
Théologie apophasique et événement : quelles pistes éthiques ?

L'exemple de John Caputo.

Mémoire réalisé par Matthieu Plumart

Promoteur : Éric Gaziaux

Lecteurs : Dominique Jacquemin & Olivier Riaudel

Année académique 2023-2024

Master en Théologie, à finalité éthique

Remerciements

Je tiens à remercier :

Mon promoteur, monsieur Éric Gaziaux pour sa disponibilité et ses questions pertinentes qui m'ont aidé à réaliser ce travail,

Mes parents et mes amis pour leur confiance et leur soutien sans failles,

L'ensemble des professeurs de la faculté de théologie et d'étude des religions de l'UCL pour leur ouverture et leur tact qui m'ont permis d'élargir mon horizon d'existence.

Table des matières	
Table des matières	2
Introduction	5
Chapitre 1 : La voie apophatique	8
A. L'ineffabilité Divine	8
L'au-delà de l'être	8
La reprise chrétienne	13
Christologie et voie apophatique	18
B. L'incompréhensibilité de l'homme	21
L'argument épistémique	22
L'argument de l'aliénation	24
L'argument éthique	28
Chapitre 2 : Événement et théologie	32
A. aspects de l'événement	32
La critique méontologique	32
L'événementiel et l'événeemential	37
L'advenant	44
B. la théopoétique de John David Caputo	56
Théologie radicale : une théologie du peut être	57
L'évènement et l'appel : l'insistence du Dieu faible	64
Le logos du Fils et le Royaume	73
Chapitre 3 : théologie et événement : quelles pistes éthiques ?	78
A. Théologie et événement en dialogue	78

B. L'advenant, vulnérabilité et adelphité.....	82
Bibliographie.....	88

Ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages ;
Ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre ce qui est fort ;
Ce qui dans le monde est sans naissance et ce que l'on méprise, voilà ce que Dieu a choisi ;
Ce qui n'est pas, pour réduire à rien ce qui est, afin qu'aucune chair n'aille se glorifier devant Dieu. »

(1 Co 1, 27-29)

INTRODUCTION.

Ce début de 21^{ème} siècle a vu émerger de nouvelles formes de multipolarités politiques et de pensées. L'hégémonie culturelle de l'Europe et de l'Amérique du Nord n'occupe plus le seul référent catégoriel pour penser le rapport de l'humain au mondain et à lui-même. L'avènement heureux, au 18^{ème} siècle, du sujet autonome se trouve, à notre époque, face à de nouveaux défis. L'accélération du monde et la société « liquide » accentuent le sentiment de solitude et de confrontation pour les hommes et femmes de notre temps.¹ Entre l'injonction à un individualisme consumériste et un identitarisme fantasmé et fixiste, le sujet peine à cheminer vers l'autonomie de lui-même promise par la tradition philosophique et religieuse européenne. L'être-moi prend le pas sur l'être-soi et complexifie la cohabitation des êtres humains dans des sociétés multiples.

Dès lors, si cette reconfiguration permet la manifestation d'autres pensées, langages ou « formes de vies »² rendues jusque-là invisibles ou marginalisées ; elle nous oblige à repenser en partie les concepts hérités de notre tradition qui, dès lors, ne vont plus de soi. Il en va de même pour le sujet chrétien. Confronté aux mêmes questionnements, certains chrétiens semblent se sentir de plus en plus assiégé et risquent toujours davantage un repli identitaire tout en pensant contempler le déclin du monde qu'ils croient être encore le leur. Peut-être, pour repenser l'expérience de foi et la subjectivité chrétienne, nous faut-il, d'une part ; critiquer les points aveugles du cadre conceptuel moderne et, d'autre part ; se plonger dans une tradition marginale et un peu oubliée qu'est la voie apophasique.

La tradition grecque et chrétienne a cultivé un couple conceptuel qui a servi de cadre-référent pour élaborer une réflexion sur l'expérience du sujet croyant : l'étant et son rapport à l'être ou autrement formulé le sujet dans sa relation à la transcendance. L'identification de l'être à Dieu est ce que Heidegger nomme l'ontothéologie : « L'être compris spéculativement, en tant que médiation, est l'unité qui assume toute particularité et surmonte toute contradiction »³. Coller ce tandem ontologique à toute expérience religieuse, ou considéré comme telle, à l'aune

¹ On peut se référer ici aux thèses du sociologue Zygmunt Baumann sur la société liquide.

² Ici entendu au sens de Wittgenstein, c'est-à-dire là où « se scellent les accords humains, grâce en grande partie au langage et à ses jeux. La forme de vie humaine, marquée par cette possession sédimentée du langage ». C. CHAUVIRE « y a-t-il un relativisme culturel chez Wittgenstein ? », dans *Revue De Métaphysique et Morale*, n°106, 2020, p. 272.

³ O. BOULNOIS, « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique. », dans *Le Philo-sophoire*, n°9, 1999, p. 29.

de celui-ci, risque d'une part de voiler des lieux et approches métaphysiques autres dans la Tradition chrétienne ou venant d'autres approches culturelles et, d'autre part, de rigidifier une éthique subjective qui découlerait de la vérité que le chrétien aurait acquise par sa relation à la transcendance. Il semble, pour éviter le repli et la confrontation, qu'il nous faille établir une nouvelle carte conceptuelle pour une éthique chrétienne qui pourrait, à l'instar de Dieu avec la croix, communiquer avec d'autres formes de pensées tout en repensant une éthique de l'ipséité qui cohabiterait sereinement avec ce qui n'est pas elle ?

Ce mémoire propose d'explorer de possibles pistes qui, peut-être, permettent de commencer à redessiner un cadre conceptuel qui allie un déplacement de la métaphysique et un déplacement de notre conception du sujet et de son rapport à l'altérité. En outre, il essaie de s'inscrire dans la tradition chrétienne tout en évitant deux écueils.

D'une part, il s'agit d'éviter un réductionnisme psychologique ou anthropologique de l'expérience croyante et de la relation à Dieu. Il est obvie que la Foi s'entrelace de mobiles et motifs propres au vécu historique du croyant, mais cela ne dit rien de la compréhension éventuelle de la réalité métaphysique et de la relation, de l'alliance, entre l'homme et l'Absolu. L'explication de la croyance religieuse n'invalidé pas ce qui reste voilé derrière celle-ci. Par exemple, ce n'est pas parce qu'un sujet x a des raisons socioculturelles d'aimer la solidarité que cela nous dit quelque chose sur la fausseté ou non de l'idée de solidarité.

D'autre part, ce travail essaie d'éviter un « colonialisme religieux » qui empêcherait l'établissement d'une co-appartenance au monde dans une société multi-traditionnelle. C'est pourquoi le concept de religion n'interviendra pas, car très euro-péo-centré. Le terme de tradition religieuse ou d'éthique religieuse est, semble-t-il, préférable. La religion définie comme un ensemble de croyances structurées et structurantes dans lesquelles intervient le surnaturel et validées par un clergé est une définition qui n'arrive pas à rendre compte d'autres réalités religieuses. Comme l'écrit le philosophe Mohamed Amer Meziane, « la religion n'existe pas ».⁴ On pourrait même penser qu'il n'y a pas de religion chrétienne, mais un tissu de traditions religieuses et spirituelles qui cherche à dire et vivre le mystère de la croix et du tombeau vide.

⁴ M.MEZIANE, *Au bord des mondes : Vers une anthropologie métaphysique*, Paris, Vue De L'Esprit, 2023, p. 15. Sur ce même sujet, les travaux de l'anthropologue Philippe Descola sont tout autant éclairant.

Le trajet emprunté est donc de la métaphysique vers l'éthique. Ce chemin se décline en trois étapes. Dans la première partie, le mémoire pose le cadre de la tradition métaphysique dans lequel il réfléchit sa problématique. Cette tradition est celle de la voie apophasique, mystique apophatique ou encore nommée théologie négative. Cette tradition, qui est restée dans l'ombre depuis l'aube de la modernité, est issue de traditions diverses.⁵ Cette partie exposera sa généalogie au sein de la culture européenne et ses principaux raisonnements métaphysiques et christologiques dans un premier temps. Ensuite, elle donnera un aperçu de l'anthropologie qui en découle.

La deuxième partie, le cœur de ce mémoire, aura pour tâche de réfléchir autour de la notion d'événement et, comment ce concept peut s'articuler dans une théologie chrétienne contemporaine issue de la tradition négative. Deux auteurs seront principalement convoqués. D'abord, avec le philosophe Claude Romano, nous explorons ce que veut dire l'événement et ses particularités. Claude Romano n'est pas le seul à avoir travaillé sur l'événement bien sûr.⁶ Cependant, il est le seul qui le place au centre de sa pensée et de son travail tout en le réfléchissant le plus systématiquement possible. C'est pourquoi il nous a semblé le plus pertinent pour ce mémoire. La suite du chapitre exposera la théologie de l'événement du philosophe et théologien John David Caputo. Le théologien américain place l'événement au centre de sa théologie chrétienne tout en se revendiquant explicitement de la tradition apophasique. En outre, il en tire des conceptions éthiques particulières, ce qui le rend d'autant plus intéressant pour notre questionnement initial. Il sera mis en exergue aussi les éventuelles similitudes et divergences avec Claude Romano.

Le dernier chapitre, qui sera aussi conclusif, reviendra sur les différentes articulations entre les deux parties précédentes et leurs éventuelles pertinences ou limites. L'événement peut-il s'inscrire dans un raisonnement apophasique et quels en sont les apports possibles ? La dernière partie se penchera sur les pistes éthiques pour un sujet chrétien et son rapport à l'autre dans une société contemporaine.

⁵ Pour élargir la question des différentes traditions négatives en dehors de l'Europe, on peut lire : M. YVON-BRUN, *Dieu encore ? : jalons pour une théologie négative contemporaine*, Montréal, Liber, 2012. L'auteur explore la voie négative dans les traditions hindoues et bouddhistes.

⁶ On peut penser à Paul Ricœur, Jacques Derrida ou encore Jean Luc Marion et Emmanuel Levinas. Il semble, qu'à partir de L'Ereignis heideggerien, se soit développé en France une tradition de l'événement : F. VIRI, « Essai d'une cartographie de la notion « d'événement » dans la phénoménologie française contemporaine. », dans *Methodos*, n°17, 2017.

Une dernière précision s'impose sur un double de choix de langage qui sera rencontré dans ce mémoire. Hormis les parties où il s'agira de tradition spécifiquement chrétienne, le mot Dieu peut être remplacé par l'Absolu, le Principe suréminent ou encore la transcendance voire le Chiffre. La voie négative n'étant pas spécifiquement chrétienne et ayant des ramifications profondes aussi en philosophie⁷, ce choix rappelle déjà la possibilité d'un pont entre les différentes traditions autour de la voie négative. En outre, cela permet d'illustrer un des raisonnements communs de cette tradition apophatique que sont la limite du langage et l'indicibilité de l'absolu. Pour ces mêmes raisons, le pronom IEL sera employé quand il ne s'agira pas typiquement de tradition chrétienne. Ce choix est aussi dicté par l'indicibilité de la transcendance, mais aussi pour éclairer un des aspects éthiques de cette tradition qui est la désobstruction des structures dans l'espérance d'une union au divin.

⁷ Plotin bien sûr, mais aussi, plus près de nous le philosophe Karl Jaspers qui emploie volontiers le mot Chiffre comme signe de ce qu'il nomme l'Englobant. K. JASPERS, *Foi philosophique ou Foi chrétienne.*, Paris, Ophrys, 2002.

CHAPITRE 1 : LA VOIE APOPHATIQUE.

*Dieu, celui que tout le monde connaît, de nom.*⁸

La philosophie grecque, à la suite du poème de Parménide, a majoritairement, discoursé, sur une métaphysique de l'être culminant avec l'aristotélisme. Cependant, au 3^e siècle de l'ère commune, une autre approche métaphysique s'est élaborée : l'apophasme. Ce premier chapitre va détailler ses logiques internes ; sa reprise chrétienne et ses visées anthropologiques.

A. L'ineffabilité de Dieu.

Il est admis que l'aventure métaphysique apophasme commence avec le philosophe néoplatonicien Plotin, et se poursuit en inspirant la mystique chrétienne jusqu'au début de la modernité où il s'efface progressivement au profit de la construction progressive d'une métaphysique ontothéologique.

L'au-delà de l'être.

L'idée première de Plotin est double. D'un côté il reprend le poème parméniénien afin d'explorer ce qui ne relève pas de l'être, et donc ce qui ne relève pas de la vérité comme correspondance ou évidence. Le non-être n'est pas l'équivalent du néant, il est d'un autre ordre. D'un autre côté, il va radicaliser le traité sur l'Un intitulé le Parménide et rédigé par Platon et le considérer comme un véritable traité métaphysique et pas seulement comme un traité de logique formelle. Ainsi « Ce qui est dit à propos de l'Un dans la première hypothèse du Parménide, à savoir qu'il n'est pas et qu'il n'a pas de nom, devient un énoncé métaphysique fondamental : l'Un est au-delà de l'être ».⁹ Par cette intuition, Plotin inaugure les prémisses de la métaphysique apophasme. On ne peut encore parler de mystique ou de théologie négative à ce stade. Ces termes apparaissent plus tardivement avec l'ajout chrétien. Il s'agit plus d'une méditation aphairétique sur la transcendance.

De cette méditation première sur le principe suréminent, le philosophe néoplatonicien déduit logiquement que « C'est parce que l'Un est un qu'il n'est pas et qu'il n'a pas de noms et

⁸ J. RENARD, *Journal 1893-1898*, Paris, Flammarion, 2018, p. 171.

⁹ G. CASAS, « L'indicible comme principe paradigme néoplatonicien de l'apophasme. », dans *Cahiers Philosophiques*, n°158, 2019, p. 20.

qu'il ne peut être connu d'aucune façon. On ne peut même pas affirmer que l'Un est un, car pour être un, il devrait déjà être, ce qui en ferait un étant. Or, s'il était un étant, il serait à la fois un et étant, c'est-à-dire deux choses différentes. En vertu de son unité absolue, toutefois, l'Un ne saurait être autre chose qu'un. Il n'est donc pas. Ce qui n'est pas, ce qui n'a pas l'être. »¹⁰ Or, si iel ne relève pas de l'être, iel échappe à la connaissance et est par conséquent indicible. De ce constat, deux paradigmes vont se dégager pour la philosophie néoplatonicienne.

Premièrement, si je ne peux acquérir aucune connaissance de l'Un, il y a malgré tout en nous « quelques semences de ce non-être ». ¹¹ Le néoplatonisme reprend la structure hiérarchisante hypostatique de Platon tout en préfigurant l'argument de Saint-Anselme. En effet, si je ne peux établir de connaissance sur le non-être, mais que je puis l'intuitionner en mon âme alors « nous ne pouvons saisir le non-être de l'Un que par le non-être et le non-esprit (μη νοῦς) qui est en nous, c'est-à-dire par la puissance de négation qu'il nous infuse ». ¹² Ce premier paradigme donne naissance à une démarche spirituelle qui consiste à arriver en l'union de l'âme et de l'absolu. Cette volonté d'union, socle de la mystique européenne non seulement part de l'inconnaissabilité du Divin, mais redouble le refus de la possibilité de celle-ci, car « toute connaissance introduit une distance et puisque toute intelligibilité est déjà une dérivation, il ne peut y avoir de connaissance immédiate de l'essence divine. » ¹³ Si le but est l'union au principe suréminent, alors il faut admettre que toute méthode épistémique qui relève de l'être est vouée à l'échec. Cela ne veut pas dire que l'être est sans importance, mais on ne peut confondre les deux sinon cela introduirait une césure dans l'Un. Au mieux, peut-on dire avec Plotin que « l'être n'est que la trace de l'Un ». ¹⁴

À ce paradigme métaphysique initial se surajoute la question du multiple. L'Un par procession et surabondance, mais sans s'écouler, unifie le multiple. En chaque multiple se reflète l'unité du Bien suréminent. Cette approche métaphysique est pourvue d'une double conséquence. D'une part, elle introduit, par l'inconnaissabilité de l'absolu, une limite à la raison et insère dans son principe même le refus de la possibilité du définitif. D'autre part, si tout

¹⁰ G. CASAS, « L'indicible comme principe paradigme néoplatonicien de l'apophatisme. », dans *Cahiers Philosophiques*, n°158, 2019, p. 21.

¹¹ J. TROUILLARD, « Théologie négative et autoconstitution psychique chez les néoplatoniciens. », dans *Savoir Faire Espérer*, Bruxelles, Presses Universitaires Saint Louis, 2019, p. 309.

¹² Ibid. p. 310.

¹³ Ibid. p. 310.

¹⁴ PLOTIN, *Ennéades : Tome 5*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 95.

multiple est miroir de l'Un ; alors nul multiple ne peut prétendre à un accès unique à l'hypostase première dont il découle. Il y a, dans cette dernière considération, une timide ouverture éthique sur l'accueil du divers et le nécessaire dialogue¹⁵. Cependant, il ne faudrait pas faire de la démarche néoplatonicienne une ouverture vers l'égalité entre les hommes. Fidèle à la philosophie grecque ; c'est le principe de stabilité qui préside toujours dans cette métaphysique. L'union hypostatique n'est réservée qu'à une élite élue même si cette élite n'est pas d'accord entre elle sur le chemin à prendre. Il faut attendre l'apport chrétien pour faire un pas supplémentaire dans cette direction éthique. Il n'est pas utile de développer ici tous les chemins empruntés par les néoplatoniciens pour s'unir au Divin, mais il en est un qui sera thématiqué par le christianisme en profondeur : c'est celui de l'Espérance.

Deuxièmement, si l'absolu, étant donné son unité, se refuse à toute connaissance sur lui-même, alors on ne peut non plus rien en dire. Iel est indicible. Cependant, l'indicible ne peut être un attribut du Divin, sinon cela serait affirmer connaître quelque chose du Divin. Il faut bien comprendre que l'indicible, dans une métaphysique par l'abstraction sur l'Un, est le signe d'une réalité absolue. Une indicibilité pure qui accompagne l'Un. Il ne s'agit pas d'une régression à l'infini pour s'assurer de l'impossibilité pour le multiple d'enfermer le principe suréminent. L'idée n'est pas de situer une transcendance au-delà de la première transcendance. Il est question ici de résoudre une aporie : si l'Un est le principe de tout, iel doit être coordonné et incoordonné au réel dans le même mouvement. Iel est radicalement dans le tout et radicalement hors du tout. Dit de manière différente, « le problème est de penser ensemble la transitivité et la transcendance du principe. Car ces deux propriétés sont corrélatives : le principe est toujours le principe de quelque chose, il est donc à la fois supérieur et lié, transcendant et transitif, à ce dont il est le principe ».¹⁶ Or, pour réussir à dire L'Un, je devrais, à la fois dire le tout et le « rien du tout ». Soit ce qui n'est pas et donc hors des possibilités de notre entendement et de nos possibilités de langages. L'indicibilité n'est donc pas un attribut, mais plutôt un dédoublement de l'Absolu. Par l'inconnaissabilité de L'Un, on arrive à la limite de la raison, et son indicibilité nous mène à la limite du langage.

¹⁵ Ce thème de l'un et du multiple sera au centre de l'éthique apophasique du cardinal Nicolas de Cues et de son ouvrage : N. DE CUES, *Le tableau ou la vision de Dieu.*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

¹⁶ G. CASAS, « L'indicible comme principe paradigme néoplatonicien de l'apophasisme. », dans *Cahiers Philosophiques*, n°158, 2019, p. 22.

La question principale qui survient à l'esprit avec ce deuxième paradigme est : ne reste-t-il que le silence ? Certains mystiques prendront ce chemin, mais d'autres affirment que l'indicibilité de l'Un doit nous rendre encore plus bavards. En effet, le Chiffre au-delà du réel, étant une énigme sans cesse adressée à notre mode d'être, il nous appartient de chercher à reformuler l'énigme à défaut de pouvoir prononcer quelque chose de vrai sur la transcendance dont elle découle. Pour les néoplatoniciens, le dire ne peut se faire que par deux méthodes, l'analogique et la négativité.

L'analogie pratique par conversion, il opère par un transfert du langage de l'inférieur au supérieur. Par une métaphore, il tente de refléter, toujours inadéquatement, une réalité qui ne peut être circonscrite. Chaque métaphore « dit » quelque chose de l'Un tout en étant déjà une chute. Pour illustrer ce propos, imaginons un homme sur une plage qui jette son regard vers l'horizon. Tant qu'il ne fixe pas ses yeux sur quelque chose en particulier, l'horizon lui apparaît comme flou. Cependant, s'il fixe quelque chose, l'horizon échappe à son regard. Employer la métaphore revient à tenter de fixer une partie de l'Un tout en manquant celui-ci. La métaphore n'est pas fausse pour autant, mais elle est irrémédiablement inadéquate.

La négativité, quant à elle, pratique par procession. Il ne s'agit plus d'explorer les manières de dire la totalité de l'un avec des métaphores ; mais bien d'opérer une disjonction entre la vérité et l'Absolu ; c'est par la négativité du non-être de l'absolu que procède l'affirmation du Principe suréminent. La négativité, ici, ne doit pas être comprise comme privation, mais comme production. Parce que toute affirmation sur l'Un ne ferait que le diminuer ; donc je ne peux employer que la négation. Or si la multiplicité procède de l'unité qui en est cause, alors la négation est cause de l'affirmation : « La négation est causale. La cause d'une réalité particulière ne saurait être cette réalité ou en participer : ce qui cause le multiple n'est pas multiple, ce qui cause la totalité n'est pas un tout, etc. »¹⁷ cette négation indique le non-être au-delà de l'être. Le rien comme cause première du multiple. Dès lors, la vérité ontologique et intelligible dérive par procession du non-être de l'absolu. Cette négation n'est pas l'abolition du langage, mais autolimitation de celui-ci. On « ne s'oppose plus à tel ou tel contenus de langage, mais à sa manifestation en tant que telle. Toute idée nous jette dans une autre ».¹⁸ Par procession, l'absolu permet l'affirmation, car en ne possédant rien, sinon il ne

¹⁷ G. CASAS, « L'indicible comme principe paradigme néoplatonicien de l'apophasie », dans *Cahiers Philosophiques*, n°158, 2019, p. 26.

¹⁸ J. TROUILLARD, *Raison et mystique*, Paris, Cerf, 2014, p. 58.

pourrait être Un, il donne tout : « Ce qui est nié au sujet du premier principe doit pouvoir être affirmé d'autre chose. La négation produit donc l'affirmation comme l'Un produit l'être. En ce sens, il s'agit de penser le fondement même de l'ontologie : de l'être et du langage qui l'exprime. »¹⁹

Ce qui ressort de ce deuxième paradigme est que, quelle que soit la méthode pour évoquer aphairiquement l'indicibilité divine, elle est du registre de la relation du multiple à l'Un. Plus qu'un ordonnancement du langage, le Principe suréminent est le fondement de la parole et ouvre celle-ci entre les hommes. Comme je ne peux rien, et tout dire de Dieu, du moment que cela est compris comme analogie ou négativité ; la parole sur le Divin engendre une relation et une possibilité de dialogue infinie entre les hommes au-delà de leur historicité²⁰. Il y a là aussi, dans ce deuxième paradigme, une ouverture éthique. Cependant, si le néoplatonisme ouvre la voie à une métaphysique apophatique profonde, elle reste irrémédiablement centrée sur l'Absolu négligeant l'homme et le mondain. C'est une différence fondamentale avec la voie négative chrétienne.

La reprise chrétienne.

Le christianisme des premiers siècles ne va pas seulement reprendre la métaphysique néoplatonicienne, mais va, en outre, la prolonger et la transformer en mystique spéculative. Pendant plusieurs siècles, néoplatonisme et mystique chrétienne vont s'entremêler l'un et l'autre au point qu'il deviendra difficile d'identifier l'influence des uns sur les autres.²¹ Ce sont, principalement, trois théologiens chrétiens qui vont formaliser cette mystique spéculative qui deviendra théologie négative et irriguera la pensée théologique chrétienne jusqu'au début de l'ère moderne.

Le plus connu est le Pseudo-Denys l'Aréopagite. Il va exercer une influence continue sur ses successeurs. Bien que ses écrits soient presque une transposition du raisonnement plotinien vers une première théologie négative chrétienne, il va introduire une différence

¹⁹ G. CASAS, « L'indicible comme principe paradigme néoplatonicien de l'apophatisme. », dans *Cahiers Philosophiques*, n°158, 2019, p. 26.

²⁰ Même si ce n'est pas le sujet de ce mémoire, il pourrait être intéressant d'étudier les liens possibles entre la conception de la parole néoplatonicienne et celle créatrice de la genèse néotestamentaire.

²¹ Un exemple typique est la pensée de l'empereur Julien, dit l'apostat. Bien qu'il ait rejeté le christianisme pour le néoplatonisme ; ses nombreux écrits théosophiques sont ambigus vis-à-vis de la théologie chrétienne. Entre autres, son emprunt chrétien du thème allégorique de la lumière, transformé chez lui en métaphore solaire, pour évoquer Dieu.

fondamentale entre les deux approches spéculatives : le rôle de la création. Reprenant la logique de la négativité, il n'en reste pas là :

Si la nature de Dieu est inconnaissable, en revanche, Dieu est accessible via la création ou encore par « ce rayonnement suressentiel qui demeure en lui, en illuminant chaque créature, proportionnellement à ses puissances réceptives et il entraîne vers lui les âmes saintes afin qu'elles contemplent, qu'elles entrent en communion avec lui et qu'elles s'efforcent de lui ressembler. »²²

Dieu, bien qu'incompréhensible dans sa nature profonde, se communique par le créé qu'il a engendré. Une théologie cataphatique vient alors compléter la théologie apophatique. En cherchant à prononcer un discours adéquat sur le créé, il est possible de remonter vers le Père. Connaissance de la création et inconnaissance de Dieu peuvent alors être signe de l'Alliance divine. L'union à Dieu donc prend le pas paradigmatique sur l'indicibilité de l'Un :

« C'est cette union seule qui nous ouvre l'intellection des mystères divins, non pas selon nos modes humains, mais en sortant tout entier de nous-mêmes pour appartenir tout entiers à Dieu, car il vaut mieux appartenir à Dieu et se dépouiller de soi-même, et c'est ainsi que les dons divins seront offerts à ceux qui seront entrés en communion avec Dieu. »²³

Dieu, parce qu'il est créateur et Père, et non pas un principe abstrait et immuable, offre une voie extatique pour entrer en communion avec lui. Il est notable que cette voie passe par un dépouillement, une forme d'ascète du moi. C'est, non seulement le signe d'une possible éthique chrétienne, mais aussi l'affirmation d'une action de l'homme dans le processus de communion. Il est difficile, chez le Pseudo-Denys l'aréopagite, de savoir si sa proposition ascétique est une originalité propre ou bien un emprunt au néoplatonisme de son époque. La thématization de l'ascétisme comme chemin spirituel est déjà formulée chez certains successeurs directs de Plotin²⁴ pour mieux identifier les autres apports chrétiens, il faut revenir sur deux autres sources des débuts de la mystique biblique qui ont joué un rôle considérable, bien que moins connu.

La première source, et la plus ancienne, nous vient de Philon d'Alexandrie. Il est le premier à effectuer un rapprochement entre le Dieu biblique et le Principe suréminent plotinien. En commentant les Écritures, en particulier l'exode, il insiste sur le caractère transcendant du

²² M.A. VANNIER, « Aux sources de la voie négative. », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n°72, 1998, p. 417.

²³ ST. DENYS L'AEROPAGITE, *Traité des noms divins*, Paris, Unicurbal, 2020, p. 141.

²⁴ Le philosophe Jamblique prônait dès le 4^e siècle des exercices et une ascèse pour effectuer la remontée vers l'Un. C'est ce qui va séparer les néoplatoniciens en deux groupes : les contemplatifs avec Plotin et les théurgistes avec Jamblique.

Dieu d'Israël. La spécialiste de la mystique Marie-Anne Vannier commente un passage de Philon :

Dans le *De mutatione* (II, 119) : « Ne pense pas que l'être qui est véritablement l'Être soit compris par personne. En effet, nous n'avons en nous aucun instrument qui nous permette de nous le représenter, ni la sensation, car il n'est pas sensible, ni l'esprit ». Cependant, Moïse, « qui entra dans les ténèbres où était Dieu » (Ex 20, 21) (44), en a une certaine perception. C'est sur cette perception que Philon réfléchit.²⁵

Elle continue en expliquant que cette perception est ce qui pousse, selon Philon, Moïse à poursuivre inlassablement sa recherche de Dieu. Mais cette tâche étant ardue et sans possibilité, il s'agit de remplacer le défaut de connaissance par une Foi solide. Par conséquent, « L'incompréhensibilité de Dieu, telle que Philon la présente, n'est pas le dernier mot, elle est relayée par l'amour qui donne une certaine forme de connaissance. »²⁶ Le langage philonien est néoplatonicien, mais il parle bien du Dieu biblique. Certes, Dieu est au-delà de l'être, mais la création, signe de l'absoluité de son amour, supplée l'impossibilité de la connaissance. L'amour devient le signe d'un dépassement de notre propre étancité. En effet, je peux aimer ce qui est, mais je peux aimer ce qui n'est pas, n'est plus ou même ne sera jamais. L'amour transcende la part ontologique de notre humanité. Bien que Philon ne soit pas chrétien et qu'il commente à partir du cadre de la première alliance, son apport reste décisif. Il introduit un lien démiurgique entre Dieu et la création ; idée théorisée plus tard par le Pseudo-Denys l'Aréopagite, et la centralité de l'amour comme signe d'un au-delà de la connaissance. Le début de la thématization de l'amour par Philon et à sa suite, la mystique spéculative chrétienne, introduit, à rebours du désir de stabilité grecque, un horizon de changement radical où la fixité devient toute relative. Il y a ici, comme le deuxième chapitre l'abordera, une parentalité avec l'événement.

