait jusqu'à Kant (qui y a mis fin) et atteint son apogée avec le *Dasein* heideggerien.¹ 2) Ensuite, face à une philosophie de l'immanence qui amalgame Dieu et les êtres (le monde).

¹ Jean-Luc Marion, «Dieu est incompréhensible», propos recueillis par Catherine Golliou et François Gauvin, *Le Point*, 12/07/2012, https://www.lepoint.fr/societe/marion-dieu-est-incomprehensible-12-07-2012-1696805_23.php (consulté le 25 octobre 2018). La réduction ontologique pré-kantienne a laissé la place, selon Marion, à une réduction axiologique post-kantienne de Dieu. Dieu y est objectivé comme la condition de la moralité, l'auteur moral du monde, le garant d'un système de valeurs.

1) La sortie d'une «indiscrétion» discursive à l'égard de l'«indicible»², de Dieu, entretenue par l'ontologie et la métaphysique, se pose dans une perspective levinassienne en terme de l'évasion au-delà de l'être, vers un exode typologique. L'antique problème de l'être en tant qu'être ou la question ontologique heideggerienne ne peut aboutir qu'à une impasse malheureuse³. Car, l'homme rivé à l'être s'enferme: il devient solitaire et déboussolé. En effet, «l'ontologie chez Levinas se réduit à un simple jeu de l'être avec lui-même. Dès lors qu'il n'est pas donné place et fonction au néant, l'intrigue ontologique est une intrigue irrésolue, insuffisante et le discours ontologique devient un discours impraticable⁴ ». Le mérite avéré de l'ontologie, notamment heideggerienne, est d'extirper l'ontologie de la néantologie, l'être du néant (en tant que manque d'être) ou de la négation ontologique⁵. Or si l'arrachement de l'être au sort déficient, irréversible et malheureux de sa négation semble un tournant épistémologique important, il est d'autant plus axial d'arracher Dieu de la réduction ontologique qui fait de lui un absolu dégradé, contaminé⁶. La pensée de l'être n'est-elle pas destruction de la transcendance ? Autrement dit, l'ontologie sécularise la transcendance et lui fait exprimer toutes ses possibilités idolâtriques⁷. En ce sens, la pensée de l'être demeure mortelle à Dieu lui-même. Pour paraphraser le célèbre apophtegme « Gott ist tot⁸ » de Nietzsche, dieu est mort. Dieu reste mort. L'ontologie, l'onto-théologie et la métaphysique l'ont tué. Comment les consoler, eux les meurtriers des meurtriers !

2 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Phaenomenologica, 54), La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 8.

3 Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Montpellier, Fanta Morgana, 1982, p. 74.

4 Jean-François Bernier, «Transcendance et manifestation. La place de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas», *Revue philosophique de Louvain*, 94 (1996), p. 599-624 (passage cité p. 603).

5 Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1986, p. 20.

6 Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, p. 10: «Dieu non contaminé par l'être est une possibilité humaine non moins importante et non moins précaire que de tirer l'être de l'oubli où il serait tombé dans la métaphysique et dans l'onto-théologie.»

7 Lissa Giuseppe, «Emmanuel Levinas. Pour une transcendance non idolâtrique», *Pradès*, 42 (2007), p. 96.

8 Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, Livre 3, «Insensé», 1882, p. 125.

La triste tautologie ontologique sans issue découlant de l'expérience vaine de «l'être pur», enfermant narcissiquement l'être sur lui-même, fonde l'heuristique levinassienne d'une extériorité radicale et libératrice. Dieu est cet Absolu Transcendant, sans être, *autrement qu'être*. Absolument Autre, il est l'Infini inconnaissable qui vient à l'idée. Il est l'Absent qui se présente dans l'Absolu de son absence et de sa distinction irréductible. Face à ce Transcendant qui s'éloigne ne laissant que sa Trace, la religion devient la relation sans relation au Transcendant⁹. *L'Intrigue de l'Infini* ne cesse de faire l'éloge de cette Transcendance fugace même dans sa Trace, toujours en posture de désertion, qu'il s'agisse de Dieu ou d'Autrui. Aussi la Transcendance est-elle thématifiée au sein de l'Infini, autrement dit, au sein du distant qui se donne comme ce qui demeure distant, hors de portée. Mais comment l'absence de l'infini peut-elle satisfaire l'exigence et la factualité d'une approche purement phénoménologique qui consiste à aller directement à la chose même telle qu'elle se montre et se révèle¹⁰ ?

Heureusement, la Transcendance laisse sa Trace! La trace n'est-elle pas supposée nous élever *de facto* à la hauteur d'un Dieu Absent dans la mesure où, par l'effet de sa trace, le divin se dévoile sans médiation à l'humanité? *A contrario*, la trace de la Transcendance brille, elle aussi, par son « vide » et sa « désolation »¹¹.

Échappant à toute médiation et à la captation d'un signifié¹², elle se dévoile intrinsèque-

9 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Phaenomenologica, 8), La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 52.

10 Sur l'ambition de la phénoménologie à être une science (logos) de l'apparaître, des phénomènes, en tant qu'ils se montrent, à aller à l'essence de la chose même par le biais d'une double réduction (eidétique et épochè), voir Christian Godin, *La philosophie pour les Nuls*, Paris, First, 2006, p. 453-454; Edmund Husserl, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons* (Epiméthée), Paris, PUF, 1997, troisième leçon; Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1953, méditation II et III; Jan De Greef, «Levinas et la Phénoménologie», *Revue de métaphysique et de la morale*, 4 (1971), p. 448-465; Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?* (Krisis), Grenoble, Jérôme Millon, 2002, p. 18-20.

11 Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Bibliothèque de l'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, p. 200.

12 Emmanuel Levinas, p. 207; cf. p. 200: «Le dévoilement qui restitue le monde et ramène au monde et qui est le propre d'un signe ou d'une signification s'abolit dans

ment comme un *manque*, un *au-delà* de la transcendance. Si la trace est celle de Dieu, loin de nous conduire *ad Deum*, c'est vers Autrui et son visage qu'elle nous oriente: «l'Absolument Autre, c'est Autrui¹³ ». L'altérité de l'autre devient le lieu original de la transcendance¹⁴. La crise égologique (du moi) qui est la crise même de l'être de l'étant dans l'humain¹⁵ est dénouée dans le rapport à l'autre comme lieu où l'Infini vient à l'idée. À travers le visage d'autrui, et non à partir de l'être-pour-la-mort du *Dasein* heideggérien, l'Absolu se fait proximité et la Transcendance expressivité. Car «l'Infini ne se signale pas seulement [Trace de l'infini], mais parle, est visage¹⁶ ». Le langage par lequel l'Étranger (le Lointain) se révèle, se fait proche (prochain) est un langage primordial, fondamental, « langage sans mots, ni propositions, pure communication »¹⁷, « langage d'avant le langage »¹⁸. Mais si l'on croit qu'en captant Autrui et son visage (ce qui n'est pas possible dans un cadre levinas-sien), on peut ainsi appréhender Dieu, l'on se trompe piteusement.