La seconde source que nous possédons sur les débuts de la formalisation de la théologie négative nous vient de Grégoire de Nysse. Il semble que l'apophatisme de Grégoire se soit construit par contraste avec le néoplatonisme de son époque. C'est en tant qu'adversaire et non-héritier du néoplatonisme²⁷ qu'il élabore sa théologie mystique. Son objectif est de souligner la différence d'avec les successeurs de Plotin.

²⁵ M.A. VANNIER, « Aux sources de la voie négative. », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n°72, 1998, p. 409.

²⁶ Ibid. p. 409.

²⁷ Grégoire de Nysse fut un adversaire acharné de l'empereur Julien ou encore d'Eunome. J. LEEMANS, « Grégoire de Nysse et Julien l'Apostat. Polémique antipaienne et identité chrétienne dans le Panégyrique de Théodore. », dans *Revue d'études augustinienes et patristiques*, n°53, 2007, p. 15-33.

Dans un premier temps, il radicalise, à la ressemblance de Philon d'Alexandrie, la théorie du langage des néoplatoniciens en récusant l'idée de l'usage métaphorique pour parler de l'économie trinitaire : il écrit dans le discours catéchétique n° 31 :

« J'ai imaginé – comme d'autres aussi – une source, un ruisseau et un fleuve, pour voir s'il y a une analogie entre la source et le Père, le ruisseau et le Fils, le fleuve et l'Esprit saint [...]. Mais j'ai craint d'abord de présenter par cette comparaison je ne sais quel écoulement de la divinité, qui exclurait la stabilité ; j'ai craint en second lieu d'introduire l'unicité (de personne), car la source, le ruisseau et le fleuve sont une seule chose qui prend des formes diverses. [...] Le mieux, c'est de laisser là les images et les ombres, qui sont trompeuses et très éloignées de la vérité, de m'attacher moi - même à la pensée la plus conforme à la foi, de m'en tenir à un petit nombre de mots. »²⁸

L'usage des métaphores doit être limité *stricto sensu* pour évoquer la déité du Père, mais est limité et inadéquat, voire faux, pour la relation trinitaire ou la nature du Fils et de l'Esprit. Dans ce discours, il indique une première différence fondamentale entre le Plotinisme et le christianisme : la révélation. En effet, il n'existe nulle place pour une révélation dans la métaphysique aphairétique des néoplatoniciens. Seule l'intuition, réservée à quelques élus, permet de saisir l'indicibilité de L'Un. La Révélation par le Fils, du fait de son irruption dans l'histoire, est un signe adressé à tous. Cependant, Grégoire, comme le plotinisme, reconnaît la négation du langage en Dieu comme fondement de la parole. Ainsi il écrit dans le discours n° 30 :

« La divinité ne peut être désignée par aucun nom. [...] En effet, le mot « Dieu » (ὁ θεός) a pour étymologie, d'après les gens subtils en cette matière, soit θεεῖν (courir) soit αἰθεῖν (brûler), parce qu'il est toujours en mouvement et parce qu'il consume nos dispositions perverses – c'est pourquoi il est appelé un feu dévorant (Dt 4, 24) ; ce n'en est pas moins un mot d'un sens relatif et non absolu »²⁹

Le théologien reconnaît l'impuissance du langage. Mais, là où le néoplatonisme voit un fondement, une possibilité du langage, Grégoire de Nysse franchit un pas supplémentaire et y voit la possibilité du progrès humain dans le discours n° 38 :

« À mon sens, la divinité veut, en tant qu'elle est saisissable, attirer à elle – car ce qui est parfaitement insaisissable n'est pas objet d'espérance et on ne cherche pas à l'atteindre – ; mais aussi, en tant qu'elle est insaisissable, elle veut provoquer l'admiration ; étant admirée, elle est plus désirée ; étant désirée, elle purifie ; en purifiant, elle rend aussi semblable à Dieu ; avec ceux qui en sont arrivés là, Dieu entretient des relations d'intimité ; et – je parle ici avec une certaine audace – Dieu s'unit à des dieux, il en est connu, et peut-être autant qu'il connaît déjà

²⁸ G.DE NYSSE, *Discours catéchétiques*, Paris, Hachette 2013, p. 162.

²⁹ Ibid. p. 158.

ceux qui sont connus de lui. La divinité est donc sans limites et difficile à contempler. Ce qui est entièrement saisissable en Dieu, c'est seulement qu'il est sans limites. »³⁰

Marie Anne Vannier indique un passage semblable dans le traité sur la vie de Moïse : « C'est là réellement voir Dieu que de ne jamais trouver de satiété à ce désir. Mais il faut, regardant toujours à travers ce qu'il est possible de voir, être enflammé du désir de voir davantage par ce qu'il est déjà possible de voir. »³¹ C'est, semble-t-il, le plus grand apport de Grégoire de Nysse à la spéculation mystique : l'épéctase et le possible progrès humain. Il est aux antipodes du désir de la stabilité grecque. Si Philon introduit la création dans le raisonnement de la théologie négative, Grégoire de Nysse y ajoute un rôle pour la créature et souligne sa particularité. Mais il s'agit bien d'une quête infinie et énigmatique. La croissance humaine est sans fin, car malgré sa ressemblance en Dieu, elle reste dans le nuage de l'inconnaissance de Dieu. L'apophasie devient alors la pédagogie offerte par Dieu pour permettre la croissance de notre âme et relancer l'énigme de notre relation au divin. C'est cela qu'exprime le théologien avec le discours n° 32 :

« Dieu est lumière (Jn 1, 5), et la plus haute lumière ; un faible écoulement, un faible rayonnement venant jusqu'ici -bas, c'est toute notre lumière, encore qu'elle nous paraisse très brillante ; mais, vois -tu, Dieu foule notre obscurité, et il a placé les ténèbres comme sa retraite (Ps 17, 12) entre lui et nous ; comme jadis Moïse plaça aussi le voile entre lui -même et l'endurcissement d'Israël (voir Ex 34, 33) : c'est pour que notre nature enténébrée ne voit pas facilement la beauté cachée et que bien peu méritent de voir ; c'est aussi pour éviter que, si nous l'atteignons facilement, nous ne la perdions facilement aussi, à cause de l'aisance qu'il y aurait à l'acquérir ; il faut que notre lumière prenne contact avec la Lumière – cette dernière l'attirant sans cesse vers les hauteurs par le désir –, il faut que notre esprit purifié s'approche de la pureté absolue et qu'une partie de celle-ci lui apparaisse maintenant, et le reste plus tard, en récompense de la vertu, de l'élan d'ici-bas vers cette pureté absolue, ou plutôt de l'assimilation à elle. »³²

Les ténèbres deviennent, non pas lieu de perdition, mais la condition de possibilité d'un progrès humain. Cette thématization de la lumière et des ténèbres³³ parcourt l'ensemble du discours apophasique chrétien à partir de sa formulation théologique par Grégoire de Nysse. Il admet que la voie apophasique est la plus apte pour saisir l'au-delà de l'être de Dieu, mais, contrairement aux néoplatoniciens, cela ne signe pas la fin de toute théologie cataphatique. Une

³⁰ G.DE NYSSE, *Discours catéchétiques*, Paris, Hachette 2013, p. 179.

³¹ Cité par M.A. VANNIER, « Aux sources de la voie négative. », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n°72, 1998, p. 411.

³² G.DE NYSSE, *Discours catéchétiques*, Paris, Hachette, 2013. P. 164.

³³ Ce thème de la lumière et des ténèbres est aussi employé par certains mystiques comme une métaphore de la transcendance de Dieu : l'expression « lumière ténébreuse » est très employée pour évoquer le mystère de Dieu.

théologie cataphatique se fonde sur l'âme de Dieu chez nous, sur notre part divine. Étant *imago Dei*, l'être humain devient *capax Dei*. Dieu est à la fois transcendant et immanent ce qui permet la cohabitation et le dialogue entre les deux voies théologiques. Comme le note Marie-Anne Vannier :

« A-t-elle seule la voie négative serait inopérante, c'est plutôt à l'intérieur de la connaissance que la voie négative s'introduit par l'intermédiaire de l'épéctase qui apporte, certes, une connaissance de plus en plus grande, mais qui invite aussi à aller toujours plus loin, à passer à la mystique. »³⁴

L'apport de Grégoire de Nysse est sans doute le plus décisif pour le passage d'une métaphysique aphairétique, propre aux néoplatoniciens et en grande partie au Pseudo-Denys l'Aérophagite à une mystique apophasique chrétienne. En redéfinissant l'humain comme être en possible croissance à partir de l'immanence de Dieu en lui, il lui reconnaît une inquiétude ténébreuse qui empêche tout fixité, tout définitif, toute évidence. L'*imago Dei* fait naître en nous une vulnérabilité dans les structures de l'être et nous offre un constant dépassement vers l'inatteignable énigme du Père. Cette mystique apophasique se doit aussi d'interroger la question de la révélation.

Christologie et voie apophasique.

Il est obvie que la venue du Fils, pleinement Dieu et pleinement homme, ne peut que mettre en crise l'inatteignable mystère de la transcendance de Dieu. Si rien de juste ne peut être dit sur Dieu, alors le christianisme a-t-il encore un sens, lui qui se fonde sur le verbe qui s'est fait chair ? Comment rendre compte du Dieu caché et du Dieu révélé sans épuiser son mystère ? La théologie apophasique réussit à franchir le pas en proposant deux approches : d'une part, il s'agit de comprendre comment Jésus parle du père sans en épuiser le mystère, d'autre part si par la croix, Dieu se fait auto-communication, la kénose et le tombeau vide amplifient le mystère de Dieu plus qu'il ne le dévoile.

Jésus de Nazareth, si l'on se réfère aux évangiles, a usé de deux méthodes pour parler de Dieu tout en réaffirmant son inconnaissabilité et son indicibilité. Le premier, consiste en une affirmation forte et a priori incompréhensible : « Philippe dit à Jésus : « Montre-nous le Père et cela nous suffit. » Jésus lui répond : « Je suis avec vous depuis si longtemps, et cependant, Philippe, tu ne m'as pas reconnu ! Celui qui m'a vu a vu le Père. » (Jn 14, 8.) Cette proposition

³⁴ M.A. VANNIER, « Aux sources de la voie négative. », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n°72, 1998, p. 414.

n'est pas isolée, on peut aussi citer « Je suis le chemin, la vérité et la vie. Nul ne va au Père si ce n'est par moi » (Jn 14, 6). Il est intéressant enfin de citer ce passage : « Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (Jn 6, 44). Cette dernière, en disant la relation de désir de l'homme vers Dieu, ce qui évoque de manière lointaine le thème de l'union hypostatique plotinienne et la possibilité de la quête infinie thématifiée par Grégoire de Nysse.

Ce qu'affirme le Christ c'est qu'il est un chemin vers Dieu, et paradoxalement son affirmation ne contient aucun discours, mais bien d'abord une chair et un visage. À aucun moment, il ne donne un quelconque enseignement, aucune marche à suivre. En quoi la contemplation du Fils permet-elle un cheminement vers le Père ? Jésus semble dire à Philippe que le reconnaître serait une voie, une clef pour percer le mystère de cette affirmation. Il semble que cette affirmation qui nous plonge dans l'énigme ne puisse se résoudre ni par la raison ni par le langage. Plus qu'une invitation, il s'agit, peut-être, plus d'une invitation à un horizon d'attente mystique qui ne s'épuise jamais.

Un autre aspect qui peut nous interroger est le terme que le Fils emploie lorsqu'il parle du Père. Le mot *Abba* renforce l'idée d'une relation particulière :

« Le nom de « Père » situe d'emblée la révélation du Dieu de Jésus Christ dans l'ordre de la relation. Si Jésus dit « mon Père », c'est parce qu'il est le Fils ; si Jésus parle de Dieu à ses disciples en disant « votre Père », c'est parce que la paternité de Dieu vaut aussi pour eux. Le secret de sa prédication du Règne se situe dans cette expérience unique de Dieu qu'il voit et reçoit existentiellement comme un père. »³⁵

Le mot *Abba* renvoie à l'idée de réciprocité et de dépendance au sein d'une « maison » ; symbole du Royaume déjà là et à venir. Ce nom, « renouvelle jusqu'à la manière même de comprendre comment Dieu est Dieu pour les siens. Sa seigneurie, il l'exerce comme le père exerce son autorité paternelle : dans la droiture de sa justice, le respect de tout homme et la miséricorde inlassable. »³⁶ En affirmant la relation de Paternité, le Royaume, annoncé par le Fils, invite à se défaire des structures et images fausses que l'on aurait de Dieu. Cependant, ici aussi, le nom *Abba* n'a pas pour but de donner une connaissance sur Dieu, il est plus question de l'utilisation d'un prêtre-nom pour affirmer le contenu de la relation, une relation d'amour, que de dévoiler une part de Dieu. Les mots de Père et Fils sont sans contenus saisissables par la

³⁵ M.DENEKEN, « L'affirmation de Dieu en Jésus-Christ. Voie négative et christologie : du Nouveau Testament à Chalcédoine. », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n°72, 1998, p. 487.

³⁶ Ibid. p. 488.

raison. Ils n'ont aucune valeur onomastique. En effet, si c'étaient des noms propres, ils auraient la couleur du définitif, ce qui anéantirait le mystère. Père et fils conservent entièrement leur énigme :

« Le tabou du nom n'a pas été transgressé dans les évangiles. Si l'on accuse Jésus de blasphème, ce n'est pas parce qu'il dit quelque chose sur Dieu en soi ou manquerait d'honorer son nom. C'est en raison de ce qu'il dit de l'action de Dieu »³⁷

Sans parler de Dieu, Jésus parle pourtant de son efficence dans le monde. Mais ici aussi, le Christ ne dévoile rien de ce qui reste caché derrière le mot de Dieu. Pour enseigner l'action de Dieu, le Fils n'a pas recours à un langage théologique complexe, il ne tient pas non plus un discours rationnel et pédagogique. Il choisit un style narratif particulier qui est celui de la parabole. La parabole contient un double moment qui unit cataphatisme et apophatisme. D'un côté, elle parle de Dieu, du Royaume par le Fils et, d'un autre côté, elle contient une résistance à sa pleine et immédiate compréhension pour l'auditeur. Cela tient à la particularité littéraire de la parabole. Toutes les paraboles se situent dans une quotidienneté compréhensible et familière et à un moment du récit survient une étrangeté qui « ne colle pas ». La parabole communique Dieu sans le dévoiler et invite à un questionnement sans fin. Dans toutes paraboles, il y a un moment apophatique. C'est dans cette perspective qu'il convient de comprendre l'action du Fils. Jésus s'inscrit dans la quotidienneté du monde. Il semble être un rabbi parmi d'autres de cette époque. Il livre un enseignement, mais par son affirmation rapportée par Saint Jean que quiconque le contemple voit Dieu, il insère dans son action un mystère qui résiste à la compréhension. Ainsi : « la vie de Jésus de Nazareth apparaît comme une sorte de commentaire de ses propres paraboles. Son comportement éclaire la volonté de Dieu par une parabole qui se déchiffre dans son agir »³⁸

Pourtant, par la Croix, le Fils offre bien une connaissance. Mais il ne s'agit pas d'une connaissance comme les Grecs auraient pu la concevoir. C'est ce qui empêche le rapprochement entre Saint-Paul et les Athéniens sur l'aréopage. La connaissance dont parle saint Paul, « Car nous connaissons en partie, et nous prophétisons en partie (1 Co 13, 9) », est de l'ordre du don et de la contemplation, non d'une abstraction qui conduit à un Théos universel et stable. La connaissance que propose la venue et la crucifixion du Fils n'abolit pas les limites humaines,

³⁷ M.DENEKEN, « L'affirmation de Dieu en Jésus- Christ. Voie négative et christologie : du Nouveau Testament à Chalcédoine. », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n°72, 1998, p. 489.

³⁸ Ibid. p. 492.

elle s'acquiert par imitation du Christ et le désir de vision de Dieu. C'est une connaissance existentielle et non discursive. Comme l'écrit saint Paul :

« Et je considère même tout comme une perte à cause du bien suprême qu'est la connaissance de Jésus-Christ mon Seigneur. À cause de lui je me suis laissé dépouiller de tout et je considère tout cela comme des ordures afin de gagner Christ. » (Ph 3, 8).

Saint Paul nous invite à nous plonger tout entier dans le mystère de la connaissance, dans la configuration au Christ, au point de considérer toutes autres réalités humaines comme négligeables. Il ne faut pas, semble-t-il, comprendre le mot « ordure » comme une dégradation du mondain, mais comme des balises, des structures nécessaires à notre humanité, mais transitoires et qui sont « jetables ».

Toute tentative de saisir Dieu selon les modes épistémiques de la limite humaine est vouée à un échec. Sur ce point, Plotin et ses successeurs ne se sont pas trompés. Mais, si l'impossibilité de la connaissance de l'Un aboutit à un concept abstrait garant de la stabilité de la structure métaphysique ; la venue et la Crucifixion du Christ donnent à l'humanité l'occasion d'une connaissance existentielle qui le plonge et la relance sans relâche dans une énigme infinie. Ce n'est plus la négativité plotinienne qui permet l'affirmation de la parole, mais la part divine en nous. Par l'absolu mystère de la Kénose et du tombeau vide, le Christ se fait médiation entre Dieu et l'homme et ouvre la parole, non pas à partir d'une logique aphairétique, mais à partir d'un événement. Cependant, avant d'explorer cet événement dans le deuxième chapitre ce travail, il est nécessaire d'explorer la relation qu'il y a entre mystère divin et image de Dieu. Si nous sommes à la ressemblance de Dieu, en quoi consiste cette ressemblance ? Est-ce qu'à l'ineffabilité de Dieu ne répond pas l'incompréhensibilité humaine ? Est-ce que l'intuition apophatique ne naîtrait pas de notre impossibilité à nous circonscrire nous-mêmes ? C'est cela que se propose d'explorer la deuxième partie de ce chapitre.

B. L'incompréhensibilité de l'homme.

En quoi consiste l'*imago Dei* ? Si l'on fait foi à cette affirmation biblique, il semble théologiquement et anthropologiquement important de pouvoir en donner une définition. Or, deux chemins s'offrent à la réflexion.

Premièrement, on confond Dieu avec l'être et, en tant qu'Etre Suprême, il possède tous les attributs que l'on pourrait appliquer à l'homme, mais de manière infiniment plus parfaite. Ainsi l'homme peut exercer une forme de puissance, mais qui n'est en rien comparable à la

puissance divine, et ainsi de suite pour tous attributs concevables. Notre *imago Dei* serait alors conçue comme une forme dégradée des attributs divins. Cependant, une telle définition de la ressemblance divine en l'humain n'opère qu'une réductionnisme humanisant de Dieu. La psychologie ou l'anthropologie n'aurait aucun mal à démontrer que cette conception constituerait en une projection des désirs et manques humains au travers d'un langage symbolique. Bref, ce serait réduire Dieu à une idole commode et rassurante.

Ou alors, on emprunte la voie négative et l'on pose la question de l'*imago Dei* en ces termes : si Dieu est inconnaissable et si nous sommes à sa ressemblance, y aurait-il de l'inconnaissable en nous-mêmes ? Cela relance la question de la définition de l'homme et de sa possibilité. L'homme est-il à jamais une énigme pour lui-même ? Pour tenter de répondre à cette question, la deuxième partie de ce premier chapitre abordera cette question à partir des travaux de Jean Luc Marion³⁹ et de son ouvrage « Certitudes négatives ». Il y détaille plusieurs arguments qui tendent à penser que l'homme reste indéfinissable à lui-même.

L'argument épistémique.

Cogito ergo sum. La célèbre locution cartésienne qui annonce la modernité annonce irrémédiablement l'avènement d'un *je*. Bien sûr, on ne pense pas toujours qu'on est, on ne pense pas toujours ce qu'on pense et même je ne sais clairement ce que je suis, mais, dans tous les cas, si la pensée l'advient, je suis. Il ne s'agit pas d'affirmer que l'homme en tant qu'homme pense, mais d'affirmer que la pensée implique toujours un *je* à qui advient la pensée : « penser implique de dire je en première personne et dire *je* implique de penser. »⁴⁰

Mais que puis-je penser et comment le fais-je ? Par le *moi* qui pense, je connais les choses. Tout savoir et toute connaissance ; même si elle se donne à moi par l'ordre du sensible ou du perceptible, même si elle n'est pas une connaissance solide ; ne peut qu'advenir par le *cogito* : « il suffit de penser pour connaître, du moins, pour enclencher le processus indéfini de la connaissance »⁴¹ et je connais d'autant plus facilement si la chose que je pense ne se rapporte pas à moi. Si la chose que je pense est en dehors de moi-même, j'y ai accès directement par ma vision. La chose se donne à ma conscience et par corrélation celle-ci va reconstituer la chose

³⁹ Jean Luc Marion est un phénoménologue chrétien qui a notamment écrit de nombreux ouvrages traitant de questions théologiques. Il s'inscrit résolument dans une perspective apophasique.

⁴⁰ J.M. MARION, *Certitudes négatives*, Paris, 2010, p. 22.

⁴¹ Ibid. p. 22.

en objet. Qu'un caillou, dix cailloux ou mille cailloux se donnent à ma conscience, pour que je puisse les penser, ma conscience va subsumer leur variété de taille ou de forme en l'objet « caillou ». La chose qui se donne au *je*, s'objective pour devenir un objet de connaissance. Et c'est parce que le *je* objecte ce qui se donne à lui qu'il peut en douter et commencer l'établissement de connaissances les plus solides possibles sur ce qui est objectivé par sa pensée. Et c'est aussi vrai, voire plus, pour ce que je sais par enseignement ou par ouï-dire.

Mais, si penser signifie objecter ce qui se donne à moi, alors « le fait que penser me revienne à *moi* n'équivaut pas à ce que je *me* pense, *moi*, mais au contraire l'exclut. »⁴² Si je cherche à me connaître moi-même en tant que *je* pensant, une aporie irréductible se fait jour. Toute chose que je chercherais à penser sur moi sera toujours un objet pensé. Ainsi, le fameux « connais-toi toi-même » socratique sonne plus comme une provocation sans solution qu'à une invitation au savoir. Paradoxalement, ce que cette locution m'apprend c'est l'inconnaissabilité de mon ipséité, car je ne peux connaître que ce qui ne coïncide pas avec ce *je*. Dès qu'il me prend le désir d'établir une quelconque connaissance sur ce *je* qui pense, je suis dans l'obligation de le différencier de moi-même. Parler du *je* revient donc à parler d'un *Il*. Je reste irrémédiablement inconnu à moi-même. Comme toute chose du mondain qui se donne à ma conscience, le *je* connaissant se donne au travers du moi connu. Par exemple, je peux avoir des connaissances vraies ou fausses sur ma personnalité, néanmoins, l'ipséité connaissante m'échappe en tant que subsistant : « la connaissance de soi à soi ne fait pas exception aux conditions de la connaissance : il s'agit encore, ni plus ni moins, que *je* connaisse un objet, *moi*, qui se donne comme tout autre objet dans l'intuition, à distance précisément d'objet devant l'esprit de l'homme. »⁴³

Toutefois, sans jamais pouvoir connaître ce *je* fondateur qui permet la connaissance du monde et du *moi* empirique, je ne puis nier son existence. M'assurant de l'homme que je suis par un *je* pensant implique dans le même mouvement l'interdiction du moindre savoir sur mon ipséité à moins de mutiler le soi. Dès lors, toute science qui a pour objectif d'établir un savoir sur l'homme par l'homme opère un réductionnisme par objectivation. C'est le cas de l'anthropologie. Elle ne peut dire quelque chose de l'homme que comme objet constitué de déterminations empiriques au même titre que toutes les autres choses mondaines. Si

⁴² J.M. MARION, *Certitudes négatives*, Paris, 2010, p. 24.

⁴³ Ibid. p. 26.

l'anthropologie peut établir les déterminations qui constituent l'homme ou tel groupe d'hommes, elle ne nous dit rien du soi indéterminé et par conséquent libre. L'impossibilité pour les sciences humaines de circonscrire le soi pensant implique que l'essence de l'homme est à jamais hors de notre portée. Il n'est pas question ici de tenir le discours commun sur la progression des savoirs scientifiques qui réussirait à découvrir tout chose en temps et en heure. Non pas que la psychologie ou l'anthropologie n'ait aucun sens, mais elles présupposent des concepts et des termes qui *in fine* nous renvoient au soi pensant indéterminé et indéterminable. Et donc « l'essence ne répond pas à l'existence comme une solution, mais devient à son tour une question qui, à chaque nouvelle réponse proposée, devient encore plus questionnable, plus aporétique »⁴⁴ c'est pourquoi la formule cartésienne ne fournit aucune définition de l'essence de l'homme, contrairement à ce que l'on interprète parfois.

L'impossibilité épistémique d'attribuer une essence à l'homme par l'homme instaure une indicibilité et une incompréhensibilité irréductible du soi pensant. Il y a là une négativité qui résiste à toute exploration. Et, paradoxalement, cet impensable de l'essence de l'homme ne nie en rien son existence et même établit une barrière entre les choses du monde qui diffèrent de lui et sont connaissables et lui-même :

« Si l'homme fait exception à ce qu'il connaît, il le doit à l'impossibilité que la pensée pensante en lui se connaisse comme objet pensé, et que le moindre objet pensé, même sous le nom d'homme, coïncide avec ce qu'il pense »⁴⁵

Ce premier argument en faveur de l'indéfinissabilité humaine sonne comme une négativité et dévoile un peu une relation particulière entre apophatisme divin et apophatisme humain. Un deuxième argument vient renforcer le premier.

L'argument de l'aliénation.

Ce premier argument pose deux problèmes. D'une part si le *je* est insensible à toutes formes d'épistémologie et que le *moi* empirique n'est qu'une chose objectivable comme toutes choses qui se donne dans le mondain ; alors, on pourrait se risquer à affirmer que l'être humain n'est qu'une invention sans aucune réalité, car faire reposer l'universalité humaine sur le seul *moi* empirique reste hasardeux tant les structures qui l'habitent sont variables d'une historicité

⁴⁴ J.M. MARION, *Certitudes négatives*, Paris, 2010, p. 31.

⁴⁵ Ibid. p. 33.

à l'autre. La subjectivité empirique comme socle de l'universalité humaine risque fort de mener à une impasse.

D'autre part, de façon paradoxale, une autre impasse est possible. L'inaccessibilité du soi à soi peut être comprise comme la détermination principale de notre commune humanité. Quand bien même je ne peux accoler aucune détermination à l'ipséité, il me suffit de me rendre compte que je pense pour y avoir accès. Il me suffit, alors, de le considérer comme une fonction logique du mode de connaissance tout en niant sa réalité. Il n'est plus le substrat inconnaissable sur lequel s'appuie mon rapport de connaissance au monde, mais une illusion, un rouage sans importance accompagnant la conscience. Ce qui constituerait une autre impasse au premier argument.

Cependant les deux impasses ne sont envisageables qu'à deux conditions. La première, est que le fait que le je puisse dire je sans contenu préalable ou condition propre à la mondanité. Je n'ai pas besoin de voir mon ipséité pour la proclamer, le fait même de l'énoncer est performatif et il ne laisse jamais confondre avec aucun autre objet. Il n'a pas besoin d'un moi empirique pour pouvoir être pensé. Quant à l'autre impasse, elle ne résiste pas à la quotidienneté du *je*. Si le soi est une fonction sans réalité, elle devrait être soumise constamment à la volonté de ma conscience. Or le *je* échappe en maintes circonstances à la volonté du moi. Par exemple, est-ce que le *je* cesse lorsque je dors ? Il y a un hiatus entre le moi pensé et le soi qui est une pensée pensante :

« Ce que je pense (ou pense penser) comme un *moi* ne coïncide pas avec ce que je suis, et donc que ce que je suis n'apparaît pas dans ce *moi* que je pense ; non seulement le *moi* ne s'identifie pas avec ce que je suis, mais je ne peux même plus voir clairement si ce que je pense reste un *je* en acte, ou provient d'un point plus obscur, d'où ça pense le moi pensé objectivement. »⁴⁶

L'incompréhensibilité du *je* ne nous mène pas à une impasse, mais à un questionnement infini. Augustin l'a bien compris quand, à trois reprises, il constate que son ipséité ne s'accorde pas avec son *moi* et le lance dans un questionnement sans réponse. Il le résume avec sa phrase « Le profond abîme qu'est l'homme lui-même ! »⁴⁷ La première fois qu'Augustin constate l'incompréhensible humanité est à l'occasion de la mort d'un ami. Il nous confesse alors que :

⁴⁶ J.M. MARION, *Certitudes négatives*, Paris, 2010, p. 35.

⁴⁷ ST. AUGUSTIN, *Confessions*, IV 14,22.

« Cette douleur enténébra mon cœur, et partout je ne voyais que mort. La patrie m'était un supplice, la maison paternelle, un étrange tourment, tout ce que j'avais partagé avec lui s'était tourné sans lui en torture atroce. Mes yeux le réclamaient de tous les côtés, et on ne me le donnait pas, et je haïssais toutes choses, parce qu'elles ne l'avaient pas et ne pouvaient plus me dire : « Le voici, il va venir », comme quand il vivait et qu'il était absent. J'étais devenu moi-même pour moi une immense question, et j'interrogeais mon âme : pourquoi était-elle triste, et pourquoi me troublait-elle si fort ? Et elle ne savait rien me répondre. »⁴⁸ La disparition de son ami lui apparaît comme une perte du soi qu'il ne peut commander ; quand bien même il le désirerait, le monde ne lui apparaît plus disponible et familier au *moi* et pour le *moi*. Le *je* s'oppose à toute intentionnalité du *moi*. Ainsi le soi opère une disjonction d'avec le *moi* et ne peut plus être qu'une question infinie sur sa provenance : « *je* ne sais plus où il est, ni d'où il vient. »⁴⁹

La deuxième fois où il constate une disjonction entre son *je* et son *moi* à lieu en écoutant des chants liturgiques. Il explique qu'il pensait, au premier abord, que c'était le contenu du chant qui lui procurait une vive émotion, mais en réfléchissant de plus près, il se rend compte que ce n'est pas le contenu, mais la mélodie en elle-même qui lui procure une jouissance. Alors que son *moi* empirique désirait ressentir sa Foi, et donc sa volonté profonde, au travers du psaume chanté ; il s'aperçoit que le soi décide sans tenir compte de son identité de chrétien.⁵⁰ En ne pouvant régler sa prière volontairement, il ne peut constater que l'inaccessibilité à son soi. L'aporie du soi apparaît et « ferme bien l'accès à l'ipséité, puis qu'elle met en cause ce qui la constitue le plus irréductiblement [...] la liberté de ce que je peux. »⁵¹ Comment expliquer cette sorte de congé de moi-même par ma propre ipséité ? Saint Augustin évoque une troisième fois cette étrangeté à propos de rêves érotiques :

« Et pourtant il y a une telle différence de moi-même à moi-même, durant que je passe de la veille au sommeil ou repasse du sommeil à la veille. Où est alors la raison qui permet de résister à de telles suggestions quand on est éveillé, et, si les réalités elles-mêmes se présentent, de rester inébranlable ? Se ferme-t-elle avec les yeux ? S'endort-elle avec les sens du corps ?

⁴⁸ ST. AUGUSTIN, *Confessions*, IV 14,9.

⁴⁹ J.M. MARION, *Certitudes négatives*, Paris, 2010, p. 36.

⁵⁰ L'ipséité qui, par le ressenti de la joie ou de la souffrance, échappe et supprime la volonté du *moi* est un thème que l'on peut retrouver chez le phénoménologue Michel Henry. Pour lui, le fait de penser seulement n'indique pas l'existence du soi. Il rajoute à cela la souffrance et la joie qui lorsqu'elles sont particulièrement intenses « écrase » le moi sans faire disparaître le *je*. Pour autant, chez lui aussi, cela ne donne aucune détermination à l'ipséité.

⁵¹ J.M. MARION, *Certitudes négatives*, Paris, 2010, p. 37.

Mais d'où vient que souvent, même pendant le sommeil, nous résistons, et que, nous souvenant de notre ferme propos, nous y persévérons en toute fidélité, sans accorder aucun assentiment aux séductions de ce genre ? Et pourtant il y a une telle différence que, si cela se passe autrement, nous retrouvons au réveil le repos de la conscience : la distance même entre les deux états nous découvre que ce n'est pas nous qui avons fait cela ; et cependant cela s'est fait en nous de quelque façon, et nous le déplorons. »⁵²

Pour Jean Luc Marion, la réponse est évidente : il y a aliénation de soi à soi. Non seulement je n'ai pas accès au soi en tant qu'objet objectivable, mais le mystère se double d'une aliénation : « Dans un seul et unique moment, je me découvre autre que moi-même : *Je* est un autre, mais, ici, c'est à *moi* qu'advient cette altération. »⁵³ L'impossibilité de commander à notre propre ipséité non seulement empêche toutes certitudes sur lui, hors de son existence, dans la mesure où il peut s'échapper à tout instant ; mais, de surcroît il met en cause la liberté du moi conçu comme l'exercice de la volonté seule. Paradoxalement, en remettant en cause une conception de la liberté fondée sur la maîtrise de la volonté du *moi*, l'ipséité établit un lien entre liberté et vulnérabilité. La vulnérabilité du *moi* empirique à l'indéfinissabilité et donc à l'astructuration du *soi* fait naître une liberté qui excède l'horizon d'attente que la quotidienneté du monde m'offre.

Que ce soit par ignorance ou altération, l'ipséité nous plonge dans un abîme qui peine à trouver des mots qui permettrait de lui donner des attributs, de s'en faire une idée claire et distincte. Nous sommes sans définition. Le *je* est comme un magistrat sans juridiction. Toute chose peut et doit se connaître sauf l'Homme. Même si le *moi* ne cesse ; du fait de son historicité, de me renvoyer à ma finitude ; la, toujours possible, disjonction entre la subjectivité mondaine et son substrat inconnaissable empêche de connaître les limites de cette finitude et par conséquent lance un questionnement sans fin et une recherche sans fin du « comment dire l'indéfini ». Il est évident qu'une parentalité s'installe entre les raisonnements conceptuels d'un apophatisme de la transcendance et, en miroir, un apophatisme du *Je* transcendantal. En sus, il y a ici une invitation à une reformulation de l'ipséité.

Le phénoménologue Jean Luc Marion développe un dernier argument pour exprimer l'impossible définition de l'Homme. Il s'agit cette fois-ci d'un argument éthique.

⁵² ST. AUGUSTIN, « *Confessions*. », X 30,41.

⁵³ J.M. MARION, *Certitudes négatives*, Paris, 2010, p. 39.

L'argument éthique.

De la question de la possibilité de la connaissance essentielle de l'être humain découle une autre question : devons-nous connaître l'essence de l'Homme ? Le troisième argument n'interroge pas la possibilité de la connaissance, mais la légitimité. Si on ne tient pas compte de l'obscurité du *je* pensant développée dans les deux précédents arguments, que risque-t-on ? Si l'on considère le soi comme une fonction sans réalité et que l'essence de notre humanité peut être découverte, dévoilée au même titre que n'importe quelle chose qui se présente à notre conscience dans le monde, dans quelle voie risquons-nous de nous diriger ?

Imaginons que nous laissions à la seule science de définir l'Humanité. La science doit, ici, se comprendre en la capacité à établir une idée la plus précise et distincte sur un phénomène ou un étant du monde ; bref, connaître c'est objectiver pour établir un savoir le plus solide possible selon l'ordre et la mesure comme le préconise et le conçoit la société européenne depuis Galilée. Seul *est* ce qui est connu et seul est connu ce qui est mesurable, « mathématisable ». Cependant, cela implique que pour connaître, je retranche, dans mon processus de connaissance, le noumène de la chose. En me l'appropriant par un nom et une idée claire et distincte, je lui retire une part de sa réalité, de son en soi. Il y a la une aliénation de la chose par l'objectivation. Tel est le fonctionnement du moi connaissant. Par une différenciation d'avec lui-même, il fait sienne la chose en la nommant. Ainsi « l'être de l'objet ne consiste qu'à recevoir son être de l'homme qui l'aliène en tant même qu'il le nomme : l'homme parle de la chose comme de ce *qui est sien* ; et tel est l'être de l'objet »⁵⁴ l'idée n'est pas neuve, Adam n'a-t-il pas nommé les animaux que Dieu présentait à lui afin qu'il les fasse sien ? Qu'il les « classe » dans la création de cette manière ? Il s'agit d'appliquer un matricule aux choses du monde. L'appel de ce matricule, si on pense à une revue militaire par exemple, et sa réponse par un « présent ! » clair et distinct a pour but que de confirmer le matricule et non l'identité de ce qu'il y a derrière ce matricule. C'est pourquoi la science estime que la répétabilité d'une expérience valide la définition de l'objet expérimenté. Le nom et la définition se confondent. Il n'est pas question, ici, de faire le procès à de notre mode de connaissance des choses mondaines, mais seulement d'illustrer l'aliénation de la chose en objet par le langage et la conceptualisation. Il n'y a aucun jugement éthique ici.

⁵⁴ J.M. MARION, *Certitudes négatives*, Paris, 2010, p. 46.

Cependant, il est notable, pour reprendre l'exemple adamique, que le premier homme de la bible ne donne pas de nom à Dieu, aux anges, ou à lui-même. Il se garde de les nommer sachant qu'il prend alors le risque de mutiler leur *soi*. Bref le processus épistémologique, en nommant les choses ne les identifie pas correctement, il identifie des choses sans *soi* : « bref, si les noms identifiaient correctement, ils substitueraient des objets à ce qu'il s'agissait de nommer et nommeraient dans le vide. »⁵⁵ S'ils voulaient, de manière correcte, nommer les choses en préservant leur noumène ; ils devraient le faire sans les identifier, sans les objectiver de même que « l'infinité des noms divins désigne correctement Dieu, parce qu'aucun ne prétend l'identifier ni en définir la moindre essence. »⁵⁶

Le risque éthique de réduire l'Homme à un objet de science égale à tous autres phénomènes mondains est que l'homme, au regard de lui-même, ne puisse se faire reconnaître comme tel. Affirmer la possibilité de donner une définition de l'homme suivant le mode de l'épistémologie moderne revient à en finir avec l'Humanité, en finir avec lui parce que son *soi* serait englouti dans le processus « puisqu'on le pense sans le penser à partir de lui-même, mais à partir d'un autre que lui. »⁵⁷ Bref classier un homme revient à le déclassier en tant qu'humain.

L'argument éthique ne s'arrête pourtant pas là. La simple question "qu'est-ce que l'Homme ?" comporte ; dans sa formulation même, un risque d'aliénation. Ce « que » de l'homme semble gommer d'emblée un *je* ou un *qui*. Et dans l'ombre de cette question surgit une autre question qui risque de tendre un piège à notre Humanité : ceci est-il encore un homme ? Le désir de définition, d'attribuer une essence à l'homme ne risque pas seulement de passer à côté de son *soi*, mais risque bien de se donner le droit de dire ce qui n'est pas homme et donc potentiellement supprimable. Certes, cela ne veut pas dire que l'objectivation mène obligatoirement au meurtre. Cependant, avoir la prétention à de connaître l'essence de l'Homme est un premier pas dans cette funeste direction. Définir l'homme, c'est se donner le droit d'en finir avec d'autres ou certaines parties non définissables de lui-même.

Prenons un exemple qui n'a pas pour but d'éliminer qui que ce soit, bien au contraire, mais qui, pourtant, met en danger le *je* étant donné son désir de connaissance : la médicalisation

⁵⁵ J.M. MARION, *Certitudes négatives*, Paris, 2010, p. 50.

⁵⁶ Ibid. p. 50.

⁵⁷ Ibid. p. 50.

par la technique et la structure hospitalière. Lorsque je me découvre comme malade, je me découvre en rentrant en hospitalisation en situation de médicalisation. Je suis inscrit (nommé) ; on m'attribue des vêtements qui indiquent mon statut au sein de la structure hospitalière, je suis soumis à des examens, etc. En somme, je suis « classé » et deviens un objet médical. Je suis réduit à ce que la connaissance médicale a besoin de garder de moi pour que son agir, basé sur une intention éthique, puisse se développer. Cependant, en me résumant à une maladie du corps, elle prend le risque de nier la souffrance de *ma* chair et l'épreuve que j'ai de moi-même. S'il n'est pas tenu compte de l'ipséité indéfinissable de l'Homme, alors le médecin s'autorise à décider, en fonction de l'état d'un corps et de ses symptômes, qui doit être soigné, maintenu en vie ou non.

L'exemple médical, très banal et courant dans notre quotidien illustre le second volet de l'argument éthique. Le premier consistait à pointer le risque de passer à côté de l'en-soi de l'homme par désir de connaissance et donc d'en finir avec l'idée de la particularité de l'homme. Le deuxième, on l'a compris, consiste en ceci : la prétention à appliquer une définition totale à l'être humain, risque de donner un pouvoir à certains sur d'autres et de décider de leur possible humanité et donc d'une possible dégradation de leur statut d'humains. Toute définition prend le risque de la proscription. Ainsi aux deux autres impossibilités à la définition d'une essence de l'homme, pour rappel l'impossibilité de l'objection du soi et l'aliénation de l'ipséité à elle-même ; se rajoute une troisième : « l'impossibilité, plus exactement l'illégitimité, de définir les simples limites de l'humanité, car il ne s'agit pas de l'irréductibilité du *je* que je pourrais être, mais celle de l'autre homme. »⁵⁸

Si l'on se resitue dans une perspective d'une théologie négative. Le fond de l'incompréhensibilité de l'homme est l'imago Dei. L'incompréhensibilité humaine doit se comprendre comme étant référée à l'indicibilité divine. Il n'est pas question de chercher par la même un socle à notre humanité, mais de la placer dans son site propre, l'inconnaissance, au regard de l'inconnaissance de Dieu. Il s'agit de justifier métaphysiquement et théologiquement l'indéfinissable humain par dérivation, au travers de la ressemblance. Tout comme Grégoire de Nysse a su accorder une théologie négative et positive pour évoquer le divin, la phénoménologie

⁵⁸ J.M. MARION, *Certitudes négatives*, Paris, 2010, p. 66.

de Jean Luc Marion permet de dire la part apophatique et cataphatique de notre humanité. L'homme sait qu'il est, mais ne sait pas qui il est.

Comme l'écrit Saint Augustin dans ses confessions :

« Je confesserai donc ce que je sais de moi ; je confesserai aussi ce que j'ignore de moi : car, d'une part, ce que je sais de moi, c'est quand tu fais la lumière sur moi que je le sais; de l'autre, ce que j'ignore de moi, je l'ignore toujours, jusqu'à ce que mes *ténèbres* deviennent *comme un plein midi* devant ta face. » ⁵⁹

Pour ne pas rester dans l'insondabilité de lui-même, l'homme peut se tourner librement vers Celui qui seul connaît le fond de son indicibilité : Dieu et son incarnation en Jésus Christ. Dieu est l'Autre qui révèle l'homme à l'homme sans pour autant le définir et l'assigner à une connaissance définitive. Certes, nous ne sommes pas infinis comme l'est Dieu, mais notre finitude, justement parce qu'elle recèle en quelque région cachée une part divine, est sans limites fixes et définitives. Cela instaure en nous une vulnérabilité, une instabilité bienvenue à un questionnement sans fin qui pousse à une forme de dépouillement de la connaissance comme l'acmé de la profondeur humaine. La louange va plutôt pour l'ignorance que nous avons de nous, ou, comme le formule le Nicolas de Cues⁶⁰, la docte ignorance que nous avons de Dieu et de nous-mêmes.

Au terme de ce premier chapitre, nous avons esquissé une carte conceptuelle qui illustre les différents raisonnements métaphysiques de la voie négative. Nous sommes partis d'une réflexion métaphysique sur le Divin et son apport mystique chrétien. Dans la deuxième partie de ce chapitre, il a été question d'essayer de montrer qu'il y a correspondance entre un apophasme transcendant et un apophasme humain, créant de cette manière une relation intangible entre Dieu et l'Homme par la logique de la négativité, du caché et de la docte ignorance. Le chapitre suivant, qui est le cœur de la question de ce mémoire, va aborder la question de l'événement et tenter de comprendre si ce concept peut s'inscrire dans une perspective théologique et éthique apophatique et ce qu'elle y apporte.

⁵⁹ ST. AUGUSTIN, *Confessions*, X 5,7.

⁶⁰ N.DE CUES, *La docte ignorance*, Paris, Garnier-Flammarion, 2013.

CHAPITRE 2 : ÉVÉNEMENT ET THÉOLOGIE.

*Le monde n'est pas créé une fois pour toutes pour chacun de nous.*⁶¹

A. Aspects de l'événement.

La phénoménologie française « a su agglomérer et organiser autour de l'événement plusieurs influences et traditions, en formant un outil « ad hoc » pour ses propres fins et besoins *contre* une certaine manière de faire de la philosophie dont Husserl est l'exemple majeur »⁶². Que ce soit Ricœur, Levinas ou encore Jacques Derrida ; tous sont héritiers des travaux de Heidegger et d'une phénoménologie de l'Ereignis. La particularité du projet de Claude Romano est de tenter de dépasser l'ontologie classique et heideggérienne tout en la critiquant. Ce dépassement, il pense le trouver avec le concept d'événement qu'il va analyser au travers de trois ouvrages. Il n'est pas possible ici d'aborder l'ensemble des facettes de son travail. Nous retiendrons les trois principaux qui soutiennent sa pensée de l'événement.

La critique méontologique.

Romano commence par formuler une critique envers l'ontologie classique aristotélicienne. Pour lui, cette approche empêche de penser convenablement le changement radical qu'implique l'événement. Dans une ontologie classique, le changement est automatiquement rattaché à une cause. La substantialité de l'étant est ainsi préservée. Chose et changement sont donc pensés dans une dialectique entre deux substantifs. Cependant, Romano interroge le verbe de l'étant, son action, à qui il arrive quelque chose.

Il prend en exemple une phrase en apparence simple telle que « l'éclair luit ». L'erreur fondamentale, pour Romano, est de vouloir rattacher ce qui se passe à une cause, afin de l'arrimer à une substance comme le note le philosophe : « Nous voyons l'éclair luire, et nous nous demandons : » qu'est-ce que *cela*, l'éclair qui luit ainsi ? Et nous lui trouvons une cause que nous appelons « feu » ou « foudre ». ⁶³ En faisant cela, nous passons à côté de ce qu'il advient. La luisance, dans son jaillissement ne dit rien de l'éclair, c'est un « il » neutre qui luit

⁶¹ M. PROUST, *Albertine disparue*, Paris, Folio, 2019, p. 58.

⁶² F. VIRI « Essai d'une cartographie de la notion « d'événement » dans la phénoménologie française contemporaine. », dans *Methodos*, n°17, 2017, p. 67.

⁶³ C. ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 27.

dans son action pure, dans un agir sans agent encore défini, dans un « temps sans durée qui résonne dans le verbe »⁶⁴. Si l'on assigne l'événement à un substrat ontique, on opère à une réduction ontologique, à coincer l'événement dans un simple prédicat de la chose. L'événement, pensé dans sa verbalité, est d'abord un « avoir lieu ». Cet « avoir lieu » prit comme point de départ de sa réflexion amène Claude Romano à penser l'événement comme précédant toute assignation ontique. Il s'agit de se concentrer non sur un « il est », mais sur un « il y a ». On peut, dès maintenant, signaler que ce « il y a » sera une pierre angulaire de la théologie de Caputo.

Dans notre phrase « l'éclair luit », l'éclair est un dérivé du luire : « ce que nous appelons l'éclair » n'« est » précisément rien d'autre que le luire lui-même, c'est l'« avoir-lieu » de l'événement qui donne lieu à la « chose ».⁶⁵ Cependant, on peut objecter que ce « avoir lieu », est un changement, ce qui caractérise le temps de l'événement, et que ce changement doit avoir lieu dans une substance. Il advient quelque chose à qui ou à a quoi selon la logique ontologique. Par conséquent, l'événement relèverait bien de l'ontologie. Or, dans notre exemple, l'éclair n'a pas d'étantité propre en dehors de son événementialité de la luisance. Il n'est rien en dehors de son « avoir-lieu » : « pour pouvoir se manifester, il doit à tout le moins être un changement *qui survient à quelque chose* ».⁶⁶ Il y a luisance et pour appréhender cette luisance qui n'est que changement, nous lui attribuons un étant, l'éclair n'est ici qu'une redondance de la luisance. En outre, l'attribution de la luisance reste indéterminée :

« Dans le cas de l'éclair, par conséquent, « le sujet » d'assignation ontique à *qui* ou à *quoi* l'événement survient reste foncièrement indéterminé, parce qu'il est multiplement déterminable : l'événement « affecte » aussi bien le ciel, la terre, tel nuage, le promeneur à qui il apparaît, enfin, qu'il inquiète et incite à se mettre à l'abri. »⁶⁷

À partir de cet exemple, deux traits phénoménologiques se dégagent. D'une part, l'événement n'est pas un changement à l'intérieur d'un sujet tel qu'on le conçoit habituellement par tradition de langage, mais il est un « avoir-lieu » dans sa propre survenue. D'autre part, son assignation à quelqu'un ou quelque chose reste aporétique et relève d'un choix, d'un regard qui intervient après son avoir-lieu. L'événement, par son indéterminabilité ontique, est une ouverture à une pluralité d'étants. L'assignation est un donc, avant tout, une réaction, une

⁶⁴ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 28.

⁶⁵ Ibid. p. 30.

⁶⁶ Ibid. p. 61.

⁶⁷ Ibid. p. 61.

réponse, un point de vue à qui l'événement advient. L'exemple de l'éclair qui luit est tout aussi valable pour d'autres exemples comme « il pleut » ou « le soleil brille ». Mais c'est aussi valable pour une phrase comme « le train arrive » ou « la pomme tombe » ? Légitimement, on peut arguer que dans ces deux cas, il y a bien deux étants bien distincts à l'intérieur desquels il y a un « avoir lieu ». La pomme semble être bien le sujet à qui il arrive quelques modifications, à savoir, le fait de chuter. Romano admet la différence entre les deux catégories d'exemples, mais note deux points.

Premièrement, il y a bien deux phénomènes « d'avoir-lieu » différents entre la luisance de l'éclair et l'arrivée du train. De fait, « le train ne se réduit aucunement au fait de son arrivée en gare, il possède des déterminations ontiques propres ; il est un « moyen de transport » et il a, à ce titre, ce que l'on pourrait appeler une « histoire ».⁶⁸ Le « vécu » du train peut être par exemple son année de construction, son modèle, les lignes sur lesquels il a été employé, etc. Il en va de même pour la pomme.

Deuxièmement, même si on ne peut nier ces déterminations ontiques, si l'on posait la question à quoi arrive, par exemple, la chute ; on répondrait très vite à la pomme. Or si cela n'est pas faux grammaticalement, c'est insuffisant phénoménologiquement. L'événement de la chute n'advient pas seulement à la pomme « qui reçoit ici, en tant que « sujet », à travers un changement de ses prédicats, des déterminations nouvelles ». ⁶⁹Elle est, par exemple, sur l'herbe. Mais l'événement arrive aussi à l'arbre, au verger, à celui qui voit cette chute. Ici aussi l'événement n'est pas attribuable univoquement à un étant particulier. Le « il y a » de l'événement n'est pas un attribut ontique. Il est, avant tout, un surgissement, une fulgurance qui ne se manifeste que dans un « avoir lieu » où rien n'a lieu d'autre que lui-même.

Deux conséquences peuvent être tirées de cette analyse. D'une part, sans attribution ontique déterminable et définitive, l'événement ouvre la question du contexte et du sens. S'il ne peut y avoir de désignation ontique véritable à un événement et qu'il n'y peut y avoir d'attribution par la perspective et le sens, alors dans tout événement se miroite une infinité de « monde » ou chacun se mire de bon droit.⁷⁰ D'autre part, l'événement se manifeste donc à nous

⁶⁸ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F, 2021. p. 63.

⁶⁹ Ibid. p. 64.

⁷⁰ Ce n'est pas sans rappeler l'ouvrage de Nicolas de Cues ou il prend pour exemple un tableau ou quel que soit notre position, il nous semble que le visage sur le tableau nous regarde. Il s'agit pour le Cusain d'expliquer le regard de Dieu sur la multiplicité humaine. N. DE CUES, *Le tableau ou la vision de Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

comme méontologique, il ne relève pas de l'être. Si l'on repense au poème parménidien, le jaillissement pur du « il y a » de l'événement ne nous mène pas sur le chemin de l'être et de la vérité, mais dans la voie du non-être et de la non-évidence. Il nous mène vers un en deçà de l'être. Dès lors, penser l'événement ne réside pas dans l'exercice de la traque du vrai, mais de la compréhension d'un « il y a » ou dans un « il advient. Il n'est pas ici question d'affirmer, déjà, une parentalité entre événement et apophatisme, mais l'un comme l'autre propose une approche métaphysique qui ne relève pas de la tradition ontologique et en ce sens indique qu'il n'est pas insensé d'emprunter d'autres chemins que celui de l'être. Cependant, la critique ontologique de Claude Romano ne s'achève pas là. À la suite de sa réflexion sur l'événement au travers d'une critique de la métaphysique ousiologique ; il va s'atteler à relever les apories de l'ontologie heideggérienne.

Romano accorde au philosophe allemand d'avoir donné à l'étant un sens événementiel, permettant l'affranchissement du Dasein du sujet substantiel de la métaphysique, pour souligner sa verbalité. Le Dasein devient l'en-jeu ou le lieu du mouvement de l'être vers l'étant. L'être est un surgissement découvrant qui s'invisibilise dans son arrivée dans l'étant. La « mobilité » de l'être est donc paradoxale, car il s'agit de l'être qui est dans l'étant. Mais ce « est » n'est pas le signe d'une identité, mais d'une survenue, d'un passage, d'une transition qui donne, en se retirant, un lieu à l'étant. Ainsi, « être et étant se déploient tous deux à partir de la dimension de leur différenciation, dans laquelle la survenue et l'arrivée sont maintenues en rapport, écarté et tourné l'un vers l'autre ».⁷¹ C'est ce passage qui permet la vue, la projection du Dasein et son rapport à la mondanité. Cette survenue, ce mouvement est ce qui constitue l'Ereignis heideggérien pour Claude Romano : « L'Ereignis est donc ce qui rend possible quelque chose comme l'être, et plus précisément, ce à partir de quoi l'être peut se montrer et apparaître comme événement, la dimension cachée et pourtant essentielle grâce à laquelle peut se manifester l'événementialité de l'être et de sa coappartenance au temps ».⁷²

Cependant, une phénoménologie de l'événement est-elle pensable, même au sein d'une ontologie fondamentale profondément repensée par Martin Heidegger ? Claude Romano voit un empêchement à cette démarche. Bien que Heidegger parle de plusieurs existentiels, tous ne se ramènent qu'à un seul existentiel pivot qui est celui d'exister même. Il y a là un paradoxe

⁷¹ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F.,2021, p. 44.

⁷² Ibid. p. 48.

essentiel dans l'Ereignis : si le Dasein est conçu comme son propre événement, celui d'être ou bien d'exister, qui dans le même mouvement l'événement de l'être même ; alors seul l'événement de l'existence ne peut survenir au Dasein. Les différents existentiels ne sont qu'une déclinaison d'un unique événement. Le Dasein heideggérien ignore et réfute toute autre forme d'événementialité : « la multiplicité des événements à un seul : l'exister au sens transitif. Aucun autre événement ne survient au Dasein que celui qu'il est lui-même dans la mesure où il comprend l'être, où il est lui-même compréhension de l'être, transcendance : événement de l'être et événement d'être, pour lui, ne font qu'un »⁷³ Cette réduction de l'événementialité mène Martin Heidegger à prendre la mort comme « point focal où convergent ses principaux existentiels ».⁷⁴ La mort est, chez Heidegger, la modalité première de l'être et l'événement qui rend visible à la conscience, par l'angoisse, la possibilité de l'impossibilité de tous les possibles. C'est par l'angoisse de la mort que le Dasein est projeté dans l'existence. Exister c'est mourir et mourir c'est exister, le phénoménologue allemand crée un duo qui inclut l'un dans l'autre comme l'ombre et la lumière. Cependant, en projetant le Dasein uniquement vers la mort, l'ontologie heideggérienne empêche la pluralité de sens en faisant de l'événementialité de la mort comme existentielle le seul sens valide et originaire. Le mondain n'apparaît que comme ce monde que si le Dasein toujours d'abord existant. Sa critique porte donc sur « la limitation de la question en direction du temps lui-même à une problématique de part en part ontologique ».⁷⁵

Même si le monde s'ouvre à sa compréhension et ses possibles, ils ne sont jamais qu'une modalité de l'existence ; de même, le comprendre étant une modalité de l'existence, il a donc « toujours le mode d'être du Dasein, c'est-à-dire exister ».⁷⁶ L'ontologie fondamentale opère donc une réduction ontologique qui obstrue toute autre événementialité possible. L'Ereignis est ravalé à un simple fait intramondain mécanique. : j'ai conscience que je suis projeté vers la mort et donc l'impossibilité de la réalisation de la pluralité des possibles me pousse à exister par l'accomplissement de certains de ses possibles. Ce dispositif, note Romano, empêche de penser un événement qui précède le Dasein : la naissance.

⁷³ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 183.

⁷⁴ Ibid. p. 182.

⁷⁵ C.ROMANO, *Il y a*, Paris, P.U.F., 2003, p. 56.

⁷⁶ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 187.

La naissance, légitimement, précède la mort en tant qu'événement. Si j'ai bien conscience de ma mort prochaine, je n'ai jamais conscience de ma propre naissance. Lorsqu'il y a naissance, je ne suis pas la mesure de cette naissance, car elle est sans condition préalable. Il y a naissance tout comme l'éclair luit. Elle est la survenue par laquelle le Dasein peut apparaître. Elle nous donne un destin sans pour autant préjuger du contenu de celui-ci, elle est l'événement par lequel l'être advient. En ce sens, l'événement neutre de la naissance crée une rupture entre l'originel et l'originaire. La naissance nous rend originairement soi mais pas originellement soi. Nous sommes originairement libres de répondre à l'événement de la naissance sans être originellement libres. La déchirure qui éclate dans la naissance empêche de penser l'être comme origine. Il y a donc une hétéronomie foncière et fondamentale à l'événement qui va à rebours de l'autonomie heideggérienne. Il y a une différence essentielle entre la compréhension ontologique de l'événement de l'être conceptualisé par Martin Heidegger et l'événement d'être conféré par la naissance. Sans le second, il ne peut y avoir de possibilité du premier. C'est par ce « il y a » de la naissance que l'humain acquiert la possibilité d'une aventure, d'une histoire dont il fera sens. Cet advenir est le préalable à tous autres événements jaillissants. L'être est, alors, à son tour, quelque chose qui advient et donc ne s'advient pas à lui-même comme dans la phénoménalité Heideggérienne. L'être n'est pas donc pas originaire et l'événement semble bien méontologique.