L'altérité et le visage sont aussi présentés dans toute leur transcendance, leur irréductibilité gnoséologique, leur inobjectivation. Car, c'est l'absence de l'autre qui détermine précisément « sa présence comme

autre »¹⁹. En sus, « le Dieu qui a passé n'est pas le modèle dont le visage serait l'image. Être à l'image de Dieu, ne signifie pas être l'icône de Dieu, mais se trouver dans sa trace²⁰ ». C'est décidément vers un tout autre rapport que nous convoque Dieu à travers le visage d'Autrui : vers une *responsabilité éthique* sans défaillance à l'égard du visage dans sa nudité. Autrement dit, « il ne peut y avoir, séparé de la relation avec les hommes, aucune "connaissance" de Dieu. Autrui est le lieu même delà vérité métaphysique et indispensable à mon rapport à autrui²¹ ». *L'intrigue de l'Infini* s'estompe dans un rapport intersubjectif érotique et dans une relation éthique radicale, asymétrique, voire démesurée, en faveur de l'Autre. L'éthique prime et précède l'ontologie. Retenons de Levinas que Dieu n'est ni un être, ni une cause, mais « celui qui, advenant par la grâce d'une marque effacée, n'intervient que pour abandonner à autrui le privilège d'occuper l'unique lieu fondamental²² ». Les charges levinassiennes contre l'ontologie sont reprises à nouveaux frais par Marion.

Jean-Luc Marion veut « penser Dieu hors de la différence ontologique, hors de la question de l'être, aussi bien au risque de l'impensable, indispensable mais indépassable²³ ». Au-delà de tout artifice, voire tarabiscotage stylistique, l'enjeu est d'envergure: ostraciser Dieu de toute appréhension et réduction idolâtriques :

La proposition «Dieu est un étant» apparaît elle-même comme une idole. Sans doute, si «Dieu» est, est-il un étant, mais Dieu a-t-il à être? [...] la quête du «dieu plus divin» n'impose-t-elle pas, plus que d'outrepasser l'onto-théologie, d'outrepasser la différence ontologique, bref de ne plus tenter de penser Dieu en vue d'un étant, parce qu'on aurait renoncé, d'abord, à le penser à partir de l'Être ? Penser Dieu sans aucune condition, pas même celle de l'Être, donc penser Dieu

cette trace.» Voir aussi Jean-François Bernier, «Transcendance et manifestation», p. 613 pour l'interprétation de la Trace de la Transcendance chez Levinas comme «un signe ruiné», «vidé de sa consistance et de sa signification» pour conduire immédiatement à Dieu.

13 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 9. « C'est Dieu que je peux définir par les relations humaines et non pas inversement. La notion de Dieu, Dieu le sait, je n'y suis pas opposé ! Mais, quand je dois dire quelque chose de Dieu, c'est toujours à partir des relations humaines. L'abstraction inadmissible, c'est Dieu; c'est en termes de relation avec Autrui que je parlerai de Dieu. Je ne refuse pas le terme de religieux, mais je l'adopte pour désigner la situation où le sujet existe dans l'impossibilité de se cacher. Je ne pars pas de l'existence d'un être très grand ou très puissant. Tout ce que je pourrai en dire viendra de cette situation de responsabilité qui est religieuse en ce que le Moi ne peut l'éluder. » (Emmanuel Levinas, *Liberté et commandement*, Cognac, Fata Morgana, 1994, p. 94)

14 Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, Paris, LGF, 2006, p. 27.

15 Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, p. 48.

16 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 72.

17 Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence...*, p. 208.

18 Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (Présence du Judaïsme), Paris, Albin Michel, 1976, p. 396.

19 Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (Quadrige), Paris, PUF, 1983, p. 89.

20 Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence...*, p. 202.

21 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 51.

22 Jean-François Bernier, «Transcendance et manifestation», p. 615.

23 Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être* (Quadrige), Paris, PUF, 2013, ch. 2.

sans prétendre à l'inscrire ou à le décrire comme un étant.²⁴

Dans *Sur l'ego et sur Dieu, L'idole et la distance, Dieu sans l'être, le visible et le révélé*, cette dévaluation idolâtrique de Dieu, aussi bien dans le cas de la réduction ontologique que de la réduction axiologique, revêt une portée blasphématoire. La sortie d'une approche discursive idolâtrique et blasphématoire de Dieu passe par une discontinuité *sine qua non* entre Dieu et l'étantité des étants, entre Dieu et l'être de ses étants. Elle passe surtout par une acceptation d'un écart d'inconnaissance, des paradoxes inéluctables qu'impose une heuristique *ad Deum* et qui consiste à connaître Dieu sans le comprendre, à l'aimer avant de le connaître²⁵.

2) La transcendance de Dieu s'énonce également face à une ontologie immanente, immanentiste, chez Spinoza et, dans une moindre mesure, chez Hegel. Si pour Levinas la transcendance s'accomplit dans la présence réelle d'autrui²⁶, cette expérience qui se joue dans l'expérience concrète de l'autre ouvre une «dimension irréductible à l'être au-monde, c'est-à-dire à l'intériorisation»²⁷. En ce sens, il s'oppose à toute ontologie « moniste » et immanentiste dans laquelle la transcendance et l'être se confondent comme dans le *Deus sive natura* spinoziste²⁸. Spinoza récuse en fait un Dieu anthropomorphique et transcendant qui règne

d'en haut, mais pense un Dieu qui devient lui-même système déterministe dont tout dans la nature est une partie. La Nature est cogitée comme une expression de l'essence de Dieu. La transcendance et l'être se confondent. L'Infini englobe toute réalité. Il est Un. Et rien n'est en dehors de lui: «Aucune autre substance que Dieu ne peut être donnée ni conçue²⁹.» Il n'y a donc pas d'outre-monde ou un au-delà du monde. Le monde est un et unique.

Le dialecticien Hegel sort, quant à lui, de la distinction *transcendant* (Dieu) et *immanent* (hommes) de l'ontologie thomasiennne. Si *l'Un* existe, le système hégélien est préoccupé par la détermination du *quid est* ou de ses caractéristiques. Aussi Hegel part-il du *concept* ou de *l'idée* comme premier principe dont la caractéristique primatiale est de concilier les éléments contraires. Ainsi le *non-être* ne devient que le *pas encore de l'être*, car, dans la dialectique hégélienne, l'être dépasse le *néant* et le mue en *devenir*. L'Esprit est posé comme le concept (l'idée) le plus élevé puisqu'il est conscience de soi, certitude de soi³⁰. Dieu est ultimement l'Idée ou l'Esprit le plus absolu. Commentant Hegel, Van Riet note: «Selon ce premier principe, Dieu sera l'idée absolue, l'Esprit absolu. On le dira parfait, infini, immuable, éternel, libre, pensée de pensée. Mais on dira aussi qu'il est mouvement, processus, car il est à la fois position de soi, négation de soi, et retour en soi [...]. Il est infini, mais il implique le fini³¹.»

Loin d'un rapport transcendant / contingent, il y va d'un rapport nécessaire entre Dieu et le créé qui s'opère par un processus de divinisation ou de spiritualisation du créé, autrement dit, du retour *ad Deum* du créé, notamment de l'homme, qui constitue le *telos* de l'histoire. Ce retour de l'homme vers

24 Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, ch. 2.

25 Il y va ici de la racine augustinienne de la thèse de Marion.

26 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 28.

27 Etienne Feron, *De l'idée de la transcendance à la question du langage*.

L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas (Krisis), Grenoble, Jérôme Millon, 1993, p. 31.

28 Baruch Spinoza, *Éthique*, I-IV, Proposition XI. Cf. Steven Nadler, «Baruch Spinoza», dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (éd.), 2013: «There is some debate in the literature about whether God is also to be identified with *Natura naturata*. Be that as it may, Spinoza's fundamental insight in Book One [of *Ethics*] is that Nature is an indivisible, uncaused, substantial whole; in fact, it is the only substantial whole. Outside of Nature, there is nothing, and everything that exists is a part of Nature and is brought into being by Nature with a deterministic necessity. This unified, unique, productive, necessary being just is what is meant by 'God'. Because of the necessity inherent in Nature, there is no teleology in the universe. Nature does not act for any ends, and things do not exist for any set purposes.» [<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/spinoza/>] (consulté le 26 octobre 2018).