À partir de cette réflexion, Claude Romano tire la conclusion que les concepts d'existenciaux et de Dasein, voire de sujet compris comme mêmeté (à l'exemple de l'ipséité chez Ricœur) sont à revoir. L'existential doit être remplacé par l'événementiel. Il s'agit, peut-être, de dépasser la fable construite de l'être (de l'*ousia* grec, socle de l'ontothéologie) qui obstrue une pensée de l'événement et d'une autre approche métaphysique. Il faut souligner ici une parentalité avec l'approche apophasique ; à savoir la secondarité de l'être. Dans la théologie négative, l'absolu ou le principe premier est au-delà de l'être et donc ; l'être intervient, comme chez Romano « après coup ». L'être n'est que le parvis de l'absolu et à la traîne de l'événement.

L'événementiel et l'événemential.

Tout événement jaillit en soi même sans être assignable à un étant déterminable. Sa plurivocité de détermination implique que chaque événement surgit d'abord dans un contexte événementiel. Claude Romano les nomme fait intramondains, ce sont des événements qui « ne

surviennent proprement à personne, ou plutôt à personne *en particulier*. »⁷⁷ Ils arrivent et se manifestent sans plus. Ils ne se donnent à aucune conscience. Cependant, il se peut que l'événement se manifeste aussi à quelqu'un de particulier. Ce sont des faits intramondains qui se produisent dans un monde qui les précèdent. Le fait intramondain de la luisance de l'éclair peut arriver à une chose du monde et il peut, dans le même temps, se montrer à moi ou à un autre.

Il va, dès lors, intervenir dans un monde et participer à la continuité de sens qui forme l'horizon de ce monde. Le fait intramondain va s'inscrire dans un contexte de possibles qui n'a de sens que pour celui ou celle à qui il survient. La question à poser, à présent, est de savoir que si tous les faits intramondains peuvent être des événements personnels ; est ce que tous les événements personnels sont des faits intramondains ? C'est à partir de cette question que le phénoménologue va distinguer deux types d'événements : l'événementiel et l'événemential.

L'événementiel est caractérisé par plusieurs aspects. D'abord, il surgit dans un monde connu, il est un possible préalable à ce monde. En continuant de filer l'exemple de l'éclair :

« Le contexte événementiel de l'éclair ne signifie jamais un simple « entour » spatio-temporel pour un tel phénomène ; il désigne bien plutôt une contexture de sens à partir de laquelle cet événement peut être compris ; il n'est pas une simple somme de phénomènes indépendants, mais l'unité compréhensivement articulée au sens »⁷⁸

Étant donné sa manifestation dans un ensemble de possibles préexistants, ce type d'événement possède une ou plusieurs causes. Il peut être étiologiquement déterminable par la conscience de celui à qui il arrive. Cependant, on ne peut pas affirmer que l'entièreté étiologique de l'événement apparaît au particulier pour qui jaillit « l'avoir lieu ». L'étiologie est propre au monde particulier de chacun. Il est obvie que je n'ai pas besoin de comprendre le contexte économique, technique ou historique pour considérer comme possible l'arrivée du train en gare : « le contexte qui donne sens à un fait et le rend explicable n'est donc pas toujours intégralement compris, il échappe souvent pour sa plus grande part à ceux qui l'expérimentent. »⁷⁹

C'est parce que ce type d'événement s'inscrit dans un horizon mondain déjà articulé à un univers de sens que je peux décider si j'en suis spectateur ou acteur. Effectivement,

⁷⁷ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 64.

⁷⁸ Ibid. p. 71.

⁷⁹ Ibid. p. 73.

l'événementiel, même si je n'en ai pas une compréhension étiologique exhaustive, est arrimé à mes propres fins : « nous appelons « fins » ces possibles en vue desquels agit l'advenant, qu'il est le seul à projeter, et selon lesquels prend sens son action dans le monde. »⁸⁰ Je m'accapare l'événementiel, le place et l'ordonne directement dans mon monde afin qu'ils deviennent motifs de mon action. Je me prépare à monter dans le train parce qu'il va m'emmenner vers une destination que j'ai choisie. Le « parce que » ne renvoie pas à une cause physique, mais à un motif propre à mon horizon de possibles. Je le subordonne à un univers préalable. Temporellement, l'événementiel est datable par sa causalité. Il détient sa propre actualité qui est délimitée par son effectivité. Il s'accorde à la temporalité de son advenant par le fait même que je puis en faire l'expérience.

Comme on le comprend, l'événementiel est personnel et dans le même temps un fait intramondain. Mais tous les événements sont-ils événementiels ou bien existent-ils des événements particuliers qui ne peuvent s'arrimer aux motifs propres de celui pour qui ils se manifestent ? Claude Romano nous explique qu'il se rencontre des événements particuliers qui ne s'insèrent pas, ni ne se bornent dans un monde de possibles qui leur préexistent. Ce sont des événements « qui bouleversent radicalement leur propre contexte d'apparition et, loin de se soumettre à un horizon ultime de sens préalable, sont eux même l'origine de leur propre sens pour toute interprétation. »⁸¹ Ces événements d'un type particulier, le philosophe français les nomme événemential. Ils sont le signe de l'avènement d'un nouveau monde, car l'événemential

« ne réalise pas seulement un possible préalable, préessuissé dans l'horizon de notre monde ambiant, il atteint le possible à sa racine et, par suite, il bouleverse le monde même de celui à qui il survient : ce n'est pas tel ou tel possible, c'est la « face du possible », la « face du monde » qui apparaît pour lui changer. »⁸²

Bien sûr, l'Ancien Monde ne disparaît pas, mais son sens s'en trouve bouleversé au point que ses structures s'en trouvent à jamais altérer. Dans son surgissement particulier, l'événemential « rend l'Ancien Monde in signifiant. »⁸³ Ce sont donc deux concepts de monde qui diffèrent en fonction du type d'événement. L'événementiel n'est compréhensible et fait sens qu'à partir du monde de son advenant, alors que l'événemential possède son propre monde, son propre horizon de possible et l'instaure à l'advenant à qui il se manifeste. L'événemential est

⁸⁰ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 75.

⁸¹ Ibid. p. 78.

⁸² C.ROMANO, *L'aventure temporelle*, Paris, Quadrige, 2010, p. 31.

⁸³ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 79.

anarchique, il est sans causalité antérieure. Il reconfigure dans le même temps l'idée du concept de possible, il est un impossible possible puisqu'il est sans étiologie suffisamment compréhensible par le sujet. On peut, bien évidemment, penser à la naissance qui a été évoquée plus haut ; mais un autre exemple peut illustrer la particularité de l'événementiel : la rencontre ou l'amitié.

Je peux bien rencontrer des dizaines de personnes à un cours, dans une soirée chez des amis communs ou dans tout autre événementiel qui rythme ma quotidienneté ; mais qu'est-ce qui va faire que telle ou telle rencontre va faire surgir une amitié ? Bien sûr l'événementiel ne surgit pas mystérieusement, il possède des causes mondaines, mais aucune ne peut expliquer pourquoi il instaure un autre monde. Aucune explication ou causalité ne peut expliquer suffisamment la naissance d'une amitié. On peut trouver des causes comme le fait de partager des intérêts communs ou des activités et passions partagées. Mais ces causes suffisent-elles à justifier une amitié entre deux personnes ? Après tout, je peux être passionné de théologie et croiser de nombreuses personnes dans une faculté de théologie sans pour autant transformer chaque rencontre en amitié. De même, il peut m'arriver de lier une amitié avec des personnes avec qui je partage peu voire aucun intérêt. Les intérêts et passions partageables entre nous, dans ce dernier cas, se feront dans l'après coup de l'amitié et instaureront un ensemble de possibles qui ne pouvaient être envisagée comme des possibles avant l'événementiel de l'amitié. Les causes peuvent être physiques, sociologiques ou psychologiques, mais aucune ne parviendra à en faire sens et celui à qui il advient une telle rencontre ne pourra pas en faire compréhension comme dans le cas d'un événementiel. L'événementiel, bien qu'ayant des traits étiologiques, ne parvient pas à s'articuler de manière satisfaisante avec le monde dans lequel il survient : « Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer, qu'en répondant ; parce que c'était lui ; parce que c'était moi. »⁸⁴ La célèbre formule de Montaigne illustre particulièrement bien notre incompréhension, notre pauvreté langagière et l'insuffisance de notre esprit lorsqu'éclate un événementiel dans notre horizon du monde. Nulle raison, nulle intuition ou émotion ne saurait rendre compte de cet événement. Tout au plus, peut-on dire, comme Montaigne : il y a amitié.

Lorsque surgit un événementiel, comme nous l'avons vu, la cause est ce à partir de quoi l'effectuation d'un possible s'accomplit dans un contexte qui le préexiste et permet l'action à

⁸⁴ M. DE MONTAIGNE, *Les essais*, Paris, P.U.F., 2004, p. 188.

qui l'événementiel advient. En revanche ce qui caractérise l'événementiel c'est « la charge de possibilités qu'il porte en soi et apporte avec soi et l'empêche de se réduire à un fait dans le monde. »⁸⁵ L'événementiel introduit un excès, un surcroît qui dépasse toute réduction étilogique. Il crée une déchirure dans l'histoire dans celui à qui il se donne. Il destitue les hiérarchies préétablies, le sens des priorités au sein du monde de l'advenant. On pourrait se dire que l'événementiel ne bouscule que certains possibles. Mais le hiatus créé par son irruption transfigure, due à l'origine propre de l'événementiel, une structuration au sein du l'advenant. Le possible est bien à concevoir ici comme « la totalité structurelle et hiérarchique qui articule et sous-tend toute compréhension et tout projet de sens en général. »⁸⁶ Ainsi, l'événementiel de la maladie grave ne bouleverse pas seulement la représentation que j'ai de mon propre corps, mon rapport à autrui ou encore ma vie professionnelle. Bien plus, elle affecte mes actions et mes activités, mes projets et ma possible compréhension de ce qui m'advient. Elle altère radicalement mon monde de possibles. Il est obvie, que dans cette perspective, la naissance, bien plus que la mort, prend une dimension particulière : elle est l'événementiel premier pour chacun d'entre nous.

On pourrait, légitimement, objecter qu'une telle conceptualisation de l'événement empêche l'idée et l'élaboration d'une trame narrative pour le sujet. En effet, s'il existe un type d'événement particulier qui balaie et excède toute tentative de causalité suffisante ; alors y a-t-il encore histoire ? Cette objection relève de la même erreur, ou plutôt de la même naïveté ontique, que celle qui consiste à attribuer par automatisme langagier une sujet substance à toute action. La temporalité propre à l'événementiel instaure en nous une façon unidimensionnelle à concevoir ce qu'est une histoire. L'histoire ne peut que se passer dans un monde stable, hiérarchique et/ou l'impossible ne peut jamais avoir lieu. Toutes les séquences de l'histoire sont causes et en lien avec la précédente tout en annonçant la suivante. Le sujet, la substance, est ce qui unit ses différentes séquences et c'est lui qui *forme et informe* la trame narrative. Dans cette optique l'événementiel est datable et s'inscrit dans le temps à un moment précis de la narration du sujet. Il est enchaîné dans un présent définitif, il est un fait achevé. Or, est-il insensé de concevoir la narration d'une autre manière ? Non plus comme une succession d'événements

⁸⁵ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 83.

⁸⁶ Ibid. p. 85.

ayant un rapport les uns avec les autres, mais une histoire avec des ruptures si radicales qu'elles empêchent l'action d'unification de la trame par la conscience du sujet ?

Une telle conception de l'histoire implique une autre approche de la temporalité pour le vécu de la conscience. L'événementiel, comme décrit plus haut, transforme profondément la possibilité des possibles et leurs articulations structurelles. Il en va de même de la temporalité. L'événementiel brise la temporalité. Ayant sa propre origine, sa propre effectuation en lui-même, ce type « d'avoir-lieu » est sans passé. Il ne s'inscrit pas dans le temps. Il ouvre le temps, car il est un « hors temps », une suspension de celui-ci. Il interdit un monde qui serait un long fleuve tranquille ou le jour succède à la nuit comme dans le rêve d'un grand horloger :

« débordant essentiellement le présent de son effectuation, l'événement ne s'accomplit pas au présent , comme un fait définitif, il ne se présente jamais sous un horizon temporel ; il ouvre un avenir entièrement neuf et se donne tout entier selon le mouvement de cette *futurition* par laquelle adviennent des possibles qui, au regard du présent et du passé de l'événement, apparaissent rigoureusement impossible ; il introduit ainsi un hiatus entre passé et avenir, d'où le temps surgit lui-même dans la diachronie de ses dimensionnels radicalement éclatés et non synchronisables. »⁸⁷

Cette ouverture du temps vient de la non databilité de l'événementiel. En continuant l'exemple de l'amitié, je puis dater le moment de la rencontre avec mon ami. C'est datable et mesurable. Mais *quand* est-il devenu mon ami ? Il ne s'agit pas ici d'une simple mise en présence de deux êtres, mais d'un lien indéfinissable qui ne s'inscrit à aucune date fixe. Le monde de ces deux amis s'est écroulé en même temps qu'un autre s'édifiait. Et il semble impossible au deux d'affirmer *quand* l'ancien a commencé à s'écrouler et *quand* le nouveau a commencé à se construire. Il en va de même de la maladie. Le malade peut-il dire quand la maladie a bousculé son monde ? Est-ce à l'annonce de celle-ci ? Au moment du traitement ? Au moment où il le communique à ses proches ? Lui aussi, comme les deux amis, fait la constatation que le monde n'est jamais vraiment *à soi* mais bien l'introduction de « l'étrangeté d'un monde autre, incomparablement qui transforme le mien de part en part. Là où il y a véritablement rencontre, c'est l'événement même qui me ménage l'accès à ce à quoi je ne pourrais accéder aucunement par moi-même. »⁸⁸ Au lieu de la tonalité rassurante d'un clocher

⁸⁷ C.ROMANO, « L'événement et le monde. », Paris, P.U.F., 2021, p. 88.

⁸⁸ Ibid. p. 89.

rythmant la vie d'un monde acquis, l'événementiel est une tonalité inconnue d'un ailleurs et d'un hors temps qui anarchise ce dont je croyais être le seul dépositaire.

Dans cette histoire, le moi est toujours à rebours de l'événement, il n'en est pas l'unificateur. Il ne peut que constater, après coup, qu'il y a eu lieu, quelque chose. Il n'est pas contemporain de l'événement. L'événementiel ne s'annonce pas avec le bruit d'une fanfare, mais comme un murmure presque inaudible. Il est comme la naissance dont celui à qui elle arrive ne sait pas encore qu'il est né. Il n'y a pas d'actualité de l'événementiel comme il y en aurait de l'événementiel. Comme note Friedrich Nietzsche dans *par-delà le bien et le mal* : les plus grands événements et les plus grandes pensées se font comprendre le plus tard, les générations contemporaines de ces événements ne les vivent pas, mais passent à côté. »⁸⁹ Je ne peux pas faire l'expérience de l'événementiel. Il échappe à tout empirisme de la part du *mon je*. Sa modalité particulière m'empêche d'être vraiment maître en mon royaume et empêche une exploration exhaustive que je pourrais souhaiter du *je* parce que je ne peux en faire l'expérience lorsque l'événementiel introduit de l'étrange et rétrograde le *je* par rapport à ce qui lui advient. Il y a là, semble-t-il, un lien possible avec l'anthropologie apophasique de Jean-Luc Marion explicité rapidement dans le premier chapitre. L'événementiel peut être, semble-t-il, un quatrième argument pour l'incompréhensibilité humaine.

Romano nous propose donc une interprétation de l'aventure humaine à l'aune de l'événement tel qu'il l'analyse. Cependant, avant d'aller plus loin, il nous reste à délimiter en quoi ce qu'il nomme une herméneutique événementiale diffère de la psychologie ou de l'anthropologie. En effet, la naissance, la rencontre, l'amitié ou encore la maladie font, de bon droit, partie des sciences humaines. Les sciences humaines relèvent, pour le phénoménologue français, de l'explication et l'herméneutique événementiale de la compréhension. La méthodologie épistémologique scientifique est intramondaine, elle, cherche à dégager des connaissances sur « les motifs et les mobiles qui président à l'action humaine. »⁹⁰ Pour se faire, elle se situe tout entière sous l'horizon d'un monde où le nombre de possibles est prédéfini par cet horizon. Un impossible qui posséderait sa propre origine et sans étiologie possible n'y a pas sa place. L'herméneutique événementiale, quant à elle, s'attache à la compréhension ; l'objectif

⁸⁹ F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal : Prélude d'une philosophie de l'avenir*, Paris, Garnier-Flammarion., 2007, p. 202.

⁹⁰ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 106.

est de saisir « ces noyaux de sens qui forment les événements. »⁹¹ Si l'approche sociopsychologique va tenter d'explorer l'ensemble des causalités de telle ou telle décision du sujet ; l'approche événementiale va explorer le sens intrinsèque de l'événement en tant qu'il fait sens pour l'advenant :

« Comprendre, ce n'est plus alors viser un sens selon une orientation préalable, conformément à un contexte donné, mais s'approprier un sens irréductible à son propre contexte, selon un retard structurel du projet sur ses possibles interprétatifs.⁹²

L'événement fournit la clef de sa propre énigme. Je n'ai nul besoin de contexte historique ou technique pour être saisi par une œuvre d'art. L'herméneutique événementiale est nécessaire pour comprendre ce saisissement qui peut me traverser à chaque instant de mon histoire. Il ne s'agit donc pas d'accomplir un projet, mais d'ouvrir le monde à ce qui « excède par principe toutes les projections et anticipations de sens de l'advenant, en se soustrayant à tout horizon de sens préalable. »⁹³ L'herméneutique s'aventure alors dans un entre-monde, dans lequel l'avènement du monde et l'événemential de sens se confondent.

Peut-on encore vraiment parler de sujet, au sens de la philosophie moderne ? Non seulement, l'événemential instaure de l'étrange, de l'impossible qui tonne en son sein ; étrange qu'il ne peut situer et dont la compréhension ne peut se faire qu'après coup et sans grand secours épistémologique. L'événement destitue le sujet de sa primauté et le met dans une situation d'impouvoir. La conséquence d'une telle position pousse Claude Romano à ne plus employer le mot de sujet, mais celui d'advenant. C'est cet advenant, mot déjà employé dans ce mémoire, que nous allons à présent circonscrire.

L'Advenant.

L'advenant est celui à qui advient l'événemential en créant un décalage de soi à soi qui rend possible son aventure. Pour reprendre une métaphore apophatique classique, il le plonge dans une ténébreuse lumière, dans un hors sens dans lequel luit déjà un nouveau monde. Ainsi nous informe Romano :

⁹¹ C.ROMANO, « L'événement et le monde. », Paris, P.U.F., 2021, p. 106

⁹² Ibid. p. 110.

⁹³ Ibid. p. 111.

« Le monde ne s'ouvre en son sens originaire que pour un advenant qui en fait l'épreuve, et qui ne s'advient lui-même qu'à partir de ce monde, n'a lieu que la ou surgit l'événement, est le lieu de l'avoir lieu comme tel. L'« il y a » du monde ne se déploie que s'il y a l'advenant et d'advenant il n'y a que si le monde a lieu. »⁹⁴

Pour bien appréhender cette idée d'advenant, il faut se poser cette question : le sujet préexiste à l'événementiel ou bien l'événementiel préexiste au sujet ? Y a-t-il un événement inaugural qui nous constitue avant tout comme advenant ? Romano nous invite alors à une phénoménologie de la naissance, thème déjà esquissé dans ce chapitre. Il est évident que la naissance n'est en rien contingente à l'existence de l'advenant. Elle en est sa condition nécessaire. Elle est « l'événement originaire et inaugural, à partir duquel et à l'aune duquel pourront déterminés tous les autres événements. »⁹⁵ Dès l'origine, la naissance introduit une faille, une béance jamais comblée. Ce qui signifie que l'advenant n'est pas à l'origine de sa propre aventure. Cet événementiel inaugural possibilise les possibles, instaure un horizon du monde qui précède légitimement tout sujet pensant. Certes, je pense et donc je suis, mais la naissance inaugure toute possibilité de pensées. Ainsi que le formule Romano :

« La naissance désigne ce phénomène complexe selon lequel l'advenant n'est pas originellement ce qu'il est pourtant originairement ; car naître, c'est être originairement soi, mais non pas originellement, être originairement libre, mais non pas originellement, comprendre originairement le sens de son aventure, mais non pas originellement, possibiliser originairement le possible (en le projetant), mais non pas originellement. Ce décalage originaire de l'originel et de l'originaire est ce qui détermine le sens événementiel premier de la naissance. »⁹⁶

Si l'événementiel de la naissance permet le possible pour l'advenant, il instaure dans le même mouvement le monde dans lequel l'esquisse des premières configurations vont s'édifier. Certes, un monde précède l'advenant, mais celui-ci ne lui est ouvert que par la naissance. Il n'est au monde que dans la mesure où il y naît et que ce monde lui soit donné en partage. Dès lors, la naissance ne saurait se réduire à un fait, à une causalité. Elle contient, en son origine, une part méontologique comme nous l'avons écrit ci-dessus. La naissance est indifférente à la structure ontologique. Elle est un *apriori* à toute aventure de l'advenant nécessaire à toute compréhension du monde par celui-ci. Cette compréhension viendra toujours *a posteriori*. Ce qui apparaît comme condition première dans la conception moderne du sujet (l'être au monde)

⁹⁴ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 119.

⁹⁵ Ibid. p. 119.

⁹⁶ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 121.

devient ici conditionné à son tour. L'advenant se trouve arrimé et conditionné à l'événemential de la naissance qui, étant sa propre origine, n'est, en revanche, pas sans condition.

Au sein de son apparition première, le *je* est avant tout un *je* passif et affecté. Une affection originelle qui est autant un appel auquel il lui faut répondre. L'advenant n'est pas caractérisé par une capacité à possibiliser un horizon mondain via un projet originaire. Il est, avant toute autre caractérisation, *passibilité* :

« Exposition sans mesure à l'événement, qui ne peut se dire en termes de passivité, mais précède la distinction de l'actif et du passif. Cette passibilité ne saurait être pensée comme structure préalable présente « dans le sujet » qui préparerait l'accueil de l'événement, puisqu'aussi bien l'événement, dans son impréparation radicale, se soustrait constitutivement à toute structure d'accueil ; de sorte que c'est le concept même de « subjectivité » qui apparaît insuffisant pour en appréhender le sens. »⁹⁷ Cette vulnérabilité primordiale est à rebours de la conception commune de l'individuation. Se construire comme sujet, ce n'est plus exercer sa volonté à partir de sa propre puissance, mais bien édifier de fragiles structures, toujours soumises à une impossible tempête événementiale, à partir d'une vulnérabilité originelle que nous confère la naissance. La passibilité se place en deçà de toutes visibilisations mondaines, à tous projets.

Par conséquent, lorsque j'affirme « je suis né » avec ce double sens du passé et du passif ; j'affirme une chose inexacte. Je devrais reformuler : « il y a eu naissance ». En effet, la naissance survient en premier comme impersonnelle avant que j'en endosse le fardeau. Par la naissance, je n'hérite d'aucune capacité puisqu'il fonde, à l'inverse, toute possibilité d'héritage. Il est un don sans dette à assumer. En réalité, si comme on l'a vu l'événemential m'advient en deçà de toutes possibilités et me place dans une vulnérabilité, un impouvoir originel ; alors il est inassumable en tant que tel. La naissance est don du monde et n'est conditionnée à aucune dette. C'est bien pourquoi je suis originairement libre sans l'être originellement. Ce qui inaugure le monde et l'aventure humaine est toujours un « il y a » et non pas un « il est ». Assumer la naissance ne constitue, non pas en une dette sans fond, mais plutôt une appropriation des infinis possibles que l'événemential de la naissance a ouvert pour moi, à partir d'un non-fond.

La réflexion sur la naissance nous amène à reconsidérer la conception de l'ipséité comme mêmeté, comme le décrit, par exemple, Paul Ricœur. Effectivement, la naissance n'est pas le seul événemential. Et chacun, dans son surgissement propre, inaugure un autre monde

⁹⁷ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 123.

qui ne ? pourrait ne rien devoir à l'ancien. De surcroît, chacun me replace dans une vulnérabilité radicale. Pour reprendre l'événement de la naissance :

« si l'événement de la naissance m'est bien assigné comme à un ego de fait, si j'en suis le « sujet » (d'assignation), ou plutôt, si *j y suis sujet* , au sens d'une véritable sujétion à ce qui me survient hors de toute mesure à moi-même, en revanche, il n'est pas vrai que j'en sois le sujet, au sens où je serais capable de m'y rapporter moi-même en première personne, c'est-à-dire au sens où je pourrais me tenir moi-même en mon insubstituable ipséité. »⁹⁸

Dans cette perspective l'ipséité n'est plus cette permanence au sein de la trame narrative du sujet dans la mesure où ce qui caractérise l'événementiel est que je ne peux pas m'y reconnaître moi-même puisqu'il transfigure tous mes possibles envisageables. Il faut donc repenser l'ipséité à la suite de la conception de l'advenant.

Il est nécessaire, d'abord, de distinguer l'égoïté et l'ipséité. Par égoïté, Romano entend « la position de « sujet » indéfectible de ce qui lui arrive »⁹⁹. L'égoïté est le *je* à qui est adressé l'événement. L'événement précède le sujet et l'ouvre à un nouveau monde. L'égoïté fait défaut à l'événementiel de la naissance. L'égoïté me permet de me reconnaître, après coup, dans chaque événement qui forme la trame de mon histoire et donc, je peux en assumer les possibilités choisies. Assumer ici est à comprendre comme « prendre en charge une possibilité déterminée dans un projet de soi-même »¹⁰⁰. La naissance fait exception dans la mesure où je ne peux m'y reconnaître moi-même. De plus, en tant que don du monde primordial, il est en ce sens inassumable par l'égoïté. À nouveau se dessine en creux la critique d'une conception d'un sujet souverain. L'égoïté est ce qui, me constituant, reste sous la sujétion de l'événement.

L'ipséité se révèle, non comme une permanence du soi, mais comme la permanence d'une capacité à s'approprier ce qui surgit dans l'événement. Il ne s'agit pas de l'assumer de la manière dont l'égoïté pourrait le faire, mais d'assumer ce qui précède ma naissance. Si l'égoïté est l'appropriation de mon histoire, l'ipséité est cette capacité à m'approprier une histoire plus ancienne, celle de mes parents en premier sans doute et puis de proche en proche, celle de l'humanité. Le sens fait du don de la naissance est fondamentalement hétéronomique. Il s'agit d'assumer ce qui n'a jamais été présent pour le moi. A contrario, l'égoïté ne peut se reconnaître que dans ce qui fut présent ou l'est encore pour lui-même. Il ne s'agit pas d'assumer l'ensemble

⁹⁸ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 125.

⁹⁹ Ibid. p. 126.

¹⁰⁰ Ibid. p. 126.

des possibles qui se sont réalisés avant ma naissance, ce serait bien sûr absurde. Si j'assume tous les possibles, je n'en assume aucun. Mais c'est par ce qui me précède que je puis répondre à l'événement de la naissance. Il est obvie que je ne puis y répondre qu'après coup et non à l'instant. N'oublions pas que l'événementiel possède sa propre temporalité et la naissance n'y fait pas exception.

Cependant, cette capacité d'appropriation qui définit l'ipséité est bien déjà là sous la modalité de l'originnaire :

« L'advenant est originellement lui-même, sur le mode d'une capacité essentielle à faire face à ce qui lui advient ; puisque, si l'ipséité entendue en ce sens n'était pas originaire, l'advenant ne pourrait pas l'acquérir après coup, l'advenant n'est pas originellement lui-même. Cette originaire non-originelle de son ipséité est inscrite dans la teneur événementiel de la naissance. Bien que l'ipséité soit originaire, son originarité ne se révèle que dans le mouvement différé de la temporalisation, c'est-à-dire nécessairement après coup, de telle sorte que ce « retard » appartient à l'origine en son sens événementiel. »¹⁰¹

La naissance, étant donné son caractère neutre et impersonnel, est ce qui permet, par mon ipséité, de m'approprier les événementiaux qui me surviendront. C'est parce qu'il y a naissance que je puis comprendre, m'approprier ce qui m'advient. Mais je ne peux jamais complètement m'approprier la naissance, « ce qui fait de toute appropriation du propre une tâche à jamais inachevée. »¹⁰² C'est cette tâche à accomplir qui constitue la possibilité de faire histoire à partir d'une ouverture de sens inépuisable venant de ce qui nous précède. La naissance m'ouvre à un passé plus vieux que moi-même, « à un plus que passé qui n'a jamais été présent »¹⁰³, auquel je ne dois aucune dette dans la mesure où je n'ai pas projeté ces possibilités. Pour faire histoire, la naissance me donne une pré-histoire où puiser infiniment. Cette préhistoire je ne la comprends pas, mais il me faut me comprendre, *a posteriori*, à partir de celle-ci pour m'inscrire dans l'Adventure.

Il est obvie que, parce que je ne peux assumer que les possibilités des autres dans la naissance, l'autre est toujours et déjà impliqué dans mon histoire. Certes, c'est le monde qui me fait le don de naissance, mais, dans un arrière-plan flou, se tient l'altérité anonyme. L'altérité ne peut être source de ce don « ce qui reviendrait à l'élever au rang d'une quasi-divinité qui, rigoureusement, me créerait, comme le Dieu biblique crée les anges, au lieu de simplement

¹⁰¹ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 127.

¹⁰² Ibid. p. 128.

¹⁰³ Ibid. p. 129.

m'engendrer. »¹⁰⁴ Autrui ne me donne pas le monde, il me le transmet. Il m'invite, comme on l'a invité lui-même à son partage. En me nommant, il m'inscrit dans ce partage du monde. Ce nom ne peut jamais être que symbolique et le rappel de mon impouvoir initial. Il m'est donné comme m'est donné le monde. Ainsi il en va de même de la « date de naissance ». Elle marque bien, elle aussi, « cette impropriété première de mon aventure selon laquelle le fait de ma venue au monde m'échappe constitutivement. »¹⁰⁵ La date de la naissance est un fait intramondain pour les autres, mais pour moi, elle n'a jamais eu lieu. Pour moi, il y a naissance, mais en tant qu'événementiel, je ne puis m'y reconnaître et en retracer l'expérience. Nom et date de naissance sont des transmissions du monde.

Après avoir redéfini le sujet comme advenant et l'ipséité comme une capacité à l'appropriation de l'événement ; il faut aussi préciser certaines choses sur le possible. En première analyse, le possible est défini par son effectuation. L'orage peut possiblement faire luire un éclair et cette possibilité se réalise lorsque l'éclair tonne. Le possible est donc un fait intramondain qui passe du devenir à l'événementiel. Mais est-ce que tous les possibles sont de cet ordre ? Si c'était le cas, tout comme l'orage préexiste à l'éclair, tous mes possibles seraient déjà contenus en moi. Dès lors, l'advenant ne ferait qu'actualiser certains possibles sans en créer qui seraient indéterminés et l'événementiel perdrait tout intérêt ; d'un autre côté, concevoir un advenant vierge de tous possibles serait absurde ; ce qui est écrit ci-dessus ne cesse de démontrer l'impossibilité démiurgique du sujet.

Pour penser une autre approche du possible et être en accord avec ce qu'il a été défini comme advenant et ipséité ; il faut admettre que les possibles ne sont pas contenus dans l'advenant, mais dans les événementiaux qui adviennent. C'est en cela que l'événement transfigure les possibles. Il n'effectue pas des possibles qui lui sont préalables :

« En reconfigurant les possibilités les plus intimes de l'advenant, l'événement ne se limite pas à les réordonner ou à les redistribuer ; il en ouvre de nouvelles et en ferme, corrélativement, d'anciennes, c'est-à-dire, à chaque fois, en atteint la contexture d'ensemble. La possibilité de rendre possible est un caractère de l'événement en son événementialité. »¹⁰⁶

¹⁰⁴ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 132.

¹⁰⁵ Ibid. p. 127.

¹⁰⁶ Ibid. p. 133.

Ces possibles nouveaux ne peuvent être contenus en moi puisque, justement, ils me donnent à être autre en m'offrant des possibles jusque-là impossibles. Par exemple, je peux bien garder ma vocation de sculpteur à travers la transfiguration d'un événementiel ; mais celui-ci va m'ouvrir à d'autres manières de sculpter ou d'envisager ma vocation. Cette reconfiguration radicale offre l'occasion à l'advenant d'être un homme nouveau. Cette possibilisation de nouveaux possibles est l'éventualité. L'événementiel m'appelle à plus que je ne puis, ou plutôt pouvais effectuer comme possible d'avant son jaillissement à mon égoïté. Ainsi, « il est faux de dire qu'à « l'impossible nul n'est tenu » ; nous ne sommes *tenus qu'à l'impossible*. »¹⁰⁷ Par l'événement, je suis requis à un possible qui m'était impossible. Par la même, ma capacité à accueillir l'événement inscrit dans mon histoire de l'inépuisable. Ici aussi, la possibilisation de l'impossible est constitutive de notre aventure qui n'est possible que parce qu'elle se brise constamment sur notre impouvoir. Ce thème de la possibilité de l'impossible est un thème courant de la théologie négative. Si je ne peux atteindre Dieu ni par la raison ni par l'intuition ou l'expérience, il un impossible et sa possibilité ne peut venir que d'une extériorité qui excède toutes mes possibilités.

Comme nous l'avons vu, l'ipséité est constituée de deux caractéristiques majeures. D'une part, elle se constitue d'une passibilité à l'événement. Cela lui permet d'accueillir l'événement et par cet accueil permettre que l'événement possibilise ses possibles. D'autre part, l'ipséité se caractérise par sa capacité à être impliquée dans cet événement. L'implication est la capacité qu'a l'advenant de ressaisir l'événement et de le comprendre comme adressé à lui et lui seul et est donc de fait la matrice de l'individuation. Cependant, cette implication « ne renvoie pas pour autant à une instance subjective d'ores et déjà individuée, à un « moi » ou un « je » qui sous-tendraient toute donation de l'advenant à lui-même. »¹⁰⁸ En effet, la seule trace de subjectivité dans le surgissement de l'événement est d'abord une sujétion à cet événement que Romano nomme l'égoïté. Mais qu'en est-il de la responsabilité ?

La responsabilité de l'advenant est la troisième caractéristique, ou si on préfère le troisième moment de l'ipséité. Il ne s'agit pas ici d'une imputation morale vis-à-vis de l'événement vu que je n'en suis pas l'instigateur. La responsabilité morale relève de l'horizon de l'événementiel et non de l'événementiel. Par responsabilité, il faut comprendre la capacité,

¹⁰⁷ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 141.

¹⁰⁸ Ibid. p. 149.

pour l'advenant, d'appropriation de l'événement, de répondre de sa passibilité. Il s'agit de faire soi ce que l'événemential configure pour soi. De ce point de vue, être soi-même, « c'est insister dans l'ouverture d'une exposition sans mesure à l'élévation, se rendre libre pour celui-ci, c'est-à-dire disponible. » Cependant, il n'est pas question d'être passif. Cette disponibilité consiste à se tenir prêt à éprouver un éventuel « il y a ». Il s'agit d'une attitude non pas morale, mais plutôt éthique. La responsabilité, constituante de l'ipséité, n'invite non pas à un relativisme des possibles de mon monde. Il ne s'agit pas non plus de refuser toutes structurations édifiées par la réalisation de mes possibles. Cela concerne plutôt une attention vigilante à laisser des zones floues au sein de ses structures, de faire attention à ne pas en faire une identité immuable. Se tenir prêt à l'accueil, c'est accepter que mon monde présent puisse n'être plus que trace afin d'assumer le nouveau monde de possibles qu'offre l'événemential.

Ces moments de l'ipséité s'unifient pour former la singularité de toute personne. Par l'ipséité, je peux jeter un regard rétrospectif qui permet d'éclairer mon histoire. Cette histoire n'est pas une suite de faits, mais est constituée des différentes reconfigurations événementiales tout au long de mon existence. Mon histoire est d'abord une histoire éclatée. Ma singularité ne s'édifie plus au sein d'une ère continue, mais bien au travers de plusieurs époques. Et, en chaque époque, j'étais paré de vêtements structurels différents car « l'événement est ce qui m'a changé, en sorte que je ne serai plus jamais le même. »¹⁰⁹ Dans ces conditions, la singularité n'est en rien une forme de stabilité de sens. Au contraire, cette singularité n'est construite que de changements, de ma sujétion aux événements. Il est fait d'une constellation de sens qui sont autant de réponses à des époques différentes.

Pour illustrer l'ensemble des concepts que cette partie de chapitre définit, prenons l'exemple de la maladie comme évoqué plus haut. Imaginons un homme, aimé de ses proches ; qui s'intègre facilement dans des groupes sociaux divers et se trouve doté d'une constitution et d'une santé solide. Bref, on peut dire que l'horizon de son monde est au beau fixe. Un jour, une douleur faible, puis plus intense le pousse à consulter son médecin. Le médecin l'invite à prendre rendez-vous avec un spécialiste. Ce même spécialiste lui annonce une maladie grave et possiblement mortelle. La survenue de la maladie va mettre en jeu les trois moments de son ipséité. D'abord, il va éprouver la maladie, bien sûr, mais il va aussi éprouver l'événement de la maladie. C'est-à-dire que ce qui constituait l'horizon de son monde, ses attentes, ses possibles

¹⁰⁹ C.ROMANO, *L'événement et le monde.*, Paris, P.U.F., 2021, p. 151.

vont être engloutis par l'événement. Les structures qui animent ses représentations vont s'effriter, voire s'écrouler. Il ne pourra s'en rendre compte qu'après coup. Deuxièmement, l'événement de la maladie lui est adressé en propre. Seul lui en fait l'épreuve dans sa chair. Elle l'implique et lui lance un appel personnel.¹¹⁰ Enfin, dans un troisième moment, vient la responsabilité. Il est évident que je ne puis être responsable de la maladie qui me survient :

« si je peux être déclaré responsable , c'est en un tout autre sens de la responsabilité : au sens où il me revient moi-même d'en faire l'insubstituable épreuve, en m'appropriant les éventualités qui se destinent à moi à travers cet événement. Pouvoir se rapporter en propre (possibilité) à un impouvoir qui transit son aventure (passibilité) est, en effet, la condition pour que l'advenant puisse advenir à soi-même (se singulariser) à partir de ce qui lui advient. »¹¹¹

Malheureusement, le jaillissement de l'événement n'implique pas toujours l'activation de l'ipséité. Il peut y avoir effroi et stupeur face à l'événement. L'ipséité est ce qui nous empêche notre égoïté d'être totalement soumise à l'événement. L'effroi face à un événement peut conduire à un trauma. Dans ce cas, « l'advenant a tendance à s'appréhender comme une simple victime, complètement assujettie à l'événement, incapable d'intégrer celui-ci à une histoire et de s'advenir librement à partir de cette dernière. »¹¹² La phrase « pourquoi moi ? », ou encore « c'est injuste », prononcée souvent par des malades, illustre bien la stupeur que peut créer un défaut d'ipséité. Frappé par l'effroi, le malade ne reconnaît pas l'événement et n'y voit que le hasard, ce qui renforce le sentiment d'injustice. Incapable de se l'approprier, l'horizon du monde lui apparaît d'autant plus absurde. Le malade, pour continuer sur notre exemple, va tenter de suppléer à ce défaut de responsabilité dont il est incapable. Il va soit s'effacer derrière un groupe qui va l'investir de nouvelles structures, soit reporter sur les autres la responsabilité de son état par le ressentiment. La plainte du malade marque le désir de s'en détacher et, mais en même temps d'y revenir sans arrêt, car elle reste ; il se considère tout entier structuré par elle,

« résorbant en lui d'avance la possibilité de tout autre événement, le traumatisme réduit le temps du malade au morne ressassement d'un présent achrone, issu du recouvrement du présent véritable par un passé indépassable qui ne cesse de s'y présenter, interpolé et transporté en lui sous formes immuables par des reviviscences qui restreignent l'amplitude de ce présent, refermant tout advenir et empêchant le temps de se temporaliser.¹¹³ Le

¹¹⁰ Cette implication, cette tonalité dans la chair possède une parentalité avec les travaux du phénoménologue Michel Henry pour qui la Vie nous implique par l'épreuve de la souffrance et la joie incommunicables à autrui.

¹¹¹ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 149.

¹¹² Ibid. p. 171.

¹¹³ Ibid. p. 149.

traumatisme fige l'aventure humaine et crée l'illusion d'une unification de l'histoire de l'advenant. Comme on le voit, le phénomène de la maladie dépeint bien le lien entre événemential et advenant. Il diffère de la naissance dans la mesure où dans le cas de la naissance, l'ipséité est transmise par ceux qui nous précèdent. L'exemple de la maladie et de son possible trauma peut s'appliquer à tous autres événementiaux, pour autant que l'advenant le reçoit comme lui étant adressé. Il est évident qu'il est impossible d'en dresser une liste exhaustive.

Il reste un dernier point qu'il faut explorer avant d'aborder la théologie de l'événement de Caputo. Il s'agit de la question de l'altérité pour l'advenant. Ce point est important dans la mesure où il pose une question fréquente dans la perspective apophatique. Celle de l'autre et du tout autre, du multiple et du lien qui les unit. Sans parler de l'altérité et de la rencontre avec celle-ci, on pourrait légitimement déduire que nous ne serions que des singularités enfermées chacune dans la singularité de nos histoires fragmentées par les événementiaux. Ne pas aborder cet aspect reviendrait à conclure à une événementialité égocentrée sans doute éthiquement stérile.

Par la naissance, l'advenant reçoit le monde par transmission de telle manière qu'il ne réside jamais seul. Dès l'ouverture du monde, originairement, l'autre est constitutif de mon aventure. Cependant cet événement inaugural n'est pas le seul où se manifeste autrui. L'autre se manifeste à moi toujours sur le mode de l'événement. C'est particulièrement le cas de la rencontre. Dans l'événement de la rencontre « il y va de l'advenant en son ipséité »¹¹⁴ comme dans tout événemential. La rencontre n'est pas une simple extériorité qui ne nous reconfigure en rien. Tout comme le deuil, elle témoigne des liens tissés entre mon monde et celui d'autrui. Si elle ne me changeait en rien dans mes possibles, la rencontre ne serait qu'un frôlement. S'il y est bien une première fois pour chaque rencontre, une mise en présence ; il n'y a jamais de première rencontre. Effectivement, tout comme je ne puis faire l'expérience de ma naissance au sens de la responsabilité de l'ipséité ; je ne puis éprouver la première rencontre dans la mesure où le monde recèle toujours et déjà, parmi l'inépuisable des possibles, des « compossibles » qui ne me sont adressés ~~m'est adressé~~ que dans un rapport à autrui. Il ne peut donc y avoir de première rencontre.

¹¹⁴ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 175.

A cette difficulté phénoménologie de l'impossible première rencontre s'ajoute celle du commencement de la rencontre. Comme tous les événements, la rencontre est constituée de surprises et ne survient qu'une et unique fois. Ainsi, chaque rencontre est absolument singulière. Comme l'écrit Claude Romano :

« La rencontre est cet événement par lequel autrui fait irruption, pour la première fois, dans notre monde en en reconfigurant les possibles intrinsèques. Quand bien même elle serait « provoquée », la rencontre, en tant qu'événement, excède toutes nos initiatives et ne se donne à nous que par surcroît. »¹¹⁵

La rencontre ne relève pas seulement de nos seuls actes et volontés, elle est aussi constituée par un autre encore voilé qui m'attire. Nous ne sommes pas seulement dans l'attente, nous sommes aussi attendus. Nous ne sommes pas la seule mesure de la rencontre. Si elle réalise la quête de l'autre que nous cherchons à réaliser, elle nous survient sans possibilité de préparation ou anticipation. La rencontre contient en elle-même, comme événement, sa propre ouverture, son propre accès : « l'élan vers l'autre, ou sa recherche ne peuvent ici que préparer l'accès au sans accès, ouvrir la possibilité de ce qui n'advient qu'à l'impossible de nous-même. »¹¹⁶ L'épreuve de l'altérité se noue toujours dans l'insaisissable et l'imprévisible. C'est une épreuve qui dépend de cet événemential déployant un ouvert. Comme tout événement, la rencontre avec autrui me précède voilé, ne m'atteint que par sa propre initiative, en me laissant dans un impouvoir.

Cependant, bien qu'insaisissable, elle porte en elle la marque du saisissement. :

« L'horreur et l'émerveillement, l'énigme et l'épouvante, l'étonnement et l'effroi sont ces expériences du saisissement par ce qui ne se laisse pas saisir, par ce qui, comme la surprise, surpasse et suspend toute prise, n'est jamais à notre disposition, mais dispose de nous en nous exposant à l'inexpérimentable. »¹¹⁷

La rencontre ne saurait être réduite à un croisement, à la facticité d'une mise en présence. Il y a dans celle-ci, de manière mystérieuse, un temps de latence que nous en empêche la contemporanéité. Bien sûr, l'échange de regards, les phrases échangées ont bien lieu, il se peut même que l'on se remémore la première effectuation de la rencontre, mais ce n'est pas à ce *moment* que je me le sois approprié par ipséité. Il en va de même pour l'amitié et l'amour, qui se fondent sur la modalité de la rencontre. Ainsi :

¹¹⁵ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021, p. 187.

¹¹⁶ Ibid. p. 186.

¹¹⁷ Ibid. p. 187.

« La toute première fois, le premier instant d'un amour ou d'une amitié sont toujours déjà perdus, et cette perte n'est pas empirique et contingente, elle ne ressortit pas à une défaillance accidentelle de notre mémoire, justement parce que la rencontre comme événement n'est pas réductible à la mise en présence de deux êtres qui pourraient faire l'objet d'un souvenir. »¹¹⁸

Le saisissement, qui me prend dans la rencontre, brise mon monde solitaire sans que je puisse en avoir conscience dans le présent. La rencontre est alors toujours une aventure dans laquelle je m'expose au risque. Non pas au risque d'un danger intramondain comme celui d'un éclair qui pourrait me frapper lors d'un orage, mais le risque d'un basculement radical de mon monde. Si le saisissement est bien ce qui provoque le commencement de la rencontre, cela ne suffit pas à la définir. Elle ne deviendra véritablement rencontre si et seulement si les deux ipsités la transforment conjointement en destin. C'est pourquoi « la rencontre n'est pas tant présentation que futurition : elle ne revêt son sens qu'en vertu des possibilités qu'elle tient en réserve. »¹¹⁹ Comme tout événement, la rencontre n'est rien si elle ne se réalise pas dans sa postérité. Cette postérité qui doit être partagée par les différents advenants qui y sont impliqués. « Sans ce surcroît de l'éventualité sur toute effectivité, la rencontre s'épuiserait par exhaustion de ses possibles propres aussitôt survenue. »¹²⁰ Il ne s'agit pas de connaissance de l'autre, mais bien d'une forme de co-naissance, d'une alliance de ce qui repossibilise continuellement les possibles.

Ainsi, « ce mouvement ne s'épuise jamais dans la proximité ou la possession du proche, mais, en approchant l'autre, l'autre, approchant de l'autre, s'éloigne [...], lui restituant sa transcendance. Je n'aurai jamais fini de rencontrer autrui et d'approfondir cette co-naissance dont « la première fois » de la rencontre ménage la possibilité, »¹²¹ c'est de cet éloignement non pas spatial mais temporel que naît l'amitié et l'amour. Autrui m'échappe à jamais dans cette perpétuelle rencontre. De cette manière mon monde est toujours multiplement entrelacé. Il y a donc un monde neutre fait d'entrelacs à partir duquel chacun s'approprie son monde. Mais, on le comprend, mon monde n'est pas le monde isolé du solipsisme.

Au terme de la moitié de ce deuxième chapitre, un éclairage a été mis sur trois aspects majeurs de l'événement. Premièrement, son aspect méontologique qui tend à montrer une forme

¹¹⁸ C.ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F., 2021. p. 189.

¹¹⁹ Ibid. p. 189.

¹²⁰ Ibid. p. 192.

¹²¹ Ibid. p. 192.

de naïveté métaphysique qui consiste en une attribution univoque du prédicat à un sujet. L'événement précède l'être. Il a aussi été question d'une critique de l'ontologie de Martin Heidegger par la question de la naissance. Deuxièmement, une différence entre événementiel, c'est-à-dire un événement qui rentre dans l'horizon de compréhension de mes possibles, et l'événemential. L'événemential possibilise à nouveaux frais le champ de mes possibles. Troisièmement, il a été question, plus longuement, de l'advenant ainsi que de trois événementiaux particuliers qui illustre une approche et définition du sujet métaphysique moderne.

Sans entrer dans les détails, on peut noter trois points de ce sujet moderne qui dépeignent par contraste la différence avec l'advenant. D'abord, le sujet précède l'événement, il le recouvre dans la mesure où le sujet, dans la modernité, est considéré comme une autarcie existentielle. L'événement n'y prend la forme que d'un accident contingent. Comme le note René Descartes : « une chose qui de soi est capable d'exister »¹²² dans ce qui lui arrive, le sujet ne trouve jamais que lui-même et ce qui l'affect. L'autre y est réduit à un affect à se réapproprier dans ma propre subjectivité. Ensuite, pour le sujet moderne, le monde se réduit à un contexte dans lequel se meuvent faits et objets ; seules existent des relations entre subjectivité et objectivité. Tout objet étant n'ayant de valeur uniquement s'il peut être saisi par la conscience du sujet. Enfin, la compréhension du monde ne concerne en rien le sens, mais principalement la connaissance dont la raison est la seule garante. Le sujet jouit, de ce fait, d'un primat épistémique par lequel il serait capable de se connaître, à terme exhaustivement. On saisit bien que l'advenant va à rebours de cette conception répandue du sujet.

La deuxième partie de ce chapitre va exemplifier et exposer la théologie de John David Caputo qui est ce qu'on pourrait nommer une théologie de l'événement, qui s'appuie sur une vision apophatique. On examinera ce qui le rapproche et ce qui le différencie de Claude Romano.

B. La théopoétique de John David Caputo.

S'inscrivant dans la longue tradition de la mystique apophatique, Caputo affirme une relation de l'humain à une transcendance. Que cette transcendance soit nommée absolu,

¹²² R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion., 2021, p. 35.

principe suréminent, Dieu ou encore le divin est sans grande importance pour lui. Il ne s'agit que d'un prête-nom, même si lui-même s'inscrit dans une foi chrétienne. Toute sa pensée est orientée en vue d'un messianisme christique. Le but de sa théologie, de son anthropologie et de son éthique est l'union avec Dieu via l'avènement du Royaume annoncé par la Croix. C'est dans cette optique qu'il va réfléchir l'événement qui est le concept central de sa pensée. Sa réflexion se déploie en trois temps qui constituent cette partie de chapitre.

Théologie radicale : une théologie du peut-être.

Le point de départ de sa pensée est celui d'un refus, le refus de la mort de Dieu. S'il faut prendre acte de la mort de Dieu, ce n'est que la mort du Dieu ontothéologique, de cette théologie « fardée et poudrée ». ¹²³ La mort de Dieu est un débat qui agite théiste et athée. Pour Caputo, il s'agit là d'un faux débat qui manque de radicalité. La vraie et seule radicalité est celle qui cherche à parler de la naissance de Dieu : « elle reste sur le seuil de ce qu'il faut encore penser. Situer Dieu du côté du naître est davantage audacieux, plus décisif aussi, que de l'inscrire du côté du mourir. C'est par le naître que s'accomplit un pas supplémentaire hors de la religion. » ¹²⁴ Il est impératif, pour lui, de « détacher le nom de Dieu de l'ordre ontologique, de déconnecter la source d'énergie qui alimente le débat sur savoir s'il existe ou non quelque part une entité nommée Dieu » ¹²⁵. L'Absolu n'est en rien une entité identifiable qui justifie nos croyances ou notre existence, il est d'abord une interpellation, une provocation. Il s'agit d'aller au-delà du théisme classique, de le scinder de la question moderne de la religion. La mort de Dieu concerne « la quête des lumières pour remettre la religion à sa place » alors que la véritable tâche est de chercher « un nouvel espace pour une religion encore plus irrégulière ». ¹²⁶

Ce nouvel espace est celui de la postmodernité. Le mot de postmodernisme a été et est encore particulièrement plurivoque en raison de son usage excessif. L'usage du mot semble apparu premièrement avec le philosophe Jean-François Lyotard. ¹²⁷ Il décrit cette postmodernité comme l'abandon et la remise en question des méta-récits qui fonde la modernité. Pierre Gisel, quant à lui, donne une définition proche où il s'agit de marquer une distance, une évolution par

¹²³J. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu*, Paris, Labor et Fides, 2016, p. 33.

¹²⁴ J. CAPUTO, « Il vient. Dialogue avec John Caputo et sa théorie de l'événement. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°90, 2015, p. 419.

¹²⁵J. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu*, Paris, Labor et Fides, 2016, p. 35.

¹²⁶J. CAPUTO, « L'audace de Dieu, prolégomènes à une théologie faible. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°90, 2015, p. 336.

¹²⁷ J-F LYOTARD, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1994.

rapport à la modernité sans pour autant se détacher de ses acquis.¹²⁸ Généalogiquement, on peut estimer que la postmodernité, comme discours, est née au croisement du poststructuralisme et des *cultural studies*. Si on admet cette définition, la phénoménologie de l'advenant développée par Claude Romano peut être comprise comme une réflexion postmoderne sur le *Je* comme méta récit. Caputo donne, quant à lui, cette définition :

« Il n'y a pas si longtemps, on aurait pu dire que l'audace de penser, *sapere aude*, la devise que Kant avait choisie pour les Lumières, signifiait l'audace de remettre en question les dogmes de la religion. Mais à l'époque, nous n'imaginions pas que la pensée exigerait de nous une deuxième audace, celle qui remet en question à la fois les dogmes religieux et les dogmes profanes : oser penser à nouveau, cette fois pour repenser non seulement la foi, mais également ce que les Lumières appelaient la raison, et repenser cette distinction même. »¹²⁹

Cette repensée de la raison moderne est le point de départ de sa réflexion sur une herméneutique qu'il veut radicale et déconstructive. Cette herméneutique est une herméneutique par laquelle nous ferions l'expérience du « peut-être ». Il ne s'agit en rien de verser dans le scepticisme ou l'indécision ; ce qui mènerait dans une impasse. Il est question plutôt de ceci : « Le « peut-être » aurait un autre rôle et appartiendrait à un autre ordre, il marquerait un autre registre que le « business as usual » de la philosophie et de la théologie en signalant une autre logique, autre que l'ontologique, et l'onto-théo-logique. »¹³⁰ Le point de départ est donc philosophique et rejoint l'idée d'une pensée autre qu'ontologique.

Le contexte philosophique dans lequel s'inscrit le premier geste de Caputo est bien celui de la postmodernité. Avec l'herméneutique radicale, il cherche à participer à l'élaboration de ce qu'il nomme la deuxième audace. Pour se faire, il va se situer au confluent de plusieurs influences. Premièrement, il cite Martin Heidegger :

« Heidegger représentait ce que j'avais cherché jusque-là : une critique de la modernité qui ne me laissait pas échouer au beau milieu du treizième siècle. Heidegger osait critiquer la modernité, non par le recours à une prémodernité, mais pour aller de l'avant vers quelque chose de nouveau. J'admirais les avancées de Husserl – dont l'« intentionnalité » faisait écho au *esse intentionale* médiéval – mais pas le transcendantalisme néo-kantien ni le cognitivisme de sa phénoménologie »¹³¹

¹²⁸ P. GISEL, *Théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996.

¹²⁹ J. CAPUTO, « L'audace de Dieu, prolégomènes à une théologie faible. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°90, 2015, p. 318.

¹³⁰ J. CAPUTO, « Dieu peut être. », dans *Les Temps modernes*, n°669-670, 2012, p. 275.

¹³¹ J. CAPUTO, « L'audace de Dieu, prolégomènes à une théologie faible. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°90, 2015, p. 320.

Heidegger va servir de lien, pour Caputo, entre ses lectures des théologiens médiévaux, comme Albert le Grand et Thomas d'Aquin, et l'herméneutique phénoménologique du phénoménologue allemand. Il y voit une parenté entre l'apophatisme mystique du Moyen Âge¹³² et la philosophie heideggérienne¹³³ :

« L'herméneutique est constituée positivement par l'absence même de la clé, absence qui n'est pas un défaut ni le défaut de quelque chose, mais une ouverture qui oblige l'interprétation à se mouvoir sans cesse. Nous n'avons pas « perdu » la clé – il n'y en a jamais eu, et il n'y en aura jamais. L'herméneutique est une autre façon de parler de la vie dans le temps, du mouvement vers l'avant, parfois progressif et parfois titubant, par lequel nous nous forgeons des significations. »¹³⁴

Le thème allégorique de la clé qui est à jamais hors de notre portée, tout en s'inscrivant dans une analogie apophatique, nous indique que l'herméneutique radicale est aussi une herméneutique du risque. Caputo lie ce risque à l'espérance qui est le cœur de la véritable audace. En dégagant de son herméneutique le principe de l'espérance ; Caputo, de son propre aveu, réalise qu'il est un théologien inavoué. Si cette rencontre entre Heidegger et l'Aquinate est la double source de sa démarche intellectuelle, elle n'en est pas le pivot. C'est la lecture des poststructuralistes français, surtout Jacques Derrida¹³⁵, qui va lui permettre d'allier apophatisme et postmodernité à travers ce qu'il nomme une théologie radicale. Bien que la pensée de Caputo ait d'autres influences,¹³⁶ c'est bien Jacques Derrida qui lui donnera une boîte à outils conceptuelle pour édifier sa vision théologique.

Cependant, avant d'aller plus loin, il est utile de préciser deux points importants qui rendent difficile la compréhension du théologien étasunien. Premièrement, la pensée de Caputo n'offre pas un caractère systématique. Il est rare qu'il s'attarde à expliciter ses concepts dans la terminologie et la méthodologie propre à la philosophie et la théologie ; en accord avec sa

¹³² Sur l'influence de la mystique apophatique sur la scolastique on peut se référer à : E. FALQUE, « Limite théologique et phénoménologique chez Thomas d'Aquin. », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n°32, 2008, p. 527-556. Et T-D HUMBRECHT, « Albert le Grand commentateur de la théologie mystique de Denys. », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n°90, 2006, p.225-271.