29 Baruch Spinoza, *Éthique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, I, Proposition XIV.

30 Georg W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, T. 1, Jean Hyppolite (trad.), Paris, Aubier-Montaigne, 1978, p. 146.

31 Georges V. Riet, «Le problème de Dieu chez Hegel. Athéisme ou christianisme?», *Revue philosophique de Louvain*, 63 (1965), p. 363.

Dieu qui est aussi retour de Dieu à lui-même passe par la religion et la philosophie³².

La comparaison entre saint Thomas et Hegel par Van Riet met en exergue les enjeux et les apories de la métaphysique hégélienne³³. La religion est sériée dans le cadre discursif thomasien dans un registre éthique par lequel l'homme rend à Dieu ce qui lui est dû (une dette morale)³⁴, sans que cette dette morale monnayée en louanges et en culte change ce que Dieu est. Dieu demeure intrinsèquement Dieu sans l'homme, sans la religion et sans les louanges. Il est transcendant. Dans le système hégélien par contre, l'homme, la religion, la philosophie, deviennent non accidentels, sans quoi Dieu, «esprit», ne se suffit pas à lui-même. Car ils sont *sine qua non* dans le processus de spiritualisation par lequel le créé retourne à Dieu et que Dieu retourne à lui-même. L'Infini devient donc dépendant du fini. Le divin accomplit, dialectalement, dans le temps, sa propre essence. C'est, somme toute, « qu'en apparaissant dans un autre que lui-même, Dieu apparaît en lui-même dans ce dernier ³⁵ ». En ce sens, « Dieu est mouvement, et mouvement dans le fini, qu'il supprime ainsi pour revenir à lui-même. Dans le moi qui se supprime comme être fini, Dieu revient sur lui-même, et il n'est Dieu que par ce retour. Dieu sans le monde n'est pas Dieu³⁶. »

Face à l'énoncé d'un Dieu englobant qui se confond avec le monde, la nature et le créé, aussi bien chez Spinoza que chez Hegel, Levinas affirme avec à-propos un Dieu inenglobant, transcendant. Il souligne à bon escient que le retour sur soi de l'Idée absolue

ou de l'Être gomme toute altérité. Mais pour Levinas et Marion, Dieu n'est pas simplement transcendant par rapport à l'être ou par rapport à l'ens *in quantum ens* qui constitue l'objet de la métaphysique, il est surtout transcendant face à la métaphysique elle-même, face à toute épistémologie humaine et à la *mathesis universalis* occidentale: il est irréductible à tout *cogitatum*.

1.2 La transcendance comme Dieu au-delà de tout *cogitatum* et de toute imagination

L'homme peut-il connaître Dieu, à tout le moins, comme il connaît un objet? Commençons par l'approche pascalienne de la question si déterminante pour une meilleure appréhension des phénoménologues modernes comme Levinas et Marion sur la transcendance. Le traitement de la question à partir de Biaise

Pascal dans les *Pensées* 44 et 199 passe par un retracement du trajet de la conception/entendement et de l'imagination, comme des facultés cognitives, dans leur conquête des choses sensibles, voire dans leur quête appréhensive de Dieu. Il prend un éclairage exceptionnel quand exploité dans un rapport critique avec la sixième *Méditation* de Descartes³⁷. Dans le processus de la connaissance, Descartes démontre la suprématie de la *conceptio* sur l'*imaginatio* surtout en ce qui concerne la connaissance des objets intelligibles, mathématiques et géométriques³⁸ comme un chiliogone, un myriogone ou d'autres polygones. La connaissance qui résulte de l'*imaginatio* demeure dans la perspective cartésienne limitée et floue, notamment quand connaître une réalité ou un objet sensible, ce n'est pas l'imaginer, ni le sentir, mais c'est concevoir clairement et distinctement par son esprit sa substance³⁹, même dans ses différentes

32 Georg W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion* (Épiméthée), t. 1, Paris, PUF, 2004, p. 29-30. La philosophie étant l'adoration de Dieu, elle a un même objet que la religion: Dieu.

33 Georges V. Riet, «Le problème de Dieu chez Hegel», p. 353-366.

34 Thomas D'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae, q. 80-83.

35 Georg W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, p. 336. Concernant l'herméneutique du Dieu hégélien comme un Dieu marqué par la «carence primordiale», voir les réserves de Vincent Holzer «Hegel et la théologie. Un Dieu sans transcendance ou une «philosophie» de Vunio mystical», *Recherches de Science Religieuse*, 95 (2007), p. 199-225.

36 Georg W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, p. 338 ou Georg W. F. Hegel, *Leçon sur la philosophie de la religion* (Épiméthée), Pierre Garniron (éd.), Paris, PUF, 2004, p. 129.

37 René Descartes, *Méditations métaphysiques*, t. II, Duc de Luynes (trad.), Paris, Chez la Veuve Jean Camusat et Pierre le Petit, 1647, p. 84-85.

38 René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 85.

39 Sur le pouvoir reproductif, plutôt que créatif, de l'imagination chez Descartes, voir Véronique Foti, «The Cartesian Imagination», *Philosophy and Phenomenological Research*, 46 (1986), p. 634.

variations sensibles, comme en témoigne l'incapacité de *l'ego cogitans* à imaginer le morceau de cire dans ses différentes variations et qualités sensibles dans la *Méditation deuxième*. Un esprit non assujéti au monde, qui ne se contente pas de le refléter, mais qui le commande et l'informe, en devient maître et possesseur. Si, contrairement à Descartes, *l'imaginatio* est dite concevoir et est appliquée aux objets sensibles visibles et invisibles, Pascal la déclare, pourtant, sans détours « maîtresse d'erreur et de fausseté ». Aussi devient-elle *a priori* une faculté de connaissance captieuse. Est ainsi stigmatisée du même souffle la prétention rationaliste de *Yego* face à l'immensité et à l'irréductibilité de la nature. Trêve d'illusion ! Même fausse et trompeuse, c'est l'imagination qui est maîtresse de la raison et des hommes même les plus sages et les plus rationnels. L'homme ainsi dominé par son imagination fausse et trompeuse ne peut prétendre connaître et dominer la nature sensible visible et invisible, à tout le moins dans sa totalité. Comment pourrait-il *a fortiori* connaître et objectiver Dieu qui est au-delà de son imagination ? Ainsi se dessinent les limites et les apories de la présomption épistémologique de l'ontothéologie et de la métaphysique. En sus, toute tentative d'objectivation ou de réduction transcendantale et gnoséologique de Dieu devient non simplement une approche vaine, mais idolâtrique. Le désenchantement de la *mathesis universalis* résultant, d'une part, de la limite des sens et de la raison face au mystère infini de la nature et, d'autre part, de la perte de l'imagination face à l'«inimaginable», ne dégénère ni dans un nihilisme ni dans un anthropo-pessimisme au grand dam de Nietzsche⁴⁰. Autrement dit, la condition

pathétique de l'homme au sein de l'univers n'aboutit pas à sa (con)damnation. Tout à rebours, est introduite une double considération positive. Il y va, d'abord, du réajustement de la place du «roseau pensant» au cœur de l'univers, de la prise en conscience en toute modestie de ses limites et de ses forces vis-à-vis la nature et dans son rapport au divin. Une prise de conscience qui récuse une réduction transcendantale de l'homme et de ses actes à une « conscience claire et distincte⁴¹ ». Il y a là pour Pascal une tension indépassable entre la dimension métaphysique de la subjectivité et son historicité, voire sa facticité. Il est, ensuite, question de se laisser conduire à travers l'échec de l'imagination aboutissant à l'expérience de l'absence de Dieu dans la nature à la découverte même de la grandeur et de la toute-puissance de l'Inimaginable. Quel noble rôle pour l'imagination, pourtant maîtresse d'erreur et de fausseté, que de conduire ainsi *ad Deum* ?

L'imagination dans la méditation pascalienne révèle un Dieu absent dans la nature, inimaginable, qui échappe aux tarabiscotages et élucubrations transcendants et rationalistes. L'expérience du vide, de l'absence, de Dieu dans la nature témoigne de la magnificence et de la grandeur même de Dieu. Si Dieu était imaginable, il ne serait plus Dieu. Le chemin de son auto-donation n'est ni l'athéisme, ni l'animisme, ni l'approche géométrique et rationaliste, mais l'esprit de finesse. Puisqu'«on le sait en mille choses. ...C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur» [424-278]. L'approche géométrique de Dieu fait glisser

40 Nietzsche regrette l'inachevé dans l'œuvre de Pascal, notamment le fait que ce dernier fait de la condition pathétique de l'homme vis-à-vis de la transcendance divine une sine qua non sotériologique, comme si, sans Dieu, l'homme était définitivement perdu. Pascal est ainsi critiqué pour ne pas laisser l'homme être un acteur et un spectateur de son désespoir et de ses extases comme une conclusion déductive de sa position désespérante dans la nature. En ce sens, «la foi de Pascal ressemble d'une manière terrifiante à un continué suicide de la raison» (Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, & 46, KSA 5, p. 68). Aussi Nietzsche le présente-t-il comme un archétype victime du christianisme (Ibid.). Il n'est point

étrange que la déchristianisation de la question passe par une opposition entre le Dieu de Jésus-Christ pascalien et le Dionysos nietzschéen [Sur le débat Dionysos ou Jésus-Christ chez Nietzsche, consulter Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977; Paul Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris, Desclée, 1979; Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (Epiméthée), Paris, PUF, 1998; Barbara Stiegler, *Nietzsche critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ* (Epiméthée), Paris, PUF, 2005]. Tout compte fait, pour son incapacité à supporter l'effroi de sa vision pathétique, à vivre orphelin de Dieu et à renoncer aux certitudes morales, Pascal ne fait que passer selon Nietzsche de l'ontologie à la théologie.

41 Biais Pascal, *Les Provinciales* (Classiques Garnier), Louis Cognet et Gérard Ferreyrolles (éd.), Paris, Bordas, 1992, p. 68.

sur une autre idolâtrie⁴². La décapitation du dieu des philosophes, de la raison rationnelle, laisse la place à une transcendance toujours au-delà, toujours autrement, au Dieu de la distance, inconnu, absent-présent, mystérieux et insondable du *credo quia absurdum*.

Qui douterait de la postérité et de la fécondité de la pensée philosophique et théologique pascalienne, entre autres sur la question de la transcendance de Dieu ? La dette de la phénoménologie occidentale moderne à Pascal, plus particulièrement de Levinas et de Jean Luc Marion, mérite d'être soulignée. Comment ne pas comprendre certains motifs chers à Levinas comme la non-conceptualité de la transcendance⁴³ ou l'irréductibilité de l'Infini⁴⁴, le refus de la prééminence de la réflexivité⁴⁵, la convocation à un « nouveau mode d'intelligibilité⁴⁶ », marqué par l'obéissance à un *Dieu qui vient à l'esprit* et par une posture primordialement éthique, hétéronomique et *agapèique*, comme un prolongement discursif de Pascal ? Et que dire de la critique du cogito et du prisme métaphysique de Descartes chez Jean-Luc Marion⁴⁷, de sa phénoménologie de la donation / saturation en tant que refus de la métaphysique de la subjectivité et accueil de la phénoménalité et de la factualité de l'auto-donation de Dieu pourtant Inconnaissable, ou encore du passage de la posture gnoséologique à une posture érotique⁴⁸,

béante à la contemplation du Tout-Autre, vis-à-vis des *cogitationes* pascaliennes sur la transcendance de Dieu jusqu'à l'absence, sur l'inutilité et la vanité des sciences⁴⁹, sur l'esprit de finesse et la félicité de l'homme avec Dieu, etc.⁵⁰? Visiblement, les pensées philosophiques et théologiques de Pascal, surtout avec les *Pensées* et les *Provinciales*, n'ont pas fini de dévoiler toutes leurs richesses et leurs ramifications.

1.3. La question de la Transcendance et le mal transcendant

Une autre manière d'aborder la question de la transcendance de Dieu est de la confronter à la question du mal transcendant en tant qu'indicateur de Dieu.

Le livre de Philippe Nemo *Job et l'excès du mal*⁵¹ met en exergue la portée paroxysmique du mal. Le mal est un excès, un transcendant. « Souffrir, dira Jean Foucart, c'est toujours souffrir de trop⁵². » Délinéant les contours sémantiques de cet « excès », Levinas précise dans sa cogitation sur le livre de Nemo :

Le mal n'est pas excès parce que la souffrance peut être forte et, ainsi, aller au-delà du supportable. La rupture avec le normal et le normatif, avec l'ordre, avec la synthèse, avec le monde, constitue déjà son essence qualitative. La souffrance, en tant que souffrance, n'est qu'une manifestation concrète et quasi sensible du non-intégrable, du non-justifiable. La "qualité" du mal, c'est sa non-intégrabilité même.. Le mal n'est pas

42 Blaise Pascal, *Les Pensées* (Points Essais), Louis Lafuma (éd.), Paris, Seuil, 1962, n. 926 : « On se fait une idole de la vérité même, car la vérité hors delà charité n'est pas Dieu, et est son image et une idole qu'il ne faut point aimer ni adorer. »

43 Emmanuel Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et fides, 1996, p. 20-21

44 Emmanuel Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, p. 19

45 Emmanuel Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, p. 17 ; Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, Paris, LGF, 2006, p. 46-48.

46 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 252.

47 Jean-Luc Marion, « De quoi l'ego est-il capable? Divinisation et domination: capable / capax », *Des questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, p. 111-151; Jean-Luc Marion, *Sur le prisme de la métaphysique de Descartes* (Epiméthée), Paris, PUF 2004* p. 318-320

48 Jean-Luc Marion, *Phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Grasset, 2003 ; Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997- Jean-Luc MARION, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF, 2008 ; Jean-Luc MARION, *Les certitudes négatives*, Paris, Grasset,

2010, p. 108-109 ; Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance. Cinq études*(Figures), Paris, Grasset, 1989.

49 Blaise PASCAL, *Les Pensées*, n. 799.

50 Sur l'influence de Pascal sur les modernes, notamment Marion, voir Klaas BOM, « On Pascal' Sentir » , *International Journal of Philosophy and Theology*, 75 (2014), p. 2-19.

51 Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*. Suivi de *Transcendance et mal*, d'Emmanuel Levinas, et *Pour poursuivre le dialogue avec Levinas* (Bibliothèque Idées), Paris, Albin Michel, 1999.