¹³³ Caputo a rédigé deux essais sur cette parenté et l'aspect mystique au sein de cette parenté : voir J. CAPUTO, *Heidegger and Aquinas : an essay on overcoming metaphysics*, Bloomington, Indiana University Press, 1982. Et J. CAPUTO, *The mystical element in Heidegger thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

¹³⁴ J. CAPUTO, « L'audace de Dieu, prolégomènes à une théologie faible. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°90, 2015, p. 320.

¹³⁵ J. CAPUTO, *The prayers and tears of Jacques Derrida : a religion without religion*, Bloomington, Indiana University Press, 1997. Il faut signaler que Derrida et Caputo se sont rencontrés à plusieurs reprises.

¹³⁶ On peut citer Kierkegaard, Maître Eckhart, Jean-François Lyotard, Nicolas de Cues, Friedrich Nietzsche ou encore Saint-Augustin.

critique globale de la pensée moderne. Il n'est pas, chez lui, question de connaissance, mais bien plutôt question de toujours rappeler que nous ne savons pas. Il adopte, dès lors, un style littéraire provocant que certains qualifieraient de poétique. De cette manière, il tend à rappeler à son lecteur qu'il n'est en rien question d'une démarche rationnelle précise et structurée, mais bien avant tout de la Foi et du non-fond herméneutique dans laquelle elle nous plonge. Il dissémine bien des thématiques récurrentes au gré de son œuvre, mais il les reformule de manière différente au fil de ses livres et de ses articles. Il reconnaît que son approche est « bien peu confortable pour les gardiens des clés de l'orthodoxie confessionnelle, ceux qui sont habitués à tenir la baguette d'un orchestre où les seuls débats possibles sont internes et réservés à la famille. »¹³⁷ Il tient aussi, en adoptant ce style, à ce que chacun puisse retirer quelque chose de la lecture de ses livres. Il y a une idée radicale de l'égalitarisme, voire un anarchisme, chez Caputo qui transparaît, non seulement dans son style littéraire, mais aussi dans son éthique qui se veut le reflet politique de sa théologie. À la lecture des ouvrages de Caputo, on pourrait y ressentir une dimension répétitive et lassante pour certains. Cependant, il y a dans cette répétition, dans sa textualisation même, le signe d'un désir de plonger le lecteur dans une herméneutique radicale. En d'autres mots, il ne s'agit pas de simples répétitions, mais « d'une « répétition en avant », pas une répétition tournée vers le passé qui reproduirait ce qui a toujours été présent, mais une répétition créative ou productive qui produit ce qu'elle répète par la répétition même. »¹³⁸ L'enjeu de Caputo n'est pas d'aboutir à une conclusion unifiant le sens au bout d'un process qui serait développé tout au long de son écrit ; mais de susciter un effet sur celui qui le lit au risque d'un manque de rigueur. En cela, Caputo est bien l'héritier de son inspirateur Jacques Derrida. Le concept le plus connu de Jacques Derrida, la déconstruction, a connu de nombreuses variations de sens, qui sont autant de nuances, au gré des livres et interviews du philosophe français. Tantôt c'est une généalogie, tantôt il s'agit de rendre apparent ce qui structurellement construit et qui nous considérons comme relevant de la naturalité, ou encore lier déconstruction avec une promesse de Justice *messianique*.¹³⁹

¹³⁷ J. CAPUTO, « L'audace de Dieu, prolégomènes à une théologie faible. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°90, 2015, p. 319.

¹³⁸ J. CAPUTO, « L'audace de Dieu, prolégomènes à une théologie faible. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°90, 2015, p. 320. Le concept de répétition est un emprunt à Kierkegaard par Caputo : il est question de se ressouvenir de ce qui est déjà donné, d'actualiser un déjà-la. Le style littéraire a pour objectif d'activer cette réminiscence.

¹³⁹ Le messianisme chez Derrida est une ouverture à l'autre ou à une promesse qui ne contient aucune garantie, aucune calculabilité.

Le deuxième point qui rend absconse la pensée de Caputo est justement son rapport à la terminologie conceptuelle de Derrida. John Caputo use souvent de termes empruntés à ses différentes influences philosophique et théologiques ; en particulier à Derrida. Toutefois, il ne les reprend pas simplement en leur donnant une coloration théologique, il les pare d'une nuance qui lui est propre. Il n'est pas l'héritier fidèle des auteurs qui l'ont inspiré, il se les approprie dans un geste adultérin, il les court-circuite pour créer une voix qui lui corresponde. Ainsi, Caputo entretient un rapport pragmatique avec les concepts qu'il emprunte. L'exemple de la différance, concept emprunté à Derrida, en est un exemple frappant. On ne saurait résumer en quelques lignes la différance derridienne ici, mais on peut pointer la reprise et la transformation qu'en fait Caputo.

Pour Derrida, le concept de différance s'inscrit, avant tout, dans une théorie du langage. Tout jeu de signes est une manière d'habiter une pensée qui exclut quelque chose qui était là, mais invisibilisée dès l'origine. Cette trace, de ce qui est déjà là originellement, atteste d'une différence par rapport à la présence que le jeu de langage cherche à clôturer. Le but de la déconstruction est de permettre un glissement de sens dynamique. Mais, elle ne devient pas, pour autant, principe elle-même. Il ne s'agit pas de libérer et d'instaurer une autre présence. Jacques Derrida résume sa pensée de cette façon :

« Il ne s'agit donc pas ici de réhabiliter l'écriture au sens étroit ni de renverser l'ordre de dépendance lorsqu'il est évident. Le phonologisme ne souffre aucune objection tant que l'on conserve les concepts courants de parole et d'écriture qui forment le tissu solide de son argumentation [...] nous voudrions plutôt suggérer que la prétendue dérivation de l'écriture, si réelle et si massive qu'elle soit, n'a été possible qu'à une condition que le langage "originel" "naturel" etc., n'ait jamais existé, qu'il n'ait jamais été intact, intouché par l'écriture, qu'il ait toujours été lui-même une écriture. [...] Si nous persistons à nommer écriture cette différence [entre parole et archi-écriture et écriture], c'est parce que, dans le travail de répression historique, l'écriture était, par situation, destinée à signifier le plus redoutable de la différance. Elle était ce qui, au plus proche, menaçait le désir de la parole vive, ce qui du dedans et dès son commencement, l'entamait. Et la différence, nous l'éprouverons progressivement, ne se pense pas sans la trace. Cette archi-écriture, bien que le concept en soit appelé par les thèmes de l'"arbitraire du signe" et de la différence, ne peut pas, ne pourra jamais être reconnue comme objet d'une science. Elle est cela même qui ne peut se laisser réduire à la forme de la présence. Or celle-ci commande toute objectivité de l'objet et toute relation de savoir. »¹⁴⁰

¹⁴⁰ J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1994, p. 95.

Or, si Caputo respecte la stratégie de la différence, il la réinterprète à l'aune de son herméneutique radicale. Il n'est plus question d'affirmer une exclusion vis-à-vis d'un jeu de signe, mais bien de libérer tous les jeux de signes possibles. La trace de l'archi-écriture chez Derrida devient dans la pensée de Caputo un principe de solidarité existentielle, une présence qui contient tous les possibles. De même que chez Derrida la trace est le germe d'une pensée de l'autre :

« où se marque le rapport à l'autre, articule sa possibilité sur tout le champ de l'étant, que la métaphysique a déterminé comme étant-présent à partir du mouvement occulté de la trace. Il faut penser la trace avant l'étant. Mais le mouvement de la trace est nécessairement occulté, il se produit comme occultation de soi. »¹⁴¹

Chez Caputo, l'autre devient tout ce qui est autre, y compris Dieu comme Tout Autre et non autre. Il marque donc bien le concept de différence d'une archi-présence occultée par ce qui est considéré comme dogme : « Si les gens croyaient effectivement qu'ils ne connaissent pas, par le biais de quelques profondes manières, ce qui est vrai, nous aurions des institutions plus modestes et tolérantes, et plus humaines. »¹⁴² Dieu, comme faible présence, est l'atome à partir duquel se déploie une herméneutique libératrice de tous les possibles exclus. C'est en cela qu'elle est radicale. Caputo reprend dans une visée pragmatique, politique et théologique la réflexion conceptuelle du philosophe français. Ces deux *excursus* sur le style et l'emprunt terminologique de Caputo sont importants pour saisir la théologie radicale qui s'articule autour de l'événement et annonce la christologie décrite par le théologien américain.

C'est à partir de l'herméneutique radicale que va s'édifier la théologie radicale de l'auteur. La théologie radicale à laquelle aspire Caputo et qu'il tente de fonder est une théologie libératrice. Une théologie qui se libère d'abord de ce qui est assuré métaphysiquement : « La théologie radicale parasite les traditions confessionnelles, s'enquérant de l'événement qui a lieu dans de telles traditions. »¹⁴³ Il n'est plus question de libérer le jeu des signes, mais de libérer ce qui se terre et ne peut se laisser enfermer dans des dogmes confessionnels. Cependant, il n'est pas question de prétendre à-ne rien devoir aux théologies confessionnelles et fortes. Caputo n'est pas dans un apophasisme pur et détaché. Il sait quelle théologie apophasique a besoin d'une théologie cataphatique et inversement : « toute théologie radicale est pourvue d'une généalogie

¹⁴¹ J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1994, p. 69.

¹⁴² J. CAPUTO, *The Essential Caputo : Selected Writings*, Bloomington, Indiana University Press, 2018, p. 119.

¹⁴³ J. CAPUTO, *The insistence of God : a theology of perhaps*, Bloomington, Indiana University Press, 2013, p. 71.

historique, d'une matérialité, d'un arbre généalogique, d'un pédigrée, d'une dette irréductible envers une tradition confessionnelle. »¹⁴⁴ Il note aussi que « les théologies confessionnelles lui renvoient l'ascenseur en se mettant à hanter la théologie faible ou radicale, lui rappelant qu'elles sont son véritable objet. »¹⁴⁵ Son idée de la théologie s'accompagne de l'idée d'une Foi qui serait a-rationnelle, elle est avant toute affirmation et en ce sens « le fidéisme est une stratégie négative et apologétique, une façon de dire "tu ne peux pas me prouver que j'ai tort, donc je suis libre de croire tandis que la foi est une affirmation" »¹⁴⁶ c'est aussi, dans le cadre de cette théologie radicale qu'il définit la religion :

« La "religion" est un chiasme, une ligature mutuelle (suivant l'ancienne étymologie de "religio") des prières de Dieu et des nôtres, chacun étant rigoureusement (l'autre étymologie) lié à l'autre, un entrelacement du besoin que Dieu a de nous et de notre besoin de Dieu, une jointure de la précarité de notre existence avec la précarité de l'insistence de Dieu, le chiasme de l'existence et de l'insistence, de l'inexistence et des existants. »¹⁴⁷

Plus tard, Caputo va préciser d'une autre manière ce qu'il entend par son approche théologique. Il n'est pas question d'une théologie antimétaphysique comme on a pu le commenter parfois, mais bien d'une théologie hantologique comme il l'appelle. Une théologie qui *hante* la métaphysique ontologique. Cette métaphysique se veut toujours faible au sens où elle ne peut jamais être dans la puissance de la pensée logique qui chercherait à établir des connaissances. :

« La théologie faible, de surcroît, est une théologie qui voyage sans papiers. Elle n'est pourvue d'aucune lettre d'une quelconque autorité. Elle s'aventure à parler de Dieu, mais sans garantie divine, se réservant le droit de poser toutes les questions, de mettre à la question ce qui s'appelle soi-même Raison ou Révélation (avec majuscule et au singulier), philosophie ou théologie, toujours au service de l'advenue de ce que nous ne pouvons voir venir. »¹⁴⁸

Cette théologie est aussi une théologie du peut-être, car elle ne peut jamais prétendre à la garantie et à l'assurance d'elle-même. Fondamentalement, c'est une théologie qui s'expose, qui se veut constamment vulnérable :

¹⁴⁴ J. CAPUTO, « L'audace de Dieu, prolégomènes à une théologie faible. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°90, 2015, p. 327.

¹⁴⁵ Ibid. p. 328.

¹⁴⁶ J. CAPUTO, *The insistence of God : a theology of perhaps*, Bloomington, Indiana University Press, 2013, p. 221.

¹⁴⁷ Ibid. p. 167.

¹⁴⁸ J. CAPUTO, « L'audace de Dieu, prolégomènes à une théologie faible. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°90, 2015, p. 321.

« Dire « peut-être », c'est s'exposer à une possibilité qui semble impossible et qui peut aussi se transformer en désastre. Dire « peut-être », c'est, ainsi, déposer le bouclier de la sécurité fourni par le pouvoir, c'est abandonner la présence, la prévisibilité, la réalité et le réel en risquant de s'adonner à une insistance irréaliste et inexistante. Le « peut-être » nous donnerait donc accès à ce qui élude toujours déjà les règles de la connaissance et de la certitude, tout comme celles de la méthode, car il appartient à un tout autre registre. Le « peut-être » est un principe sans principes, sans archè, se libérant et du principe et de l'arche dans une étrange sorte « d'énergie aphoristique » affirmative et grammatologique. »¹⁴⁹

Ce geste théologique se doit de toujours accoler le « peut-être » au nom de Dieu ; ne pas le faire serait un manque de sérieux pour John Caputo. Le peut-être est un acte de Foi dans la mesure où il reconnaît sans pour autant affirmer. Le théologien qui adopte ce peut être ne refuse pas la réalité, mais il répond à un réel au-delà du réel. Le premier but est de débusquer, si possible, ce qui se cache derrière le nom de Dieu : l'événement.

L'événement et l'appel : l'insistence du Dieu faible.

Caputo va poser la question qui va guider l'ensemble de sa méditation sur l'au-delà de l'être : qui a-t-il derrière le nom de Dieu ? Et le philosophe de répondre que caché derrière ce nom se loge un « il y a » qui est un événement. Cet événement n'est pas de l'ordre de la facticité. Il y a comme chez Romano un aspect méontologique. John Caputo parle de cet événement comme d'un « ordre facteur de désordre, agissant de l'intérieur comme d'une irruption anarchique interdisant à l'être de s'établir de façon ferme. Le nom de Dieu est le nom d'un événement frémissant dans le cœur inquiet de l'être, forçant l'être à bouger, se remuer, se transformer ».¹⁵⁰ Mais, attention : « L'événement n'est pas Dieu. Ce n'est pas le nom de Dieu. L'événement est ce qui est abrité dans le nom de Dieu, la chaîne des effets qui sont mis en branle par l'énergie disséminatrice du nom. L'événement est ce qui « vient. » »¹⁵¹ On ne peut rien dire du contenu de cet événement, de même qu'on ne peut rien dire de l'Absolu. Au mieux peut-on dire, avec Caputo, « il vient » tout comme « l'éclair luit » et cet advenir s'accompagne d'un « peut-être » qui dépend de nous. L'événement est un des rares concepts que Caputo détaille de manière plus systématique dans le seul de ses livres traduits pour un public francophone. Dans « la faiblesse de Dieu », le théologien américain attribue huit caractéristiques à l'événement. Si certains points se rapprochent de l'analyse phénoménologie

¹⁴⁹ J. CAPUTO, « Dieu peut-être. », dans *Les Temps modernes*, n°669-670, 2012, p. 279.

¹⁵⁰ J. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu*, Paris, Labor et Fides, 2016, p. 34.

¹⁵¹ J. CAPUTO, « L'audace de Dieu, prolégomènes à une théologie faible. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°90, 2015, p. 324.

de Claude Romano, Caputo, influencé par Jacques Derrida, y ajoute de la philosophie du langage.

Premièrement, l'événement possède un caractère impossible à contenir. Donner un nom n'équivaut pas à le contenir et l'identifier complètement. Les noms sont des refuges éphémères qui offrent une stabilité relative. L'événement excède l'historicité du nom auquel il se réfère. Les noms trahissent directement les événements qu'ils tentent de loger, car ils

« peuvent accumuler une puissance historique et acquérir un prestige dans le monde, ils peuvent voir des institutions très puissantes construites en leurs noms au point de paraître taillées dans le marbre alors que la voix des événements est souvent discrète et basse, susceptible d'être récusé ou ignoré. »¹⁵²

Le nom donné à l'événement est un attribut contingent. Cependant, l'événement a besoin d'un nom pour se donner à la conscience. Le nom est la promesse de l'événement, mais c'est une promesse impossible à tenir étant donné que le nom se lie à d'autres et ne peut que perdre le signifié originel que le nom a lui-même fait surgir. Le nom est conditionné et fini à l'inverse de l'événement. Lorsque, et c'est le deuxième point, l'on traduit l'événement ; on réduit ce qu'il advient par événement. Ce qui advient reconfigure le monde, mais en le nommant on le défigure : « les noms tentent de faire que les choses arrivent tandis que les événements sont ce qui arrive. »¹⁵³ Caputo rajoute une dimension supplémentaire par rapport au concept d'appropriation de Romano. Toute appropriation est une forme d'infidélité à ce « il y a ». Il est évident qu'il n'est pas question ici de question morale, mais plutôt de la finitude de notre langage. En outre, il est question d'un nom bien particulier abritant un événement qui l'est encore plus. Cependant, il faut toujours garder à l'esprit que :

« Une fois que nous avons dit le nom de l'événement, une fois que nous le pouvons, « c'est Dieu » ou « l'événement est Dieu », eh bien l'événement cesse d'être un événement et devient une chose ajoutée au répertoire de concepts, un étant placé dans l'horizon de l'expérience, de la connaissance ; identifié, attendu, classé. Or l'événement est précisément ce qui dépasse toujours déjà tout horizon. »¹⁵⁴

Et c'est bien parce que cet « avoir lieu » est distinctif qu'il est indispensable ; et c'est la troisième caractéristique, de le dé-littéraliser. Pour comprendre ce que détient caché un événement, il est nécessaire d'éviter tout réductionnisme, toute clôture du nom. Et plus ce nom est sacré, au plus cette nécessité est grande. Il sied de recourir à une poétique : « par poétique,

¹⁵² J. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu*, Paris, Labor et Fides, 2016. p. 25.

¹⁵³ Ibid. p. 27.

¹⁵⁴ J. CAPUTO, « Dieu peut-être. », dans *Les Temps modernes*, n°669-670, 2012, p. 285.

j'entends une description non littérale de l'événement qui cherche à en saisir le dynamisme, à retracer son style et à s'accommoder de ses forces potentielles par le biais de tropes bien choisis. »¹⁵⁵ C'est pourquoi un événement ne peut jamais être l'otage d'une confession particulière ou d'un credo. Il lui échappe constamment. Il serait plus adéquat de déclarer qu'il n'est pas question « d'une confession, mais d'une circonfession (circumfession) dans laquelle nous avouons (« fess up ») être touchés et blessés par quelque chose d'extraordinaire, par quelque chose que nous savons identifier. »¹⁵⁶

Quatrièmement, « les événements nous surviennent, ils nous dépassent et dépassent la portée du sujet ou de l'ego. »¹⁵⁷ Que cela nous plaise ou non, le "il y a" de l'événement nous submerge. Il transcende et « dynamite »¹⁵⁸ l'horizon d'attente. Il impose, en retour, une réponse du sujet. Il s'avère que « l'événement ne fait pas partie d'une chaîne économique ; il ne peut trouver place à l'intérieur d'une équation équilibrée. »¹⁵⁹ Si l'horizon marque les zones des possibles, l'événement constitue une expérience de l'impossible. Caputo rédige, en d'autres termes, l'événementiel phénoménologique de Claude Romano. De même ; la cinquième caractéristique que Caputo attribue à l'événement est proche de la responsabilité et de l'effroi expliqué par l'auteur de « l'événement et le monde ». Mais chez Caputo, il nomme cela, de manière religieuse, le mal et la promesse. Effectivement, l'événement n'est pas équivalent à une bonne nouvelle. Le mal, « que je décrirai comme du temps irrémédiablement ruiné sans possibilités de compensation, peut-être le fruit pourri de ce qui advient »¹⁶⁰. L'événement n'est pas une essence qui se déploierait irrémédiablement vers un but prédéfini. La promesse qu'il contient dépend aussi de nous. C'est pourquoi événement et appel sont indissociables. Mais l'événement doit constamment rester une promesse à accomplir que nous ne devons jamais chercher à clôturer. Il n'est pas salvateur, mais attend de nous « une prière à exaucer, un espoir à remplir. »¹⁶¹ Il attend de notre part de le déshabiller sans cesse des contingences du monde et des noms qu'on lui attribue qui pourraient empêcher sa force disruptive et la désorganisation qu'il diffuse. Si nous nous tenons dans l'effroi de l'événement et que nous ne cherchons pas continuellement à assumer la promesse contenue dans l'appel de l'événement derrière le nom de Dieu ; alors

¹⁵⁵ J. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu.*, Paris, Labor et Fides, 2016, p. 26.

¹⁵⁶ Ibid. p. 27.

¹⁵⁷ Ibid. p. 29.

¹⁵⁸ Ibid. p. 29.

¹⁵⁹ Ibid. p. 27.

¹⁶⁰ Ibid. p. 28.

¹⁶¹ Ibid. p. 28.

l'événement devient menace.¹⁶² Il peut, tout autant, ouvrir l'avenir qu'une recontextualisation malheureuse.

Le sixième point concerne ce que nomme l'au-delà de l'être de l'événement. Comme chez Romano, l'événement ne se réfère à aucune entité existante ni à l'être lui-même. Il possède sa propre origine et est de l'ordre de l'impulsion et de la dynamique. C'est la même analyse pour Caputo :

« Il ne repose pas en paix à l'intérieur des limites du nom d'une entité, mais frémit sans repos et sans fin à la manière d'une invitation ou d'un appel, d'une invocation (viens !) ou d'une provocation, d'une louange ou d'une bénédiction, que les occurrences sur le plan de l'être soient prometteuses ou non ; ».¹⁶³

La différence entre les deux penseurs tient à ce que Caputo est focalisé sur un événementiel bien précis qui se tient hors de toute mondanité alors que Romano reste dans l'analyse des événementiaux sans contenus surnaturels. C'est pourquoi Caputo, en théologien mystique, va appuyer sur l'au-delà et non méontique de l'événement. Tous deux emploient aussi, et c'est le septième point, un vocabulaire différent pour évoquer la question des possibles. Claude Romano, nous l'avons vu, parle de la possibilisation des possibles via l'événement. John Caputo préférera parler de vérité de l'événement :

« Par vérité de l'événement, j'entends ce dont l'événement est capable, l'avenir ouvert et imprévisible que son nom abrite, ses possibilités impossibles à contenir. [...] En ce sens, la vérité est quelque chose qu'il faut avoir le courage d'affronter ou auquel il faut avoir le cœur de s'exposer. »¹⁶⁴

L'un et l'autre proclament la profonde exposition, l'irréductible vulnérabilité de la personne humaine à l'événement. Néanmoins, Caputo et sa logique mystique y adjoignent une dimension supplémentaire. La vulnérabilité ne nous mène pas seulement à une liberté, mais dans la mesure où l'événement est celui de la naissance de Dieu, il nous pousse aussi à la prière. En revanche, il ne diffère pas sur le dernier point. Le français et l'américain aboutissent à la même conclusion sur la question de la temporalité de l'événement. Il est futuration et nous arrache aux griffes du présent.

¹⁶² Il est clair que le thème de la promesse est directement emprunté à Jacques Derrida. Caputo crée une analogie entre la « démocratie à venir » ; concept de Derrida ; et la promesse que contient l'événementiel de la naissance de Dieu. Comme on le verra plus loin, ce que contient la promesse c'est le royaume de Dieu. Et tout comme la démocratie est, pour Derrida, une promesse à accomplir sans cesse, le Royaume est, pour Caputo ; la promesse inaccomplie à jamais.

¹⁶³ J. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu*, Paris, Labor et Fides, 2016, p. 29.

¹⁶⁴ Ibid. p. 29.

Si l'événement de la naissance de Dieu est bien un événemential ; il a ceci de particulier qu'il se manifeste dans un impouvoir total. Dieu naît en nous sans souveraineté. Il est un appel faible, un murmure, il ne nous atteint pas avec une fanfare d'anges et de séraphins. Sa venue se fait sur des pas de colombes. Si Dieu s'annonçait avec une puissance infinie, nous serions écrasés et n'aurions aucun rôle vis-à-vis de l'événement et cela compromettrait la bonté de la promesse. La focalisation sur l'omnipotence divine ne dit rien de l'événement. Comme l'écrit Caputo :

« Paradoxalement, en rendant Dieu responsable de tout, un tel zèle conceptuel limite Dieu d'une autre manière, non pas en limitant son pouvoir, mais en compromettant sa bonté. Si l'on faisait preuve d'un zèle équivalent pour la bonté de Dieu, on prendrait mieux garde à ne pas créer des structures métaphysiques exorbitantes qui exposent Dieu à être blâmé de tout. »¹⁶⁵

C'est le cœur de la théologie de John Caputo : l'articulation entre le concept d'événement et un Dieu sans souveraineté. Il est impossible de savoir si c'est la méditation du théologien sur la bonté divine qui l'a mené sur le chemin de l'événement ou bien la réflexion du philosophe qui lui a indiqué la voie d'un Dieu faible. Ce qu'affirme le théologien étasunien, en tout cas, c'est que Dieu a besoin de nous et que nous avons besoin de lui. C'est de cette manière qu'il nous faut comprendre l'Alliance. Dieu, en se faisant faible, prend le risque de l'appel envers sa créature. Ainsi :

« Dieu a l'audace de nous laisser l'existence et la force, d'en appeler à nous pour la force, interrompant les sillons bien établis de notre vie quotidienne. Loin d'être un *ens necessarium*, Dieu tente sa chance avec nous. Contrairement à ce que disait un grand homme, Dieu joue bien aux dés avec le monde, exactement comme il a joué au poker avec Abraham. »¹⁶⁶

Pour justifier théologiquement l'articulation entre événement et faiblesse de Dieu, Caputo va s'appuyer sur le premier texte de la genèse et faire une critique de la théologie de la création « *ex nihilo* ». Fidèle à sa démarche critique de la théologie onto-métaphysique, Caputo affirme que l'idée d'un Dieu omnipotent et démiurgique est une relecture à l'aune de la philosophie grecque en contexte romain.

« La théologie métaphysique a transformé ce récit hébraïque en conte d'acte de pouvoir pur et simple exécuté du ciel par un être intemporel et suprasensible, une histoire de nature éminemment hellénique allant de

¹⁶⁵ J. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu*, Paris, Labor et Fides, 2016, p. 119.

¹⁶⁶ J. CAPUTO « L'audace de Dieu, prolégomènes à une théologie faible. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°90, 2015, p. 325.

pair avec une structure sociale verticale de pouvoir impérial s'exerçant de haut en bas. »¹⁶⁷

La théologie confessionnelle a plaqué des concepts, empruntés à la pensée grecque, qui défigurent le texte. Nous avons voulu faire d'un texte poétique un texte philosophique ; faisant de nous des pagano-chrétiens et non des judéo-chrétiens. Pour le théologien américain, il n'est nullement de création *ex nihilo*, mais bien plutôt de création *ex profundis*. Une création qui fait droit à l'abîme (qui n'est pas le rien) et aux eaux du deuxième verset.

Caputo commence par une réflexion sur le commencement du premier verset¹⁶⁸. S'inspirant de la théologienne Catherine Keller¹⁶⁹, il explique qu'on ne peut confondre commencement et origine. Le choix du mot n'est donc pas innocent. De plus, en hébreu, Bereshit commence par la deuxième lettre de l'alphabet (bet) et non sur la première (aleph). Il serait fort étonnant que le rédacteur biblique l'ait fait innocemment. Le « when » qui précède l'acte créateur indique une césure dans le temps et le lieu, in *media res*. L'informe et les ténèbres se disent tohu wa-bohu en hébreu : « ceci demande à être mieux compris comme quelque chose de désolé, quelque chose d'aride. »¹⁷⁰ Il y a bien un vide, mais qui n'est en rien un chaos. Il y a un quelque chose de stérile. Or s'il y a commencement et non origine absolue, alors il y a un contexte où l'acte créateur se réalise. Certes, l'acte divin reste inaugural dans la mesure où ce qu'il accomplit n'a jamais été fait, mais cela n'advient pas à partir du rien.

En revanche, ce qui caractérise bien le contexte de ce commencement ; c'est bien l'absence de parole et de langage. C'est un contexte stérile. L'Etre est déjà présent, mais il est nu et anonyme : « alors que l'abîme a une face, il n'est qu'une surface, pas un visage. »¹⁷¹ Dieu n'est pas l'Etre Suprême et omnipotent qui du rien créerai les êtres dans une structure verticale et hypostatiques. L'acte de création divine est avant tout un acte de vie. Il insuffle la vie à l'être. Le mouvement de création ne va pas du non-être vers l'être, mais de l'être vers l'au-delà de l'être que nous comprenons comme vie, existence. En effectuant son acte créateur, Dieu instille,

¹⁶⁷ J. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu*, Paris, Labor et Fides, 2016, p. 98.

¹⁶⁸ Caputo se base sur la *new revised standard version* de la bible. Les deux premiers versets sur lesquels il commence sa démonstration sont traduits comme tels : **1** In the beginning when God created the heavens and the earth, **2** the earth was a formless void and darkness covered the face of the deep, while a wind from God swept over the face of the waters.