52 Jean Foucart, *Sociologie de la souffrance* (Ouvertures sociologiques), Bruxelles, De Boeck, 2003, p. 25.

seulement non-intégrable, il est aussi la non-intégrabilité du non-intégrable.⁵³

La transcendance du mal s'explique par son apatridie, son caractère inenglobable, dérangent, étranger à l'homme, à son monde et ses paradigmes épistémologiques⁵⁴. Autrement dit, «dans l'apparaître du mal, dans sa phénoménalité originaire, dans sa qualité, s'annonce une modalité, une manière: le-ne-pas-trouver-place, le refus de tout accordement avec... »⁵⁵. Démesuré, infondé et infondable, le mal, douleur paroxystique, est contre-nature, monstruosité. Il est injustice tout court.

Si pour Némó, Job souffre d'un mal démesuré qui l'atteint jusqu'à briser son moi⁵⁶, c'est surtout le caractère injuste de ce mal qui scandalise le plus. Pourquoi le juste ou l'innocent devrait-il souffrir, dans une logique vétérotestamentaire de punition-rétribution où la souffrance devient une punition de Dieu par suite d'une faute donnée de l'homme. Vaine logique sitôt à l'épreuve de l'arbitrarité et de la ténacité de la réalité : les méchants restent en vie, vieillissent, accroissent leur puissance, sont heureux et en paix⁵⁷ ? Le mal n'est pas simplement un problème. Il est le pire. Il est l'injustifiable, «intrinsèquement lié à l'injustice»⁵⁸. Le scandale du mal dans sa radicalité atteint son comble quand arrimé à la croyance en un Dieu créateur, tout-puissant et amour⁵⁹. La tentation est grande de s'enfermer pathétiquement sur son mal et de faire un procès perpétuel de la passivité

de Dieu face au mal en tant que rupture de l'immanence⁶⁰.

Pourtant la radicalité et l'excès du mal en appelle à la radicalité et à l'excessivité du Bien. Car seul le surcroît de la Béatitude sera consonnant avec l'excès du mal et permettra la traversée du non-sens, de l'inexplicable, de l'indicible, que représente la souffrance infrahumaine. La démesure de la souffrance conduit à la Transcendance, à la hauteur, voire au-delà, du mal transcendant. Elle est donc indicatrice de la Transcendance autrement qu'autrui : indicatrice de la rencontre béatifique de Dieu. Elle est tension sotériologique et eschatologique. C'est dire que l'excès du mal chez Levinas ne pousse pas au fatalisme. Le mal radical convoque à une responsabilité infinie, à une responsabilité sans détour et sans retour envers le visage souffrant qui est refus de toute complaisance et de toute indifférence.

2. Enjeux et limites des philosophies de la transcendance

2.1 Pertinence d'un discours

Qu'il s'agisse de la transcendance comme Dieu au-delà de l'ontologie et de la métaphysique, ou comme Dieu au-delà de tout *cogitatum* et du mal transcendant, un discours philosophique sur la transcendance paraît plus qu'opportun aujourd'hui:

1) Il permet de marquer une distance nécessaire et décisive entre Dieu et les êtres, entre l'éternel et le temporel, entre le créateur et le créé. Une distance qui ne dénie pas toute relation, mais justement la non-confusion est la condition ontique primaire, primatiale, de toute entrée en relation. L'une des contributions majeures de la phénoménologie moderne avec Levinas, Marion, Henry et autres est de montrer que Dieu n'est pas un étant parmi les autres étants, et ne peut épistémologiquement être traité comme tel. Pour un africain, cette problématique trouve au premier degré une

53 Emmanuel Levinas, «Transcendance et mal», dans Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*, p. 145-163 ou Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1992, p. 194.

54 Pour le caractère non-pensable, irrationnel, du mal, lire Renée Jeffery, *Evil and International Relations. Human Suffering in the Age of Error*, New-York NY, Palgrave Macmillan, 2008, p. 101.

55 Jean Foucart, *Sociologie de la souffrance*, p. 25 (en commentant Levinas).

56 Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*, p. 41.

57 Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*, p. 88.

58 Jean Foucart, *Sociologie de la souffrance*, p. 25.

59 James F. Keating et Thomas J. White (éd.), *Divine Impassibility and the Mystery of Human suffering*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 2009, p. 35-37; Jeff Jordan, «Divine Love and Human Suffering», *International Journal of Philosophy of Religion*, 56 (2004), p. 169-178.

60 Kurt Gray et Daniel M. Wegner, « Blaming God for our Pain. Human Suffering and Divine Mind », *Personality and Social Psychology Review*, 14 (2010), p. 7-16.

résonnance particulière. La thèse du *Deus absconditus* chez Pascal ou du Dieu transcendant jusqu'à l'absence chez Levinas mettent la table pour un cadre discursif théique à l'exode du panthéisme et de l'animisme. Car n'étant pas dans la nature, Dieu ne peut être recherché dans les objets naturels visibles ou invisibles sous peine d'idolâtrie, de se faire «une idole de l'obscurité séparée de l'ordre de Dieu»⁶¹. Une lecture pascalienne et levinassienne de la transcendance nous tient à l'écart de toute apologie, fût-elle en filigrane, de l'animisme et de sa résurgence / métamorphose dans les philosophies et théologies dites africaines comme lieux d'une contribution épistémologique significative de l'Afrique à la modernité socioreligieuse⁶². Elle nous tient concomitamment à distance des idolâtries modernes ou des « idoles néolibérales » et des « fausses divinités » dénoncées par Awazi⁶³.

2) Le mérite du discours phénoménologique sur la Transcendance est de sortir Dieu de la réduction ontologique, ontothéologique qui fait de lui un absolu dégradé et d'affirmer avec force la réductibilité gnoséologique de Dieu comme une abstraction inadmissible, comme une approche discursive idolâtrique. Le Dieu Inconnu qui vient à l'idée ne peut être que le Dieu qui s'auto-révèle, s'auto-affecte. Ainsi l'effort des discours philosophiques sur la Transcendance qui cherchent une voie alternative d'accès au Tout-Autre autrement que par une capture transcendantale et gnoséologique est à souligner, peu importe la pertinence et la valeur scientifique de ces discours. Mais si Dieu est au-delà de tout *cogitatum*, il va falloir questionner le statut épistémique de la vérité des discours scientifiques et

philosophiques sur Dieu, y compris de la phénoménologie elle-même.

3) Dieu au-delà de tout *cogitatum* questionne même la prétention de chaque religion à détenir seule une connaissance absolue, une vérité absolue, sur Dieu ; vérité dont les interprétations ou le manque d'herméneutique, les manipulations, conduisent souvent à des intolérances envers les autres, à la radicalisation et aux fanatismes. Il importe de poser aussi la question de la Transcendance comme Dieu au-delà des religions. Il y a lieu de méditer le traitement de la vertu de la religion dans *Summa theologiae*, IIa IIae q. 81 chez Thomas d'Aquin où la religion est reliée à la vertu de justice, de sorte qu'agir en homme religieux, c'est marquer sa dette envers le Tout-Autre (Dieu), envers autrui. La Transcendance jusqu'à l'absence qui pourtant chez Levinas nous renvoie à la trace, au visage, à une responsabilité éthique envers autrui nous interdit une exploitation de l'autre au nom de Dieu.