¹⁶⁹ Catherine Keller est une théologienne américaine et féministe qui est, elle-même, inspirée par le poststructuralisme.

¹⁷⁰ J. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu*, Paris, Labor et Fides, 2016, p. 95.

¹⁷¹ Ibid. p. 97. L'allusion à Emanuel Levinas est explicitement revendiquée par Caputo.

dans un *là* silencieux et purement factuelle, le remue-ménage de la vie par un *il y a* qui ouvre vers le sens, vers la différence et sa profusion de significations. La genèse est le récit d'une naissance à partir de l'abîme.¹⁷² C'est pourquoi il s'agit d'une création *ex profundis*.

Dans cette optique, Dieu peut, métaphoriquement, se comprendre comme un artiste qui se trouve en face de matériaux informes. Par l'événement créateur, il va possibiliser les possibles à partir des éléments à sa disposition. Ainsi, si Dieu n'est pas à l'origine de l'être, il est bien origine de l'événement de vie. Cependant, Dieu n'utilise pas ses mains pour façonner, mais bien sa parole comme le ferait un maître d'œuvre envers ses apprentis : « à la manière d'un peintre qui remplit sa toile en commençant par délimiter le ciel, l'air, la terre et la mer puis en pourvoyant ceux-ci de leurs habitants. »¹⁷³ Le choix du rédacteur biblique pour la parole divine plutôt que celui d'un acte corporel indique, pour Caputo, la volonté de Dieu de ne pas faire disparaître le *tohu wa-bohu* et de limiter la création dans ses possibles. Par conséquent, la création est marquée d'un double sceau d'incertitude radicale. D'un côté, rien n'assure que la création ne puisse pas, sous notre action, retourner à l'état de désert et d'abîme. De fait, si elles ont été transformées, elles peuvent l'être à nouveau, il y a risque primordial dans l'événement de création. D'un autre côté, en faisant bouger l'être par sa parole, Dieu insuffle la vie qui est un flux d'existence sans fin qui doit être créée et recrée sans cesse. Ce n'est pas parce qu'il y a être que l'événement est possible, mais bien parce qu'il y a vie, flux d'existence et d'histoire éclatées. Avec ce concept de flux, Caputo montre bien qu'il n'est en rien un penseur antimétaphysique, mais bien un penseur a-ontologique. Bien qu'il y ait risque d'un retour au *tohu wa-bohu*, cela n'est pas un jugement moral. Effectivement, les éléments primordiaux ne sont en rien bons ou mauvais, ils sont et rien de plus ne peut se produire Sans souffle de vie, le vol, le meurtre ou une autre action destructrice, rien ne peut advenir, y compris le mal. Ils ne sont pas « au-delà du bien et du mal » comme le dirait Nietzsche, mais bien plutôt « en deçà du bien et du mal ». Ils se tiennent sur le seuil du bien en attendant l'invitation de Dieu. Le meurtre d'Abel par Caïn ne peut avoir lieu que dans l'effervescence de la vie¹⁷⁴ et non dans la stérilité de l'être. Et Caïn renverse l'action de Dieu en renvoyant son frère dans les éléments premiers,

¹⁷² L'abîme se dit *tehom* en hébreu. Il peut être traduit aussi par profondeur, mer, océan primitif. Catherine Keller note que le mot est un substantif féminin.

¹⁷³ J. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu*, Paris, Labor et Fides, 2016, p. 103.

¹⁷⁴ Caputo entend le mot « vie » comme un synonyme d'existence au sens du mouvement existentialiste. C'est pourquoi il emploie plus volontiers le mot de flux.

car l'absence de vie ne signifie pas l'absence d'être, même si on le conjugue au passé.

Ce que décrit la suite du premier texte de la genèse n'est pas l'œuvre d'un Dieu qui se veut puissant, sinon il n'y aura pas d'incertitudes radicales ; mais bien plutôt l'œuvre d'un Dieu de bonté. Il n'est pas écrit que Dieu se sentit rempli de pouvoir pendant le process créatif des six premiers jours. À chaque fin de journées, Dieu considère avec bonté ce qui fut créé :

« Il est très important de voir dans ce récit Élohim créé par la parole qui sort de sa bouche, alors que les éléments primitifs sont muets. Élohim n'est pas responsable du fait que les éléments soient là, mais du fait qu'ils soient façonnés et déclarés bons. La création n'est pas un mouvement qui va du non-être à l'être, mais de l'être à l'être bon, du muet au langage. »¹⁷⁵

Ainsi Dieu choisit la bonté et son incertitude plutôt que l'assurance de la puissance. Il crée quelque chose qui lui « résiste » et avec quoi il doit négocier. Élohim, face à ce risque, se transforme en un Yahvé bien moins « cool » qu'Élohim. Le Yahvé qui apparaît dans le deuxième texte de la genèse est bien un Dieu qui doit apprendre à composer et comprendre que la création dépend aussi de l'humain. Au début, il est dans l'expression de sa puissance face à ce qui lui résiste, ensuite il envoie des prophètes et enfin son Fils. Mais, même Yahvé n'est pas tout puissant. De fait, il se heurte à la création et à certains traits de l'humanité. S'il était, effectivement tout puissant, il ne rencontrerait aucune résistance.¹⁷⁶ Que ce soit Élohim ou Yahvé, il se fait faible pour mieux exercer sa bonté. Mais, parce que l'acte créateur se comprend comme un événement et est originairement et originellement bon, il contient une promesse : « en tant que la parole la plus ancienne et la plus autochtone de la création, elle fait également miroiter l'horizon d'un âge messianique dans lequel le bon serait réalisé, actualisé, incarné. »¹⁷⁷ Notre relation à Dieu à travers l'événement logé derrière son nom relève plus du pacte, de l'alliance, que celui de la causalité. Il est bien plutôt question d'une promesse primordiale prenant naissance dans un faible murmure que d'un pétaradant moteur premier non mû. Et cette promesse est autant un appel qui demande une réponse. C'est bien pourquoi Dieu n'existe pas, mais il provoque, il appelle, il insiste.

¹⁷⁵ J. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu*, Paris, Labor et Fides, 2016, p. 108.

¹⁷⁶ C'est le concept phare de Hans Jonas. H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Rivages poches, 1994.

¹⁷⁷ J. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu*, Paris, Labor et Fides, 2016, p. 108.

Mais cet appel, cette insistance doit nous être à jamais cachée. Si nous étions capables de l'identifier, nous serions bien trop tentés de la maîtriser, de nous l'approprier à hauteur de notre phénoménalité : « nous serions plus dé-posé par la question qu'il nous pose »¹⁷⁸ la faiblesse est constitutive de l'appel :

« Nous, qui avons été appelés de l'abîme et sommes une question à nous même, nous qui sommes faits d'une matière si incertaine et si instable, ne sommes nullement en mesure de localiser sa source et de l'identifier. L'appel surgit de je ne sais où, de la profondeur, comme un vent bruissant au-dessus des eaux, comme le bruissement de la *ruach Élohim* balayant l'obscurité de la profondeur comme une autre brise soufflant du Paradis. La question, mon ami, souffle dans le vent, dans les tourbillons de vent soufflant du Paradis. »¹⁷⁹

Ce qui est en question ici n'est pas le nom de Dieu ni l'événement derrière celui-ci ; ce dont il est question est la promesse contenue dans l'événement faible de la création et surtout la réponse. Comment nous allons témoigner de cette promesse ? De cette promesse et cet appel découle une nouvelle définition de ce que serait une religion irrégieuse :

« De mon point de vue la religion est un double lien, une double contrainte, une contrainte à double face, qui contient à la fois l'insistance de Dieu et notre existence. L'une et l'autre sont liées, nous sommes liés à Dieu et Dieu à nous, ayant besoin l'un de l'autre, comme des amants qui dépendent l'un de l'autre pour tout. Nous et Dieu ensemble, dépendants, précaires, ayant besoin de la prière, priant et pleurant sur l'avenir. »¹⁸⁰

Néanmoins, l'événement de la création n'est pas celui de la promesse, il est plutôt un arché-événement, un mode opératoire qui se découvre *après coup*. L'événement de la naissance de Dieu en nous est une possibilité, la possibilité d'un événement : « Le nom de Dieu, je ne cesse de le dire, est le nom de la possibilité d'un événement, la chance d'une grâce, mais ça provoque le trouble, c'est un problème auquel le monde et notre être au monde sont une série de solutions branlantes. »¹⁸¹ Pour bien saisir le chiasme qui se constitue entre la bonté de la promesse, l'insistance divine et notre capacité à la recevoir et à témoigner de l'appel¹⁸² ; il nous faut exposer la vision christologique du théologien américain.

¹⁷⁸ J. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu*, Paris, Labor et Fides, 2016, p. 144.

¹⁷⁹ Ibid. p. 146.

¹⁸⁰ J. CAPUTO, « L'insistance de Dieu. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°90, 2015, p. 345.

¹⁸¹ Ibid. p. 146.

¹⁸² Ce chiasme est déjà exprimé par Maître Eckart : « la nature de Dieu est de donner, et son être tient en ce qu'il nous donne, si nous sommes en bas [si nous nous soumettons à lui]. Si nous ne le sommes pas et ne recevons rien, nous lui faisons violence et nous le tuons. » Cité par J. CAPUTO, « L'insistance de Dieu. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°90, 2015, p. 353.

Le logos du Fils et le royaume.

Associer événement et nom de Dieu permet donc à Caputo d'ouvrir le mystère sans pour autant le dévoiler. La seule trace du divin est l'affirmation de la vie, acte de bonté qui transcende sa puissance. C'est avec le même prisme qu'il va comprendre la Révélation par le Christ. L'incarnation du Verbe n'est pas l'expression d'une puissance, mais d'un don et d'une réconciliation annonciatrice du Royaume. Le logos n'est pas un événement, mais une parabole, l'annonce d'un événement à venir. On ne peut y voir puissance et sagesse, mais folie et faiblesse. La théologie radicale du théologien américain va se baser sur 1 CO 1, 18-25 :

18 la parole de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui sont en train d'être sauvés, pour nous, elle est puissance de Dieu. 19, Car il est écrit : Je détruirai la sagesse des sages et j'anéantirai l'intelligence des intelligents. 20 Où est le sage ? Où est le docteur de la Loi ? Où est le raisonneur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas rendu folle la sagesse du monde ? 21 en effet, puisque le monde, par le moyen de la sagesse, n'a pas connu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie de la prédication que Dieu a jugé bon de sauver ceux qui croient. 22 Les Juifs demandent des signes et les Grecs recherchent la sagesse ; 23, mais nous, nous prêchons un Messie crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les païens, 24, mais pour ceux qui sont appelés, tant juifs que grecs, il est Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. 25 Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes.

Caputo ne cache pas la dette qu'il doit à Paul même si ; paradoxalement, il considère que le Tarsiote est aussi le fondement pour une théologie forte et de la puissance. La vie de Jésus est l'expression parabolique de cette folie. Le Christ ne nous livre pas des discours rationnels ou des commentaires savants exégétiques, il est avant tout dans une action qui possibilise de nouveaux possibles. C'est donc dans une optique poétique qu'il nous faut méditer la Révélation. C'est cela que nomme, Caputo, une poétique de l'impossible :

« Une poétique est un discours évocateur qui articule l'événement, alors qu'une logique est un discours normatif gouvernant des entités qui peuvent illustrer ses propositions. Une poétique s'attache à la règle de la promesse ou de l'appel, à la grammaire de la force faible de l'appel [...] Une poétique est censée interrompre le fonctionnement du réel en évoquant une autre possibilité [...], qui est ici la venue du Royaume. »¹⁸³

Il n'est pas question seulement ~~question~~ d'une herméneutique, mais aussi d'une méthode. La méthodologie épistémique moderne n'est pas, pour le théologien américain, adaptée pour

¹⁸³ J. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu*, Paris, Labor et Fides, 2016, p. 152.

appréhender l'incarnation. La poétique permet d'user d'un langage symbolique¹⁸⁴ plutôt que celui de la logique qui transformerait la parabole du Fils en discours littéral propre au mondain.

Cette poétique habitait Paul au début de sa conversion, d'après Caputo, mais il a été rattrapé par la logique de l'*ousia* grecque ce qui l'a fait entrer dans une vision économique du Royaume et de la Croix. Le monde de l'être est un monde herméneutiquement clos et ne peut arriver à faire droit à ce qui advient par le Royaume : « bien sûr, la nature a des lois, mais dans le Nouveau Testament, le règne de Dieu est fréquemment ; je serais tenté de dire systématiquement ; symbolisé par l'interruption de ces lois. »¹⁸⁵ l'interruption des lois de la nature est particulièrement vraie dans l'action de Jésus. En prêchant la bonne nouvelle, Jésus libère le cœur des gens et en guérissant les malades il libère les corps. Libérer des péchés signifie de briser les liens qui entrave de nouveaux possibles. Il nous pousse hors du cercle herméneutique qui constitue notre horizon. La guérison des malades n'est pas seulement une réalité de Foi qui suspend les lois naturelles, mais est aussi une parabole qui ouvre l'ineffable sans le dévoiler. Si la philosophie s'ancre dans l'étonnement, la poétique s'arrime au miracle. Le miracle que le Christ opère, dans sa vie, surtout sur la chair n'est pas un hasard :

« Chaque fois que Jésus se résout à agir, des choses se transforment, chaque fois qu'il touche d'autres personnes ou que d'autres personnes le touchent, elles sont transformées. Si la chair signifie tout ce qui est vulnérable, elles signifient, du même coup et corrélativement, tout ce qui peut être guéri. »¹⁸⁶

La vulnérabilité n'est synonyme de fragilité, comme on le comprend trop souvent, mais bien la condition d'une libération par une action (l'éclair luit) qui reconfigure (guérit). Jésus annonce, par la même, en quoi consistent les rivages du Royaume :

« Dans ce royaume, tout s'écoule, comme dit Héraclite, mais ce flux produit une guérison et pas un courant héraclitéen, Héraclite ayant postulé que tous les fleuves s'écoulant ainsi restaient entre les mêmes rives. Ici, les eaux débordent et toutes choses sont transformées et purifiées, les eaux produisent quelque chose de neuf, de sorte que toutes choses *ne sont pas égales*, n'en déplaise à Parménide. »¹⁸⁷

Le royaume n'est pas de l'ordre de l'être ou du lieu, il est, avant tout, de l'ordre du temps (à venir) et c'est pour cela qu'il se rattache à l'événement. Il faut insister sur les miracles comme

¹⁸⁴ Il est obvie que l'usage du symbole est un héritage de l'apophatisme qui marque Caputo, mais dans le même temps, cela rentre en contradiction avec son poststructuralisme qui veut libérer tous les « jeux de signes ». C'est un point qui n'est jamais résolu dans sa double approche.

¹⁸⁵ J. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu*, Paris, Labor et Fides, 2016, p. 162.

¹⁸⁶ Ibid. p. 188.

¹⁸⁷ Ibid. p. 191.

l'expression d'une poétique et non comme l'expression d'une puissance écrasante. Toute la théologie de Caputo est constamment hantée par l'idée de la bonté et de l'abandon de l'autorité. Il insiste sur ce point :

« Nous ne lisons pas ces histoires comme des manifestations du *pouvoir divin*, le pouvoir miraculeux d'altérer le cours de la nature ou d'intervenir dans la nature ou l'histoire, mais comme des récits qui attestent le rythme de la vie dans le royaume, ce que des philosophes sobres comme Husserl ou Wittgenstein auraient nommé son *lebenswelt* ou sa forme de vie. »¹⁸⁸

Néanmoins, les miracles indiquent bien un « avoir-lieu », mais ne nous disent pas en quoi Dieu a besoin de nous pour que ce temps advienne. C'est la rédemption, par la croix, qui donne la carte, mais une carte sans aucune indication, pour s'y engager : « l'événement c'est le Royaume de Dieu. Le Royaume, c'est ce qui vient ; il a commencé à venir, dans la vie et la mort de Jésus. »¹⁸⁹ La mort du Christ est avant tout un don pur et impossible. Il est impossible, car il ne participe à aucun échange propre au mondain et ne dit pas son nom :

« Rédemption signifie réconciliation. Ça ne signifie pas que l'humanité doit trouver le moyen de rembourser une dette infinie envers un Dieu/homme, mais que Dieu se réconcilie le monde en vainquant les forces qui lui aliènent le monde. On peut souligner trois choses ici : d'abord, c'est entièrement l'œuvre de Dieu et pas d'un être humain ; ensuite, il s'agit de la réconciliation de toute la création avec Dieu qui efface l'aliénation du monde envers Dieu et pas du remboursement d'une dette contractée par des êtres humains en Éden ; enfin, la rédemption a autant à voir avec l'incarnation et la vie de Jésus qu'avec la crucifixion »¹⁹⁰

Le don, inaccessible pour les hommes, qui réside dans la croix n'est pas un sacrifice, mais l'annonce de la victoire de Dieu. Par son action et sa mort, le Christ ne dit pas qu'il faisait survenir le royaume de Dieu, mais que c'est bien la bonté de Dieu qui allait le faire. Il n'est en rien question de rachat, mais d'advenue, d'un court-circuit de la logique de l'échange. C'est une christologie du *Christus Victor* qui anime la théologie de John Caputo.

Mais, force est de constater que la victoire divine n'a pas empêché le mal de continuer à faire son petit bonhomme de mauvais chemin dans le monde. Là encore, la réponse n'est pas à chercher dans un péché originel ou une métaphysique de l'être marqué du sceau de mal. La réponse, pour autant qu'il y en ait une définitive, réside dans l'inachèvement et la manière dont

¹⁸⁸ J. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu*, Paris, Labor et Fides, 2016, p. 217.

¹⁸⁹ J. CAPUTO, « L'audace de Dieu, prolégomènes à une théologie faible. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°90, 2015, p. 328.

¹⁹⁰ J. CAPUTO, « L'existence de Dieu : réconcilier le monde avec Dieu. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°94, 2019, p. 39.

nous allons témoigner de l'appel. Le Christ a effectivement vaincu le mal et la mort ; mais, être le vainqueur d'une guerre ne signifie en rien que le monde d'après la guerre soit édifié d'une seule foulée. Elle nécessite un effort à partir du nouvel horizon qu'elle ouvre, et rien ne garantit que cet horizon s'accomplisse sans notre concours.

Ici aussi, il faut garder constamment à l'esprit qu'il s'agit d'une poétique et donc avant tout une exploration continue de la parabole Jésus :

« Une poétique est une façon de concevoir une vision de la vie humaine. En tant que vision, ce n'est pas un ensemble de concepts, de propositions et d'arguments, mais un fonds de récits et d'images, de paroles mémorables et d'analogies frappantes, qui toutes envisagent une forme de vie. Dans le cas du Nouveau Testament, c'est organisé sous l'intitulé : « À quoi le monde ressemblerait si Dieu était au pouvoir, plutôt que les pouvoirs et les principautés ». Christus Victor est le comment d'une vie-monde phénoménologique. »¹⁹¹

Si le *comment* du Christ se réalise par le miracle de la vulnérabilité de chair et le don de la croix, la contribution humaine, pour qui le don reste hors de notre portée phénoménale, réside dans notre capacité à réparer le temps ruiné par le pardon.

Le pardon est l'acte de justice que nous pouvons faire pour qu'advienne le Royaume. Il n'est pas question de pardonner ce qui est pardonnaible, il est question de pardonner ce qui est impossible à pardonner. C'est au travers de l'expérience de l'impossible pardon que nous pouvons entretenir une relation avec l'impossible don du Christ. Le fondement de ces deux actes libres est l'amour et la bonté. Le « par » de pardonner, tout comme le « for » de forgiveness, indique une direction qui va de l'avant, qui va plus loin que ce qui est. C'est un renoncement, gratuit et inconditionnel, au pouvoir que nous avons sur l'autre qui serait en dette vis-à-vis de nous :

« Si le pardon doit être quelque chose de plus que l'économie, s'il doit être un don, il doit être une dépense inconditionnelle. [...] Le pardon inconditionnel semble être une folie, qui implique qu'on ne pourrait pardonner qu'à une personne qui continue à offenser, qui ne le mérite pas. »¹⁹²

Le pardon, centralité du Royaume, ne s'adresse pas à tel ou tel, mais bien à tous, quels que soient ses mérites. C'est ceci qu'annonce le pharisien et le publicain (Lc 18, 9-14) et le fils prodigue (Lc 15, 11-32). Certes nous ne pouvons pardonner à la manière de Dieu, mais nous

¹⁹¹ J. CAPUTO, « L'existence de Dieu : réconcilier le monde avec Dieu. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°94, 2019, p. 48.

¹⁹² J. CAPUTO, *La faiblesse de Dieu*, Paris, Labor et Fides, 2016, p. 293.

pouvons nous en approcher si l'on conçoit le pardon comme une poétique qui « se caractérise par son étonnant amour des renversements qui bouleversent le bon sens de ce monde. »¹⁹³

En se focalisant sur l'action christique et le royaume à venir, il est obvie que Caputo prend le chemin d'une méta-éthique, comme il en sera question dans le chapitre conclusif, qui se fonde sur la justice et l'altérité. Cependant, sa focalisation sur certains points en occulte d'autres. La résurrection (mais pas le tombeau vide) ainsi que l'Esprit saint sont les grands absents de son approche théologique. Cependant il en a bien conscience :

« On m'a critiqué pour ne pas avoir déployé de doctrine de la trinité dans *The Weakness of God*. C'est une lacune, il me semble, que je partage avec Jésus de Nazareth, et elle naît de ce que j'ai le regard fixé sur ce que Jésus a dit et fait et non sur ce qui a été dit ou fait à propos de Jésus au concile de Nicée »¹⁹⁴

La résurrection à ses yeux est un acte, certes éminent, mais qui est un miracle annonciateur qui ne doit pas occulter la réconciliation de Dieu avec le monde par la croix. La réponse qu'il donne sur la question de la trinité est typique de son approche théologique qui est et reste avant tout une mystique. Elle illustre, s'il le fallait encore, une dernière fois, son refus radical de toutes clôtures—qui tend à enfermer l'indicibilité et l'ineffabilité de Dieu. Cette position offre, certes, des apports, mais aussi des difficultés que nous allons aborder dans le dernier chapitre de ce travail.

¹⁹³ J. CAPUTO, « L'existence de Dieu : réconcilier le monde avec Dieu. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°94, 2019, p. 49.

¹⁹⁴ J. CAPUTO, « L'audace de Dieu, prolégomènes à une théologie faible. », dans *Études théologiques et religieuses*, n°90, 2015, p. 333.

CHAPITRE 3 : THÉOLOGIE ET ÉVÉNEMENT : QUELLES PISTES ÉTHIQUES ?

*La pensée elle-même naît d'événements de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à l'orienter.*¹⁹⁵

Dans cette dernière partie, il sera premièrement question de revenir sur l'articulation entre mystique apophasique et événements. Quels sont les points forts et les points faibles de l'approche de Caputo ? Et en quoi l'approche phénoménologique de Claude Romano peut entrer en dialogue avec la théologie du théologien américain ? La seconde partie essaiera de dégager les pistes pour une éthique chrétienne du sujet qui puisse dépasser la posture discursive.

A. Théologie et événement en dialogue.

Comme on a pu déjà le voir, l'événement s'accorde sur plusieurs points avec une théologie mystique apophasique. Premièrement, parler de ce qui se trame derrière le nom de Dieu permet de continuer à dire quelque chose de notre relation à Dieu sans pour autant rien en dévoiler. L'idée de rattacher la naissance de Dieu à un événement permet d'affirmer l'affect sans pour autant dire le ranger dans une catégorie de notre esprit. La naissance de Dieu n'est ni de l'ordre de la raison, ni de l'intuition, ni de l'expérience empirique immédiate. Et paradoxalement, comme l'épreuve de l'événement est différée dans le temps, cela ne nie en rien la possibilité de l'expérimenter, de l'intuitionner ou d'en discourir à rebours. Mais on ne raisonne jamais qu'après coup à un « il y a » qui reste hors de notre portée. Si la religion est bien structurée et structurante, la relation au divin reste le fondement astructurel de notre humanité. Cette approche permet de proposer une distinction entre la Foi et la religion.

En second, introduire l'événement dans une théologie apophasique n'empêche pas de construire une théologie chrétienne qui tienne compte, comme Grégoire de Nysse, de la création et de la créature. Effectivement, c'est en effectuant une relecture de la genèse et du royaume au travers de l'événement que John Caputo parvient à tenir un discours qui, en amont, nous plonge dans l'originnaire de l'existence et nous propulse, en aval, vers un événement eschatologique. De même, notre capacité à reconnaître l'événement derrière le nom de Dieu est possible, car nous sommes *Imago Dei*. Et la capacité de participer à la promesse de la réconciliation de Dieu

¹⁹⁵ H. ARENDT, *La crise de la culture*, Paris, Folio., 2003. p. 6.

avec le monde, débutée avec la vie et la mort du Christ, en vue de l'avènement du Royaume est une actualisation du *Capax Dei* présent aussi dans les discours de Grégoire de Nysse.

Troisièmement, du point de vue d'une anthropologie apophasique, l'événement et la conception du langage de Caputo rajoutent deux arguments supplémentaires aux trois points soulevés par Jean-Luc Marion. D'abord, l'événement, du fait de son mode de phénoménalité, rajoute une aporie supplémentaire à la détermination définitive d'une nature humaine. Effectivement, si on admet, et sur ce point Caputo et Romano s'accordent, que le jaillissement d'événements possibilise des possibles impossibles jusque-là, alors il faut admettre que la nature humaine n'est pas un champ clos. Il peut surgir en nous des possibilités impossibles. Notre perméabilité à l'événement nous baigne d'une incertitude radicale. Cela ne veut pas dire que nous n'ayons pas de limite, ce qui serait se croire dans une toute-puissance, mais ce qui définit ces limites est d'être exposée à un déplacement qui ne dépend pas de nous. Ensuite, l'aporie du langage, telle qu'expliquée par le théologien de l'Indiana, rajoute une limite aux possibilités de connaissances définitives sur notre humanité commune. Si les noms, et a fortiori les noms qui renvoient à un au-delà de l'être, sont des abris transitoires et fragiles de leur signifié ; alors cela rajoute une dimension supplémentaire à toute tentative d'analyse ou de discours sur Dieu ou notre humaine nature. Il faudrait, en plus de l'objet analysé, prendre en compte l'analyste et son langage ce qui nous entraîne dans un mouvement constant de réactualisation du discours. Il y a donc une différence entre la connaissance, plus ou moins solide et selon la méthodologie scientifique, qui se penche sur des aspects de notre phénoménalité et la parole, à jamais ouverte et impossible à circonscrire à jamais, qui se penche sur le fondement de notre nature humaine. Cette parole est à la ressemblance de celle sur Dieu. Elle ouvre la parole entre les hommes sans jamais l'épuiser.

Quatrièmement, l'événement et l'approche apophasique ont en commun d'aborder des rivages qui relèvent d'une métaphysique non ontologique. Le désir ardent, chez Caputo, de critiquer sans relâche les théologies ontologiques le place d'emblée à la suite des mystiques chrétiens, mais aussi de philosophes comme Friedrich Nietzsche et des philosophes poststructuralistes. Sur ce point, le mystique américain réussit, semble-t-il, à réactualiser, sous une forme postmoderne, un discours mystique métaphysique devenu rare dans la sphère universitaire. De même, Claude Romano, avec la méontologie de l'événement, offre une possibilité de dépassement du champ de la métaphysique moderne. L'événement est la cheville

ouvrière par laquelle Dieu advient en deçà de l'être pour nous propulser au-delà de l'être. De plus, une telle approche métaphysique contient une redoutable aporie pour le discours athée. De fait, si Dieu n'est en rien concerné par l'être, la catégorie de l'existence ne le concerne en rien. Dès lors, toute négation de son existence n'est rien d'autre que la négation de la représentation que l'on s'en fait. Je ne peux nier l'existence d'une chose sans avoir au préalable donné des attributs à cette chose. En revanche, c'est à double tranchant. Il en va de même pour les croyants qui devront dépouiller Dieu des structures dont ils l'habillent. Il y a, et c'est un point central dans une métaphysique apophasique, une invitation kénotique pour espérer l'union avec Dieu. Cet aspect kénotique se fonde, non pas sur le rejet, mais une radicale distinction entre être et Dieu. En cela, la critique de l'ontothéologie faite par John Caputo n'est en rien original.

Cependant, l'approche théologique de Caputo contient certaines limites ; surtout si elle cherche à s'ouvrir sur une éthique. Effectivement, ce qui caractérise notre temps, c'est bien le débat éthique. Si, à l'époque de Grégoire de Nysse et de Julien l'Apostat, ce qui engendrait le débat était d'ordre théologique et métaphysique ; ce n'est plus vraiment la préoccupation première de nos contemporains. Le théologien étasunien s'en rend bien compte lui-même et tente de poser les jalons d'une éthique politique qui soit en accord avec sa mystique. Son éthique sera abordée dans la seconde partie de ce chapitre.

D'abord, une critique que l'on peut faire envers l'approche de Caputo est sa communicabilité et sa capacité à se faire compréhensible. Effectivement, son éloignement, quasi systématique des théologies confessionnelles, ce qu'il nomme les théologies fortes, accentue le risque, pour sa métaphysique aphairétique, de ne pas être comprise voire pas du tout écoutée. La thématization de la Foi via la mystique reste une entreprise rare et marginale qui rentre difficilement en dialogue avec la théologie universitaire. D'autant plus qu'elle est une réactualisation d'une approche ancienne qui fut fortement délaissée avec l'avènement de la modernité. Quant au grand public, elle risque d'apparaître absconse et élitiste. Son fondement s'éloigne si fortement des présupposés modernes qu'elle risque de se condamner à dialoguer avec d'autres mystiques. De fait, Caputo est souvent lu au travers du prisme ontologique et est, semble-t-il, mal interprété. Certains vont penser qu'il est antimétaphysique ou bien vont le comprendre comme un « woke » qui après le patriarcat, l'homme blanc et l'hétérosexualité, va s'attaquer à la toute-puissance de Dieu. Or, ce n'est pas la puissance de Dieu qui est le sujet de

Caputo, mais c'est bien la bonté qui occupe le centre de sa pensée. En outre, sa volonté d'écrire dans un style provocateur et poétique, qui correspond à l'inquiétude que procure Dieu à l'être, rajoute une difficulté supplémentaire à sa compréhension.

Ensuite, si Caputo revendique de participer à l'édification d'une théologie postmoderne ; il n'est pas sûr qu'il y parvienne. Certes, il est un lecteur assidu de ce que l'on nomme maladroitement la « french theory »,¹⁹⁶ néanmoins il semble en faire un usage tactique en vue d'une réactualisation de son approche apophasique. D'une part, il détourne systématiquement le vocabulaire de Jacques Derrida au service de sa propre pensée. On a pu l'illustrer avec son usage de la différence ; ce qui ne veut pas dire que le vocabulaire ne recouvre aucune signification, mais il lui donne une autre coloration. D'autre part, si on reprend la définition donnée plus haut du postmodernisme, Caputo ne s'inscrit pas dans ce projet. Pierre Gisel¹⁹⁷ et Jean François Lyotard définissent¹⁹⁸ le postmodernisme comme dépassement de la modernité sans pour autant en abandonner les acquis. À l'aune de cette définition, il est difficile de rechercher chez Caputo un tel projet. Il semble que, plutôt que de la dépasser, Caputo évacue purement et simplement la philosophie des lumières. La question du statut de la science et de la religion, de la raison et de la Foi, du droit politique et/ou encore de la liberté du sujet est relativement absente. Quand ils sont abordés, c'est dans une perspective mystique. Par exemple, s'il y a bien une réflexion sur la limite de la raison, c'est bien l'argument apophasique néoplatonicien (l'indicibilité de l'Un) qui prime et non une argumentation poststructuraliste ou venant des cultural studies (la primauté de la raison comme construction culturelle). De même, l'entièreté de sa théologie est particulièrement théocentrée, ne laissant que peu de place à la création et à l'homme. Ici aussi, c'est le mystique qui parle et non le philosophe. Le risque de la mystique, et ce risque existe chez Caputo, est d'avoir une vision relativement dédaigneuse de la création et de la créature. Cela n'a rien de surprenant, car le but de l'existence, pour un mystique, est l'union à Dieu ; qui s'exprime par la promesse du Royaume chez le théologien américain. En outre, l'apophasisme doit une partie de sa réflexion à Platon et Plotin qui, on le sait, ont une vision peu flatteuse du créé et du sensible. En cela, Caputo a une dette plus grande à l'hellénisme qu'il ne veut le croire.

¹⁹⁶ F. CUSSET, *French theory*, Paris, La découverte, 2003.

¹⁹⁸ P. GISEL, *La théologie en postmodernité*, Paris, Labor et Fides, 1996. Et J.F. LYOTARD, *La condition post moderne : rapport sur le savoir*, Paris, Les éditions de minuit, 1994.

Enfin, d'un point de vue théologique, John Caputo semble évacuer certains points et non des moindres. En faisant une critique, sans doute justifiée, des théologies cataphatiques, il se prive de toute possibilité de théologie pastorale et d'envisager ce qu'est l'Église. Il est rare de trouver l'ébauche d'une réflexion sur ce que serait une communauté chrétienne pour Caputo. Certes, la prière et l'eucharistie sont indispensables pour lui, mais cela relève toujours d'une attitude personnelle et non collective. Alors que la plupart des mystiques ont bien conscience que théologie apophatique et théologie cataphatique sont les deux faces d'une même pièce¹⁹⁹ ; Caputo, semble tellement fasciné par ce qui est en marge, qu'il en néglige le besoin humain d'un discours qui s'inscrit dans une tradition structurante. Cela tient, là aussi, à l'approche mystique qui reste avant tout une quête personnelle. Cependant, il faut être juste, il reconnaît que toute mystique doit être hantée par la théologie confessionnelle et inversement ; même s'il le note rarement. En outre, en estimant que le concile de Nicée marque l'Église du sceau d'une théologie forte, il n'estime pas nécessaire d'entrer en dialogue avec les dogmes de la Tradition. Sur ce point, la mystique affective ²⁰⁰développée au 14^{ème} siècle par un des courants de la mystique rhénane, dont l'union à Dieu passe par l'empreinte trinitaire au cœur de sensible pourrait être un complément et une piste de réflexion théologique pour pousser plus avant théologiquement la proposition du théologien américain.

Malgré cela, la valeur principale de la proposition théologique de Caputo est d'ouvrir, par la réactualisation de l'herméneutique mystique, non seulement une possibilité de dialogue avec les cultural studies et la philosophie postmoderne, mais, aussi de présenter une théologie, qui bien comprise, refuse tout identitarisme religieux. En outre, les point aveugles qui rendent difficiles son passage à une proposition éthique peuvent, peut-être, se trouver faciliter par la phénoménologie de l'advenant et de l'événement de Claude Romano.

B. L'advenant, vulnérabilité et adelphité : trois pistes éthiques.

John Caputo a exprimé plusieurs fois son intérêt pour l'éthique. Il a écrit un traité d'éthique avant de se pencher définitivement sur la théologie. On trouve déjà en germe ce qui fera son approche. Dans un premier temps, il fera une critique, d'où le titre de l'ouvrage « contre l'éthique », de l'éthique principielle et conséquentialiste. Il reproche à la première de chercher

¹⁹⁹ C'est le cas de Grégoire de Nysse, de Nicolas de Cues et des mystiques rhénans.

²⁰⁰ On peut citer la poétesse brabançonne Hadewijch d'Anvers, Sainte Gertrude de Helfta ou encore Jan Van Ruysbroeck.

à fuir toute responsabilité en cherchant un guide comme le navigateur chercherait une étoile à laquelle se raccrocher. L'approche conséquentialiste, quant à elle, ne peut prétendre prévoir la chaîne de conséquences auxquelles sa décision l'expose et revient plus à jouer à la roulette russe qu'à faire de l'éthique. Il en déduit que :

« La fin de l'éthique ne signifie pas que l'enfer s'est déchainé. Cela ne signifie pas que les philosophes ont décidé de prêter leur voix à l'anarchie générale, à la cupidité incontrôlée, à la libre circulation des drogues et à la violence généralisée. La fin de l'éthique ne signifie pas que « tout est permis » ... La fin de l'éthique signifie plutôt... que le statu quo de l'éthique a cessé et que les vérités éthiques que nous aimons tous à penser être vraies, les croyances et les pratiques que nous chérissons tous se trouvent désormais dans une situation plus difficile que nous aimions le penser. »²⁰¹

C'est pourquoi l'éthique, explique Caputo, a besoin de la déconstruction. De même que la déconstruction mine le langage et remet en cause sa naturalité supposée, de même la déconstruction en éthique a pour projet de bousculer les principes éthiques qui nous semblent aller de soi. Cependant, il se défend de tout relativisme et cela n'empêche en rien l'indécision :

« La déconstruction n'offre aucune excuse pour ne pas agir. Elle n'installe pas un panneau stop qui arrête l'action, qui stoppe l'indécision ; elle installe plutôt un feu jaune clignotant qui avertit les conducteurs qui doivent de toute façon se rendre à destination de faire preuve de prudence, car le chemin n'est pas sûr. L'indécidabilité n'enlève rien à l'urgence de la décision ; elle en souligne simplement la difficulté... La déconstruction nous avertit que la route qui nous attend est encore en construction... L'éthique, elle, nous distribue des cartes qui nous font croire que la route est terminée ». ²⁰²

Pour autant, John Caputo, s'il veut résister à l'éthique, ne prône pas non plus un particularisme moral. Il propose ce qu'il appelle une éthique de l'obligation :

« Les obligations ne demandent pas mon consentement. L'obligation n'est pas comme un contrat que j'ai signé après avoir eu l'occasion de l'examiner attentivement et de consulter mon avocat. Ce n'est pas quelque chose que j'ai accepté d'être partie prenante. Cela me lie. Cela m'envahit et me lie. L'obligation est un sentiment, le sentiment d'être lié. »²⁰³

Le théologien lie obligation éthique et affect, on sent bien implicitement l'idée que l'éthique est quelque chose qui nous advient de l'extérieur, de manière un peu semblable à une éthique

²⁰¹ J. CAPUTO, *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, p. 111.

²⁰² Ibid. p. 4.

²⁰³ J. CAPUTO, *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, p. 173.

lévinassienne.²⁰⁴ Sans que je puisse identifier d'où vient l'obligation, elle crée un lien qui me force à une poétique de la décision éthique :

« L'obligation a une sorte d'impénétrabilité et de densité que je ne peux maîtriser ni mes connaissances ni ma liberté ne peuvent la surmonter, cela m'empêche de me mettre au-dessus, à côté d'elle. L'obligation me transcende ; ce n'est pas un de mes projets transcendants. Ce n'est pas là quelque chose de plus que je comprends et que je veux faire, mais quelque chose qui intervient et perturbe la sphère du Je veux, quelque chose qui trouble et perturbe-le Je, qui tire-le Je hors du cercle du Je. »²⁰⁵

Ce résumé succinct préfigure déjà ce qui fera l'approche mystique de Caputo. En effet, cet ouvrage a été écrit avant son tournant théologique. L'intérêt ne réside pas dans la pertinence ou non de sa conception de l'éthique, mais de la place centrale de l'altérité. Comme on a pu le voir au chapitre premier, la question du multiple est une des composantes essentielles de l'approche apophasique, de même que, par corrélation, de la question du Tout Autre et du fondement hétéronomique de l'humanité. Il est assez logique que cela se traduise, comme chez Caputo, par une éthique qui place l'altérité au centre de sa proposition. C'est pourquoi la dimension hétéronomique de l'événement se noue particulièrement bien, elle aussi, avec l'approche apophasique. L'événement nous frappe de l'extérieur sans que nous puissions avoir droit au chapitre et introduit de l'altérité dans notre horizon d'attente.

Le thème récurrent de l'exposition, pour la théologie apophasique, à la ténébreuse lumière divine, en vue d'une union mystique, est un autre élément important pour une traduction éthique possible. Effectivement, que ce soit chez Caputo ou Romano, l'exposition, ou plutôt la vulnérabilité dans laquelle nous plonge l'événement est la caractéristique primordiale de l'événement. Chez l'un comme chez l'autre, cette vulnérabilité est la condition à une transfiguration des structures qui animent le sujet. Certes, dans la perspective de Caputo, il s'agit de l'événement de la naissance de Dieu qui est un appel à nous convertir au Royaume. Quant à Romano, la vulnérabilité contenue dans l'événement éclate la narrativité du sujet au travers des différents événementiaux qui peuvent nous advenir. Cependant, l'un comme l'autre suggère que l'événement nous offre la possibilité d'être habité par de nouvelles structures et de se les approprier librement. Dans une optique chrétienne, cela peut faire référence à l'homme

²⁰⁴ Caputo, comme à son habitude, revendique explicitement ses inspirations. Sa morale de l'obligation doit beaucoup à Emmanuel Levinas.

²⁰⁵ J. CAPUTO, *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, p. 211.

nouveau qu'évoque Saint Paul (Co 3,10). L'hospitalité à l'événement devient, dès lors, une condition à notre liberté ou, si on préfère le langage de Caputo, à nous maintenir dans le flux de la vie. L'événement fait de nous des adelphe en humanité et au regard de Dieu.

Le troisième pont possible entre les deux auteurs est l'aspect kénotique de l'événement. Pour le mystique, l'union à Dieu, implique une forme de kénose de soi-même. En déshabillant Dieu des attributs humains dont je l'affuble, je me rapproche sans cesse de la possibilité d'une vision mystique. En réalisant ce travail apophatique, le mystique se vide lui-même de ses propres illusions sur son *Je*. Il n'est plus question d'un sujet qui possède la maîtrise de son destin et qui se sentirait légitime à exercer sa puissance sur le monde. Au contraire, le *Je*, pour le mystique, est invité à une forme de retrait de lui-même. Cependant, on l'a noté, cela peut mener à un mépris pour la notion même de sujet. C'est ici que l'advenant, semble-t-il, est particulièrement intéressant, car il réussit à repenser ce qu'on imagine de soi en tant que sujet sans pour autant l'effacer. D'un côté, l'idée d'un moi à l'histoire éclatée et soumise à l'événement invite à une éthique de la suspension du moi. De l'autre côté, en repensant l'ipséité comme une capacité d'appropriation, le concept d'advenant redonne un rôle important et continu à la singularité de la personne. Cela crée une mise en tension qui peut faire place dans le même temps à la singularité et à l'altérité avec comme vecteur l'événement.

Dans l'optique d'une éthique chrétienne, le développement de la naissance chez Romano peut, peut-être, rendre plus éclairant et plus accessible l'événement de la naissance de Dieu en nous. Si je ne puis assumer l'événement de la naissance, car l'ipséité succède à la naissance, il instaure un monde de possibilité infinie qui se puisent dans un passé immémorial. Par analogie, la naissance de Dieu qui se présente comme un appel faible invite un univers infini de réponses qui nous oblige à communiquer entre appropriations différentes. Certes, certaines réponses empêchent la venue du Royaume. Mais, avec l'analyse de l'effroi proposée par Claude Romano, peut-on considérer le fondamentalisme ou l'identitarisme comme une réponse ou bien un défaut d'ipséité ? Et si l'on considère qu'il s'agit là d'un signe d'effroi, n'est-ce pas d'abord vers eux que doit aller notre charité ? D'une certaine manière, en ne sachant se rendre vulnérables à l'événement, ils se rendent fragiles comme le ferait un malade tournant en rond dans sa propre souffrance. Bien qu'il faudrait mieux formaliser et réfléchir plus avant ; une articulation entre altérité, vulnérabilité et advenant semble ouvrir des pistes intéressantes dans le cadre d'une méta-éthique qui débouche sur une éthique chrétienne qui

éviterait l'identitarisme tout en ouvrant le dialogue avec ce qui n'est pas elle. Elle permettrait aussi, peut-être, d'ouvrir un espace pour une meilleure compréhension de la dimension mystique du christianisme et permettrait à celle-ci de mieux communiquer.

Dans l'optique d'une éthique politique, la tâche semble plus ardue. De fait, il semble difficilement opératoire de fonder une communauté politique sur le principe spirituel et événementiel de la seule adelphité. Il manque un terrain de communication commun entre une éthique politique chrétienne et une société multiple. Deux pistes possibles peuvent être proposées. Premièrement, si la question de Dieu est un terrain miné dans nos sociétés européennes, il semble que la question de la Justice soit devenue prépondérante. Effectivement, à la transcendance de la Liberté chère aux existentialistes et aux universalistes de la raison succède depuis quelques dizaines d'années une transcendance de la Justice. On peut le voir, semble-t-il, dans le poststructuralisme et les cultural studies. Que ce soient les études féministes, postcoloniales ou encore les études de genres ; il est question de justice sociale, politique et genrée comme dénominateur commun. À partir de ces réflexions, ces mouvements de pensées ont réussi à formuler des propositions éthiques et politiques concrètes.²⁰⁶ C'est, peut-être, via la notion de Justice et d'adelphité, qu'un dialogue peut s'ouvrir entre l'éthique théologique et les cultural studies afin de mieux cerner ce que serait une éthique politique chrétienne qui articulerait adelphité, vulnérabilité, advenant et justice.

Deuxièmement, il n'est pas impossible que le triptyque conceptuel éthique mis en relation et en tension par l'événement ouvre des pistes opératoires dans le cadre d'une éthique du soin. En reprenant, d'une part, l'analyse de la rencontre entre advenant et d'autre part la question du pardon thématized par Caputo ; il ne semble pas impossible d'ouvrir des pistes de réflexion sur la question éthique relative à la narrativité rompue de la personne malade. Comme le décrit Romano, la maladie peut être un événemential particulièrement complexe et peut rompre le corps et l'horizon d'attente. Le soin ne consiste pas, alors, seulement dans une technicité face aux symptômes, mais aussi à la possibilité de se réapproprier ce qui est advenu ; c'est d'autant plus vrai dans une maladie chronique où la réappropriation n'est jamais vraiment définitive. Ce deuxième aspect du soin est la plupart du temps invisibilisé par les structures de soins hospitalières occidentales. C'est sur ce point que l'analyse de la rencontre et du pardon

²⁰⁶ On peut penser par exemple à la nouvelle politique juridique concernant le consentement mis en place par l'actuel gouvernement espagnole.

sont susceptibles d'ouvrir des pistes efficaces. D'un côté, comme le deuxième chapitre l'a expliqué, la rencontre (ou l'amitié) est un événement qui, en créant un monde commun, repossibilise sans cesse l'horizon d'attente. D'un autre côté, on peut comprendre le pardon comme le moyen de réparer le temps ruiné (le mal) comme le décrit Caputo. Le temps ruiné, dans la maladie n'est pas vraiment la souffrance, mais bien plutôt le sentiment d'injustice très répandu chez les malades. Dès lors, il s'agit de pouvoir dépasser ce qui apparaît comme une injustice et de réussir à « pardonner » à la maladie pour qu'elle ne soit plus la centralité des possibles. Pour ce faire, la rencontre peut, semble-t-il, s'intégrer à une éthique du soin en tant qu'elle offre constamment une forme de soin continu, offrant l'occasion de nouveaux possibles tout en acceptant, et en accueillant la vulnérabilité sans cesse renouvelée dans laquelle nous met l'événemential de la maladie chronique.

Au terme de ce parcours, la rencontre croisée de l'événement et de l'apophatisme semble ouvrir des pistes possibles pour une réflexion éthique chrétienne, politique et du sujet. Bien qu'il soit, évidemment, indispensable de pousser toujours plus avant les investigations que ce mémoire effleure seulement, on se risquera à conclure que si la modernité proposait une universalité humaine de la raison, l'événement et la mystique semblent nous proposer une universalité humaine de l'hospitalité.

BIBLIOGRAPHIE.

Monographies et ouvrages collectifs.

- SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, Paris, Garnier-Flammarion, 2006.
- BRUN MICHEL-YVON, *Dieu encore ?*, Québec, Liber, 2012.
- CAPUTO JOHN DAVID, *Heidegger and Aquinas: an essay on overcoming metaphysics*, Bloomington, Indiana University Press, 1982.
- CAPUTO JOHN DAVID, *Radical hermeneutics*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- CAPUTO JOHN DAVID, *Against ethics: contributions to a poetics of obligation with constant reference to deconstruction*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.
- CAPUTO JOHN DAVID, *The prayers and the tears of Jacques Derrida*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- CAPUTO JOHN DAVID, *More radical hermeneutics*, Bloomington, Indiana University Press, 200.
- CAPUTO JOHN DAVID, *What would Jésus deconstruct?* Bloomington, Indiana University Press, 2007.
- CAPUTO JOHN DAVID, *After the death of God*, New York, Columbia University Press, 2009.
- CAPUTO JOHN DAVID, *The insistence of God: a theology of perhaps*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.
- CAPUTO JOHN DAVID, *Hoping against Hope: confessions of a postmodern pilgrim*, Minneapolis, Fortress Press, 2015.
- CAPUTO JOHN DAVID, *La faiblesse de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 2016.
- CAPUTO JOHN DAVID, *The essential Caputo, selected writings*, Bloomington, Indiana University Press, 2018.
- CUSSET FRANÇOIS, *French Theory*, Paris, La découverte, 2005.
- DE CUES NICOLAS, *La docte ignorance*, Paris, Garnier-Flammarion, 2013.
- DE CUES NICOLAS, *Le tableau ou la vision de Dieu*, Paris, Les belles lettres, 2012.
- DENYS L'ARÉOPAGITE, *Traité des noms divins*, Québec, Unicurbal, 2020.
- DE NYSSE GRÉGOIRE, *Discours catéchétiques*, Londres, Forgotten books, 2018.

DERRIDA JACQUES, *De la grammatologie*, Paris, Les éditions de minuit, 1997.

DERRIDA JACQUES, *Foi et savoir*, Paris, Points Essais, 2001.

DERRIDA JACQUES, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

DERRIDA JACQUES, *Dire l'événement, est-ce possible ?*, Paris, L'Harmattan, 2001.

DESCARTES RENÉ, *Méditations métaphysiques : objections et réponses*, Paris, Garnier-Flammarion, 2021.

GISEL PIERRE, *La théologie en postmodernité*, Paris, Labor et Fides, 1996.

GOLDSCHMIDT MARC, *Jacques Derrida : une introduction*, Paris, La découverte, 2014.

HADOT PIERRE, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Folio, 1997.

JASPERS KARL, *Foi philosophique ou Foi chrétienne.*, Paris, Ophrys, 2002.

JONAS HANS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Rivages, 2022.

LYOTARD JEAN-FRANÇOIS, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Les éditions de minuit, 1994.

MARION JEAN-LUC, *Certitudes négatives*, Paris, Folio, 2010.

MEZIANE MOHAMED AMER, *Au bord des mondes : vers une anthropologie métaphysique*, Paris, Vue de l'esprit, 2023.

NIETZSCHE FRIEDRICH, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Grasset, 2007.

PROUST MARCEL, *A la recherche du temps perdu : Albertine disparue*, Paris, Folio, 2019.

PLOTIN, *Les ennéades : tome 5*, Paris, Les belles lettres, 1999.

RENARD JULES, *Journal 1893-1898*, Paris, Tite fée édition, 2018.

ROMANO CLAUDE, *l'évènement et le monde*, Paris, PUF, 2021.

ROMANO CLAUDE, *Il y a*, Paris, PUF, 2003.

ROMANO CLAUDE, *L'aventure temporelle*, Paris, PUF, 2010.

TROUILLARD JEAN, *La purification plotinienne*, Paris, Hermann, 2011.

TROUILLARD JEAN, *Raison et mystique*, Paris, Cerf, 2014.

VATTIMO GIANNI, *La fin de la modernité : nihilisme et herméneutique dans la culture post moderne*, Paris, Seuil, 1987.

WELTEN RUUD, *Phénoménologie du Dieu invisible*, Paris, L'Harmattan, 2011.

Articles.

BANDIER NORBERT, « Les origines de la postmodernité. », dans *Les prairies ordinaires*, t.18, 2011, p. 117-127.

BOESPFLUG FRANÇOIS, « Apophasme théologique et abstinence figurative. Sur l'« irréprésentabilité » de Dieu (le Père). », dans *Revue des sciences religieuses*, t.72, 1998, p. 446-468.

BOULNOIS OLIVIER, « Qu'est-ce qu'une théologie négative. », dans *Cahiers philosophiques*, t.158, 2019, p. 33-52.

BOULNOIS OLIVIER, « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique. », dans *Le Philosophoire*, t.9, 1999, p. 27-55.

BÜLHER PIERRE, « Repenser l'événement sous un angle théologique. », dans *Recherches de sciences religieuses*, t.102, 2014, p. 95-105.

CASAS GHISLAIN, « L'indicible comme principe paradigme néoplatonicien de l'apophasme. », dans *Cahiers philosophiques*, t.158, 2019, p. 19-32.

CAPUTO JOHN DAVID, « L'insistance de Dieu », dans *Etudes théologique et religieuses*, t.90, 2015, p. 339-356.

CAPUTO JOHN DAVID, « L'audace de Dieu, Prolégomènes à une théologie faible », dans *Etudes théologique et religieuse*, t.90, 2015, p. 317-338.

CAPUTO JOHN DAVID, « L'existence de Dieu : réconcilier le monde avec Dieu », dans *Etudes théologiques et religieuses*, t.94, 2019, p. 37-54.

CAPUTO JOHN DAVID, « Dieu, peut-être : esquisses d'un Dieu à venir et d'une nouvelle espèce de théologiens », dans *Les temps modernes*, t.670, 2012, p. 274-288.

CAUSSE JEAN-DANIEL, « Il vient. Dialogue avec John D. Caputo et sa théorie de l'événement. », dans *Etudes théologiques et religieuses*, t.90, 2015, p. 417-431.

CHAREIRE ISABELLE, « Représentation et apophasme. », dans *Revue de théologie et de philosophie*, t.152, 2020, p. 335-356.

CUVILLIER ELIAN, « Puissance de la faiblesse divine. Relire 1 CO 1, 18-25 en compagnie de John D. Caputo. », dans *Etudes théologiques et religieuses*, t.90, 2015, p. 399-416.

- DELECROIX VINCENT, « La Bible à la lettre. Délittéralisation et lecture littérale chez Caputo. », dans *Etudes théologiques et religieuses*, t.90, 2015, p. 379-397.
- DENEKEN MICHEL, « L'affirmation de Dieu en Jésus- Christ. Voie négative et christologie : du Nouveau Testament à Chalcédoine. », dans *Revue des sciences religieuses*, t.72, 1998, p. 485-501.
- FALQUE EMANUEL, « Limite théologique et finitude phénoménologique chez Thomas d'Aquin. », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t.92, 2015, p. 527-556.
- GOUNELLE ANDRÉ, « Quelle puissance ? », dans *Laval théologique et philosophique*, t.62, 2006, p. 457-464.
- GREISH JEAN, « Ce que l'événement donne à penser. », dans *Recherches de sciences religieuses*, t.102, 2014, p. 39-62.
- GUEULLETTE JEAN MARIE, « Le nécessaire apophatisme en théologie morale. », dans *Nouvelles revue théologique*, t.133, 2011, p. 389-401.
- HACKETT JOHN EDWARD, « The Postmodern Anti-Realism of Value in Caputo and Butler, and its Phenomenological Grounding. », dans *Humanities bulletin*, t.1, 2018, p. 15-33.
- HENRY MARTIN, « Mysticisme et christianisme. », dans *Etudes théologiques et religieuses*, t.80, 2005, p. 235-259.
- HORAN DANIEL, « The Grammar of the Kingdom in a World of Violence: The (Im)possible Poetics of John D. Caputo. », dans *in Violence, Transformation and the Sacred: They Shall Be Called Children of God*, t.57, 2012, p. 71-85.
- HUMBRECHT THIERRY-DOMINIQUE, « Albert le Grand commentateur de la théologie mystique de Denys », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t.90, 2006, p. 225-271.
- JARAN FRANÇOIS, « La pensée métaphysique de Heidegger. », dans *Les études philosophiques*, t.76, 2006, p. 47-61.
- LABBÉ YVES, « La théologie négative dans la théologie trinitaire. », dans *Revue des sciences religieuses*, t.67, 1993, p. 69-86.
- LEEMANS JOHAN, « Grégoire de Nysse et Julien l'Apostat. Polémique antipaïenne et identité chrétienne dans le Panégyrique de Théodore. », dans *Revue d'études augustinienes et patristique*, t.53, 2007, p. 15-33.

- LEROUX GEORGES, « Passion : transcendance » Derrida lecteur du platonisme négatif. », dans *Etudes françaises*, t.38, 2002, p. 87-101.
- LOJKINE STÉPHANE, « Sauver l'événement : Diderot, Ricœur, Derrida. », dans *Cahier de narratologie*, t.39, 2021, p. 39-52.
- NAULT FRANÇOIS, « John D. Caputo, penseur de l'éducation : philosophie, hantologie, théologie. », dans *Etudes théologiques et religieuses*, t.90, 2015, p. 433-451.
- NAULT FRANÇOIS, « L'éthique de la déconstruction, comme si c'était possible... », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, t.234, 2005, p. 9-45.
- PIERON JULIEN, « Heidegger, du tournant à l'éreignis. », dans *Revue philosophique de Louvain*, t.105, 2007, p. 385-397.
- ROBERT JEAN-DOMINIQUE, « La critique de l'ontothéologie chez Heidegger. », dans *Revue philosophique de Louvain*, t.78, 1980, p. 533-552.
- ROBERT JEAN-DOMINIQUE, « Autour de Dieu sans *l'être* de Jean-Luc Marion. », dans *Laval théologique et philosophique*, t.39, 1983, p. 341-347.
- RÖDER JÖRG, « Poétique de la foi ou poétique de l'éthique ? », dans *Etudes théologique et religieuses*, t.89, 2014, p. 387-399.
- ROSEMAN PHILLIP.W, « L'éthique de la théologie négative. », dans *La revue philosophique de Louvain*, t.93, 1995, p. 408-427.
- RUBENSTEIN MARY-JANE, « Dyonisius, Derrida and the critique of ontothéologie. », dans *Modern theology*, t.24, 2008, p. 725-741.
- SANDBECK LARS, « God as immanent transcendence in Mark C. Taylor and John D. Caputo. », dans *Studia Theologica*, t. 65, 2011, p. 18-38.
- SCOTT MICHAËL, « What is apophatism? Ways of talking about a ineffable God. », dans *European Journal for Philosophy of Religion*, t. 8, 2016, p. 33-49.
- TRACY DAVID, « Foi et raison ; union contemplation critique », dans *transversalités*, t.110, 2009, p. 53-74.
- VANNIER MARIE ANNE, « Au sources de la voie négative. », dans *Revue des sciences religieuses*, t.72, 1998, p. 403-419.

.