4) La question de la transcendance et du mal est l'un des lieux fertiles d'une problématisation de Dieu aujourd'hui. Même si le mal est transcendant et souvent inexplicable, il importe de poser la Transcendance comme Dieu au-delà du mal causé à autrui par la méchanceté humaine. Autrement dit, l'advenir de la transcendance à l'idée est à penser face aux souffrances et aux malheurs causés aux autres *volontairement, librement et directement* par les hommes. Il s'agit d'interpeller la responsabilité humaine face aux grands maux de notre temps: esclavage, traite des humains, génocides calculés, massacres organisés (Lisbonne, Verdun, Auschwitz⁶⁴, Rwanda), mais aussi face au dérèglement et au réchauffement climatiques et à leurs conséquences catastrophiques encore méjugées sur des populations. Les nombreuses opérations de maintien de la paix de l'ONU (des casques bleus) dans le monde actuel sont là pour nous rappeler que

61 Biais Pascal, *Les Pensées*, n. 926. Il est absurde de continuer aujourd'hui à adorer des rivières, des montagnes, des pierres, à les diviniser. Une pratique qui persiste même parmi les chrétiens et musulmans africains.

62 Elochukwu E. Uzukwu, *God, Spirit and Human Wholeness: Appropriating Faith and Culture in West African Style*, Eugène OR, Wipf and Stock, 2012. Des philosophes et auteurs africains, surtout nigériens, revisitent l'animisme et le polythéisme des ancêtres comme lieu d'un ressourcement théologique et éthique pour l'Afrique moderne.

63 Benoît A. M. Kungua, *Déconstruction philosophique et théologique de la modernité occidentale*, Paris et Montréal, L'Harmattan, 2014, p. 34.

64 Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz* (Rivages Poche), Philippe Ivernel (trad.), Paris, Payot & Rivages, 1994.

ces maux ne sont pas simplement d'hier. Une convocation à la responsabilité couvrant la triple dimensionnalité de la responsabilité éthique: la responsabilité-imputabilité (Ricœur), la responsabilité pour-autrui qui radicalement précède ma liberté (Levinas) et la responsabilité pour le futur (Hans Jonas). Mais la non-responsabilité humaine n'explique pas totalement le mal. Face au mal transcendant qui court-circuite tout discours, la Transcendance n'advient-elle pas à l'idée comme l'Autre d'une relation dramatique, un allié pour combattre le mal et le faire reculer dans le monde ? Cela exige une épuration, un effort de dépassement des dieux de nos fantasmes et de nos enfances. Les Africains sont dits intrinsèquement religieux⁶⁵, mais que ne fait-on pas de Dieu et au nom de Dieu dans des pays africains ? Des visions paternalistes, naïves, infantilisantes, fantasmagoriques de Dieu maintiennent des Africains dans un attentisme morbide et font d'eux des victimes faciles des soi-disant prophètes et pasteurs véreux et de leurs promesses fallacieuses.

2.2 Penser la transcendance dans l'immanence

Un Dieu transcendant jusqu'à l'infini signifie-t-il que Dieu soit *in vitam aeternam* inconnu, insensible et loin des sorts du monde et des hommes? Sinon, par quel processus l'Inconnaissable vient-il à l'idée ? Aussi les philosophies de la transcendance courent-elles le risque de produire un dieu lointain, sans nom, ni visage, sans rapport ni intérêt pour les humains. Un dieu, en fin de compte, inexistant pour l'homme, mortel en lui. En un Dieu de possibilités⁶⁶, la figure oxymorique Transcendant-immanent n'est pas fantasmagorique. Autrement dit, il est possible, voire nécessaire, de penser un rapport d'auto-donation entre la Transcendance et l'immanence, l'Invisible et

le visible, et vice versa. Emmanuel Boissieu note avec à-propos :

*L'immanence n'est pas nécessairement condamnable. Elle n'est pas nécessairement refus de la transcendance. Ce n'est pas un péché pour un croyant de s'en tenir d'abord au simple donné de l'existence selon Emmanuel Falque dans Métamorphose de la finitude [...]. De plus, il est possible d'un point de vue chrétien de remettre en cause un Dieu totalement extérieur, transcendant. Il risque de paraître comme un deus ex machina. Il n'y a pas de pur vis-à-vis humano-divin dans le christianisme.*⁶⁷

La transcendance dans l'immanence s'exprime chez Levinas par la révélation du Dieu transcendant jusqu'à l'absence qui au fond ne révèle rien de soi, mais révèle l'homme à soi-même. Car le Dieu qui a parlé n'a rien dit, surtout de lui-même, avant de sitôt retirer sa trace⁶⁸. Un Dieu qui ne vient à l'idée que dans des relations humaines se configurant comme relations de paix⁶⁹. Autrement dit, la Transcendance se dit dans l'immanence par sa Trace. La Trace, même fugace, renvoie au Visage dans sa nudité, à Autrui comme le lieu (chemin) *ad Deum*, comme une théophanie. Suivre la trace de l'Illéite, c'est répondre à l'injonction éthique d'aimer autrui inconditionnellement.

La transcendance dans l'immanence se déploie dans le cadre discursif de Marion par l'auto-donation de Dieu dans la Révélation et par l'accueil de la phénoménalité et de la factualité de la Révélation dans son immédiateté. Dieu, la possibilité de l'impossibilité,⁷⁰ se donne inconditionnellement sous un régime de réduction érotique: *La plus haute transcendance de Dieu, l'unique qui ne le déshonore pas, ne tient pas à la puissance ni à la sagesse, ni même à l'infinité, mais à l'amour. Mais l'amour seul suffit à mettre en œuvre toute infinité, toute sagesse et toute puissance. Dieu nous*

65 John Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Nairobi, Heinemann, 1990, p. 44.

66 Rosemary R. Ruether, «Le Dieu des possibilités. L'immanence et la transcendance repensées», *Théologiques*, 8 (2000), p. 35-48.

67 Emmanuel Boissieu, « Dieu dans la philosophie contemporaine chez Levinas, Chrétien, Ricœur », *Domini Universitas* (Cours de philosophie), 2016, p. 10.

68 Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence...*, p. 208.

69 Lissa Giuseppe, «Emmanuel Levinas...», p. 95; Catherine Chalier, «Révélation et totalité», *Revue internationale de la philosophie*, 235 (2006), p. 5-14.

70 Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, 2010, p. 108-109.

*précède et nous transcende, mais en ceci d'abord et surtout qu'il nous aime infiniment mieux que nous n'aimons et que nous l'aimons. Dieu nous surpasse au titre de meilleur amant.*⁷¹

La transcendance dans l'immanence, c'est ce que rend Michel Henry dans sa phénoménologie de la Vie éternelle de Dieu dans son auto-affection⁷² ou Dieu s'atteste comme Vie, Force, Action, Visage, Vérité accessible autrement que par nos principes logiques et nos esprits expérimentalistes riviés à des catégories de l'être-au-monde. Elle est possible chez Jean-Louis Chrétien à travers l'Incarnation comme une *epiphania* de l'*agapè* théique⁷³. Par l'Incarnation, Dieu se fait inoubliable, présence excessive: l'excès d'une relation éthique et esthétique, de la Beauté, prémisse de la Bonté de Dieu⁷⁴. Décidément, pour des phénoménologues chrétiens comme Marion, Henry, Chrétien et autres, c'est le christianisme qui conjugue le mieux la transcendance-immanence de Dieu, en définissant comment le Dieu sans nom (YHWH)⁷⁵, par son Verbe, a habité notre monde. Le Verbe devient l'instance fondatrice de l'Écriture et l'Écriture le lieu de la manifestation, du dévoilement (*galah*), sans distance, du Verbe. Mais quelle est la portée axiologique et épistémique de la phénoménologie en tant que désir d'«aller aux choses mêmes» lorsqu'elle est rapportée à Dieu, à la Révélation, bref au phénomène dit saturé ?

2.3 Limites phénoménologiques et espace herméneutique

Philosophie de la Transcendance ou théologie ? Laissons de côté la question du statut philosophique (crypto-théologique) ou

non des phénoménologies de Levinas, Marion, Henry et Chrétien posé par Janicaud dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*⁷⁶ ou de leur posture épistémologique prise entre la philosophie (phénoménologie) et la théologie pour délinéer les abords poreux et aporétiques d'une phénoménologie de la Transcendance, de Dieu et de la religion.

1) Certes, la phénoménologie (de la donation et de la saturation) met la table pour le refus de la réduction transcendantale, cognitive, voire d'une phénoménologie constituante, en faveur d'une réduction érotique. Mais a-t-elle réellement renoncé à la présomption de parvenir au moyen de la connaissance, à l'exhibition de l'être, voire du Tout-Autre, dans sa présence ? En mettant l'emphase sur l'intentionnalité, sur la conscience constituante de..., sur le moi posé au-delà de soi-même, la phénoménologie met-elle réellement en discussion les pouvoirs de constitution de l'ego ? Aussi reste-t-elle prise, comme l'admet en outre le Levinas giuseppien, dans les limites d'« un idéalisme transcendant » ou du primat de la théorie. Or, «la connaissance, la théorie, comme exhibition de l'être, n'est pas dans la condition de rejoindre le sens⁷⁷».

2) Sur le plan méthodologique, comment l'approche phénoménologique peut-elle aller au fait ou décrire l'expérience de caresse, de l'éros / agapè, de l'éros blessé, de la prière comme silence d'amour (Chrétien), sans faire violence à la phénoménalité et sans manipuler l'expérience ? Et ceci, sans réduire, en sus, la vérité dogmatique et religieuse à une vérité phénoménale ou d'ordre phénoménologique alors que la transcendance, l'éros, la prière, ne sont pas donnés comme phénomène⁷⁸ ? Car si Dieu dépasse nos *cogitationes*, un discours sur Dieu est dès lors possible, fondé strictement sur l'auto-révélation de Dieu, acceptée dans la foi, qui par ailleurs, informe notre discours

71 Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique. Six méditations sur l'amour*, Paris, Grasset, 2003, p. 341-342.

72 Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

73 Jean-Louis Chrétien, *L'Inoubliable et l'Inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 152.

74 Jean-Louis Chrétien, *L'effroi du Beau*, Paris, Cerf, 1987.

75 Pour la Transcendance comme Dieu sans nom, car la polyphonie des noms de Dieu est une preuve que Dieu échappe à toute nomination, voir Paul Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1999, p. 270.

76 Voir aussi Dominique Janicaud, *La Phénoménologie éclatée*, Paris, L'Éclat, 1998.

77 Lissa Giuseppe, «Emmanuel Levinas... », p. 96.

78 Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, L'Éclat, 1991, p. 52.

à Dieu et notre «agir théo-dramatique» (Balthasar). Il est donc possible dans les seules limites de la compréhension (herméneutique) de la révélation, de réconcilier le «discours à Dieu» (Marion) et le «discours sur Dieu».

3) Mais quel est le statut positif de l'immédiateté dans une phénoménologie de la transcendance et de la religion, se demande avec à-propos Paul Ricoeur, surtout quand elle est confrontée à la question inéluctable des médiations langagières, culturelles et historiques⁷⁹? Le vrai problème réside dans le rapport oscillant, voire distorsionnel, entre la phénoménologie (avec l'exigence de l'immédiateté de la donation) et l'herméneutique. L'effort par exemple de Marion, pressé par les critiques⁸⁰, de faire une place à l'herméneutique dans son cadre discursif dans les *Certitudes négatives* (place qui existait déjà dans une moindre mesure dans *Etant donné*, le *Phénomène érotique* ou *Au lieu de soi*⁸¹) ne suffit pas à résoudre cette distorsion. Car, l'herméneutique n'est pas un moment second, différé, en théologie et en philosophie de la religion. La théologie, si l'on se situe par exemple dans le contexte du christianisme, est fondamentalement une herméneutique. Heureusement! Cela empêche des théologies de se substituer à la Parole de Dieu. Énoncer un Dieu amour et sauveur pour nous aujourd'hui, c'est déjà procéder à un discours herméneutique sur Dieu qui s'est révélé par son Fils Jésus Christ dans un contexte historico-spatial extra-contemporain. Il y a donc déjà plusieurs distances irréductibles à l'immédiateté de la phénoménologie événementielle ou de la saturation. Distance d'abord entre l'autorévélation divine et sa réception par le prophète et les apôtres, dans la foi, comme étant Parole de Dieu. Écart,

ensuite, entre la réception et la transmission de cette révélation aux peuples juifs à travers le temps; distance, en sus, dans la compréhension progressive et l'accueil par ce peuple et sa transmission orale, entre cette transmission orale et la mise en écrit de ce qui est reçu et accepté comme Parole de Dieu; discontinuité entre les écrits sur la Révélation en circulation et le canon officiel déterminé par l'Église; distance enfin entre le salut proposé aux peuples dit élus dans son historicité socio-culturelle et la réception aujourd'hui de ce message de salut par les Africains, les Européens, les Chinois, etc., comme s'adressant directement à eux. Paul Ricoeur parlerait en termes de «cercles herméneutiques». ⁸² Il y a un cercle herméneutique entre l'Écriture et la Parole inspirée, entre l'Écriture et la Révélation, entre la Parole inspirée et la communauté ecclésiale l'interprétant, au point même qu'il n'existe pas d'accès solipsiste possible à la Parole et à la révélation sans la communauté et à la communauté sans la fidélité à la Parole et à la Révélation. Il existe même une corrélation entre la Parole spécifique et les cultures extérieures, entre l'Écriture et soi-même⁸³. Dans quelle mesure la Révélation peut-elle être confinée au « théâtre de la phénoménalité » et de l'*Immédiateté* sans tenir compte de toutes ces médiations? Peut-on ramener la Révélation divine à un statut purement phénoménal, phénoménologique? Si la Sainte Écriture est «Parole de Dieu en langage humain⁸⁴» et que l'auto-dévoilement de « la possibilité de l'impossible » passe par des médiations prophétiques, apostoliques, scripturaires, ecclésiales, c'est que le Tout-puissant lui-même admet une médiation à son auto-dévoilement qu'il devient difficile de réduire simplement à un axe discursif apriorique et phénoménologique. Thibaut Gress note avec à-propos:

79 Paul Ricoeur, «L'expérience et langage dans le discours religieux», dans *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Jean Greisch (éd.), Paris, Beauchesne, 1995, p. 159-179.

80 Un exposé de ces critiques se trouve dans Benoît A. M. Kungua, *Déconstruction philosophique et théologique...*, p. 127-136.

81 Voir à ce propos Benoît A. M. Kungua, *Saturation, donation et compréhension. Phénoménologie de la donation et phénoménologie herméneutique: une alternance*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 157-268.

82 Paul Ricoeur, «*La phénoménologie de la religion*», *Lectures III: aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1999, p. 268.

83 Paul Ricoeur, «*La phénoménologie de la religion*», p. 268.

84 Commission Biblique Pontificale, *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Cerf, 1994, p. 6.

Il n'y a de révélation que dans le cadre herméneutique; actuellement, il n'y a qu'histoire. De ce fait, parler de la phénoménalité de la révélation en tant que fait, c'est brûler une étape. Ce qui entre dans le cadre phénoménal, ce n'est pas Jésus en tant que porteur d'une révélation, c'est Jésus en tant que personne historique. La révélation est déjà un cadre conceptuel qui ne saurait en aucun cas relever de la factualité phénoménale.⁸⁵

Même prise synchroniquement, l'auto-révélation de Dieu en Jésus Christ est déjà sous-tendue originairement par une herméneutique: celle d'un Dieu qui se révèle à l'homme dans les limites et les possibilités de la compréhension (langue, culture, histoire) et de la réceptivité humaine, autrement dit, d'une manière anthropomorphique. Il y va de l'Infini qui entre en relation avec le Fini dans des termes perceptibles (appréhensibles) par ce dernier. Autant dire que l'autorévélation de Dieu à l'homme n'épuise pas Dieu. Dieu transcende son autorévélation; ce qui par ailleurs justifie l'attente eschatologique où nous le verrons tel qu'il est et permet d'exclure tout exclusivisme fanatique. Il se présente ainsi comme le premier herméneute, le premier pédagogue, comme en témoigne l'histoire de l'économie sotériologique biblique. Dieu transcende non seulement toute réduction objectivante, mais aussi toute réduction phénoménale (fût-elle saturée), phénoménologique. Il transcende même toute herméneutique. Mais l'herméneutique philosophico-théologique reste avec ses limites le moyen de comprendre (*cum-natus*) son auto-dévoilement à travers les mutations (variations) historiques et psycho-socio-culturelles et de l'actualiser pour notre monde aujourd'hui. Autrement dit, la phénoménologie peut «encadrer les manières» dont l'être s'offre à la présence (se donne), mais elle ne dit pas et ne peut rien dire sur le sens du mouvement de la

donation de la transcendance: «L'accès à l'ordre de sens impose la nécessité d'aller au-delà de la rationalité phénoménologique qui est destinée à rester dans le cercle de l'immanence⁸⁶.»

Conclusion

La question philosophique et théologique de la Transcendance en tant qu'elle est reliée à Dieu est une question axiale, voire urgente, vis-à-vis des réductions pluriformes de Dieu : réductions ontologiques, métaphysiques et cognitives, réductions animistes, idolâtriques et superstitieuses. Décidément, Dieu n'est pas un être, un étant parmi tant d'autres. Inconnaissable, il ne peut être le produit d'une objectivation discursive. Il ne se confond pas avec le monde, les objets de la nature, les créatures. Il est transcendant, autrement dit, au-delà de l'être, au-delà de tout *cogitatum* et de toute imagination, au-delà de toute vision infantile, narcissique, naïve de la religion et de la foi. Il est aussi transcendant face à la question du mal causé à autrui par la volonté humaine. Face à l'excès du mal transcendant, il se veut excès du Bien, de la Béatitude. En ce sens la phénoménologie de la transcendance avec Levinas, Marion ou Chrétien permettent une épuration du Dieu-Être de l'ontologie et de la métaphysique en montrant la manière dont l'Inconnaissable, le Dieu transcendant jusqu'à l'absence (Levinas) ou le *Deus absconditus* (Pascal) vient à l'esprit, s'auto-révèle. Penser la Transcendance dans l'immanence est donc possible et permet d'éluder l'image d'un Dieu lointain, un véritable *deus ex machina*, pour les humains. Mais si Dieu dépasse nos *cogitationes*, une philosophie ou une théologie de la Transcendance n'est-elle pas possible que dans la compréhension de l'autorévélation de Dieu? Là sont marquées les limites d'une phénoménologie apriorique de la révélation et de la religion. Confrontée à la question des médiations langagières, culturelles et historiques, elle ne peut se déployer sans

85 Thibaut Gress, «Jean Luc Marion: Le Visible et le révélé. Une indispensable genèse des concepts clés de Jean-Luc Marion en regardant la pensée théologique», *Actu philosophia*, 2008 [<http://www.actu-philosophia.com/Jean-Luc-Marion-Le-visible-et-le-revele>] (consulté le 26 octobre 2018).

86 Lissa Giuseppe, «Emmanuel Levinas...», p. 96.

faire violence à la phénoménalité et sans réduire l'expérience de la religion et de la révélation. La vérité de la révélation est irréductible à la vérité phénoménale : elle est une vérité religieuse et dogmatique. En sus, la phénoménologie et la philosophie de la religion ne livrent pas le sens de la donation de la Transcendance. L'accès au sens passe par l'herméneutique et la compréhension de la Révélation dans ses contextes langagiers et historiques propres et dans ses enjeux, ramifications et relectures existentielles, éthiques, socio-politico-économiques. Et face à l'herméneutique du mal excédant, nous sommes tout simplement acculés à épurer notre conception de Dieu. Dieu n'est pas toujours le Dieu Tout-puissant qui domine et écrase, il est peut-être aussi le Dieu faible/amour de la relation dramatique. N'est-ce pas la difficulté d'enfermer Dieu dans une seule image précise et nette, de le nommer une fois pour toute, qui montre sa transcendance?

South Porcupine ON

Sommaire

Vis-à-vis des réductions pluriformes de Dieu (d'ordre ontologique et cognitif, animiste, idolâtrique, superstitieuse et fanatique), il importe de revisiter avec la phénoménologie (Levinas, Marion ou Chrétien) la question axiale de la transcendance de Dieu. Mais quel est le statut discursif d'une approche phénoménologique de Dieu, de la Révélation et de la religion qui ne sont pas donnés comme des phénomènes? Les apories d'une phénoménologie théique ouvrent un espace herméneutique de la transcendance, de la révélation et de la religion.

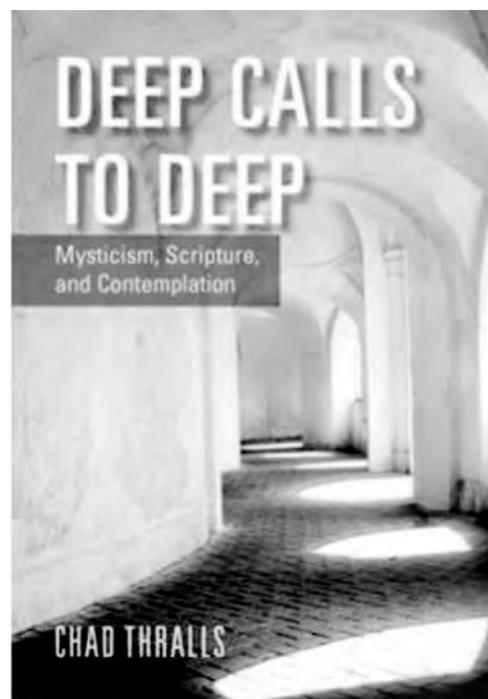
Summary

Towards different reductions of God (ontological, metaphysical, epistemological, animistic, superstitious, and fanatical), it is important to revisit with some phenomenologists (Levinas, Marion or Chrétien) the key issue of God's transcendence. But what scientifically is a status of a phenomenological (mediate, a

priori) approach of God, of Revelation and of religion which are not given as phenomena? The limits, difficulties and aporias of a phenomenological approach of God open the way to a hermeneutics of the transcendence, the Revelation and the religion.

(Ref.: *Science et Esprit*, Volume 71, fascicule 1, janvier-avril 2019, pp.41-60)

(An English translation of this article, made by Brother Michel Mendy, FSG, and corrected by Miss Philippa Wooldridge, can be found on the SEDOS Website.)



(Gift from Orbis Books to Sedos Library)