

Université de Montréal

Transcendance et immanence chez Karl Rahner  
Échanges avec la philosophie de Gilles Deleuze

par

Luc Richard

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté de théologie et de sciences des religions  
en vue de l'obtention du grade de *Philosophiae Doctor* (Ph.D.)  
en théologie

juin 2012

© Luc Richard, 2012

Université de Montréal

Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée :

Transcendance et immanence chez Karl Rahner

Échanges avec la philosophie de Gilles Deleuze

Présentée par :

Luc Richard

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Guy-Robert SAINT-ARNAUD, président-rapporteur

Denise COUTURE, directrice de recherche

Jean-Claude BRETON, membre du jury

Jean RICHARD, examinateur externe

Représentant du doyen de la FES

## RÉSUMÉ

La question qui traverse toute l'œuvre de Karl Rahner continue de se poser : comment rendre crédible et croyable la révélation de Dieu en Jésus aux gens d'aujourd'hui? Cette question doit être pensée sans cesse à nouveau dans la réalité concrète de la vie humaine. Au temps de Rahner, on mettait l'accent sur la transcendance de Dieu. Depuis ce temps, la culture occidentale s'est transformée : au début du 21<sup>e</sup> siècle, elle présente de façon marquée les traits du matérialisme, du consumérisme, de l'individualisme, du relativisme et du sécularisme. Conséquemment, on a aujourd'hui tendance à évacuer la transcendance divine. Notre recherche consiste en l'effectuation d'échanges entre la théologie de Karl Rahner et la philosophie de Gilles Deleuze, dans le but d'établir des conditions de possibilités d'un croire chrétiennement aujourd'hui. La philosophie de Deleuze nous introduit dans un processus créatif avec lequel nous pouvons penser radicalement Dieu comme à la fois transcendant et immanent. Notre démarche construit huit hybrides conceptuels qui aident à penser Rahner autrement et à ouvrir la possibilité d'un croire chrétiennement aujourd'hui. Notre recherche ouvre également la perspective d'une théologie de la rencontre entre des mondes théologiques, philosophiques, artistiques et scientifiques. Enfin, elle aide à éclairer la réalité de la nouvelle évangélisation en Occident chrétien.

**Mots-clés :** Théologie chrétienne, Transcendance, Immanence, Révélation, Karl Rahner, Gilles Deleuze.

## SUMMARY

The question which moves throughout Karl Rahner's work continues to lay down a principle: how can one make believable and convincing the revelation of God in Jesus to the people of today? This question must be considered again unceasingly in a practical reality of human life. In Rahner's time, emphasis was placed into the transcendence of God. Since then, occidental culture was transformed: in the beginning of the 21<sup>st</sup> century, is showed a very obvious tendency of materialism, consumerism, individualism, relativism and secularism. Consequently, there is a tendency to evacuate the divine transcendence. Our research consists in exchanges between Karl Rahner's theology and Gilles Deleuze's philosophy, with the purpose of establishing possible conditions of Christian belief today. Deleuze's philosophy introduces us into a creative process through which we can think radically of God as being at the same time transcendent and immanent. Our approach is developed with eight conceptual hybrids which help understand Rahners's theology in another perspective and leads to the possibility of a Christian belief for today. Our research opens as well onto the perspective of theology meeting between the theological, philosophical, artistic and scientific worlds. Finally, it helps to enlighten the reality of the new evangelization in Christian Occident.

**Key words:** Christian theology, Transcendence, Immanence, Revelation, Karl Rahner, Gilles Deleuze.

## TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	iii
Summary.....	iv
Tables des matières.....	v
Liste des figures.....	x
Liste des abréviations.....	xi
Dédicace.....	xii
Remerciements.....	xiii
Liminaire.....	xiv
<b>Introduction.....</b>	<b>1</b>
1. Émergence du sujet.....	1
2. Objectifs.....	4
3. Problématique.....	5
4. Orientations précises de la recherche.....	12
5. Questions de méthode.....	13
6. Corpus.....	14
7. Plan de la thèse.....	15
<b>Chapitre 1 : Des mondes philosophiques étrangers.....</b>	<b>16</b>
<b>1.1 Karl Rahner : de la métaphysique thomiste à la philosophie transcendantale.....</b>	<b>21</b>
1.1.1 L'articulation entre la philosophie et la théologie.....	22
1.1.1.1 La philosophie comme « moment intérieur » de la théologie.....	23

1.1.1.2 La philosophie en tant que distincte et autonome de la théologie.....	25
1.1.1.3 Pluralisme des philosophies et des théologies.....	28
1.1.2 Les sources d'inspiration pour la réflexion théologique.....	32
1.1.3 La démarche théologique.....	39
<b>1.2 Gilles Deleuze : de l'anthropologie à l'ontologie.....</b>	<b>50</b>
1.2.1 La nouvelle question de la philosophie.....	51
1.2.2 Le défi de penser la nouveauté.....	53
1.2.3 La démarche philosophique deleuzienne.....	57
1.2.4 La philosophie créatrice de concepts.....	67
1.2.5 La philosophie de Deleuze et la pensée contemporaine.....	76
<b>Chapitre 2 : La réorientation d'un monde par sa confrontation à un autre monde.....</b>	<b>89</b>
<b>2.1 La pensée deleuzienne ou la construction d'un problème sur un plan d'immanence.....</b>	<b>90</b>
2.1.1 Le plan d'immanence.....	94
2.1.1.1 Penser est un exercice dangereux et qui donne le vertige.....	96
2.1.1.2 Les traits de l'image moderne de la pensée.....	111
2.1.2 Les personnages conceptuels.....	115
2.1.2.1 Le plan de coupe de la philosophie dans le chaos.....	116
2.1.2.2 L'entreprise philosophique deleuzienne.....	121
<b>2.2 Karl Rahner : la transcendance ou se choisir comme tout à chaque moment.....</b>	<b>127</b>
2.2.1 La liberté transcendantale comme remise à soi.....	130

2.2.1.1 L'influence de Heidegger.....	132
2.2.1.2 L'historicité de la transcendance et de la liberté.....	136
2.2.2 Le silence de Dieu comme agir libérateur.....	140
2.2.2.1 L'écoute du silence de Dieu.....	142
2.2.2.2 La nécessité de l'Église.....	147
2.2.2.3 La Parole de Dieu et l'Esprit Saint agissant dans l'Église.....	151
2.2.2.4 L'amour de Dieu et du prochain comme fruit de la révélation.....	156
<b>Chapitre 3 : Le monde de Rahner après des échanges avec celui de Deleuze.....</b>	<b>166</b>
<b>3.1 Des concepts pour penser les échanges : une biothéologie cellulaire.....</b>	<b>173</b>
3.1.1 La théologie en tant qu'organisme vivant composé de différents tissus.....	175
3.1.2 La théomembrane cellulaire et sa pompe dans le tissu théologique.....	180
3.1.3 Les composantes principales de la cellule Rahner et du milieu interstitiel deleuzien.....	184
<b>3.2 Les échanges entre les concepts de transcendance et d'immanence de Karl Rahner et de Gilles Deleuze.....</b>	<b>186</b>
3.2.1 Des éléments de la philosophie de Deleuze transportés chez Rahner.....	190
3.2.1.1 Le traçage deleuzien du plan d'immanence chez Rahner.....	191
3.2.1.2 La critique deleuzienne de la transcendance transportée chez Rahner.....	193

3.2.2 Des éléments de la théologie de Rahner pompés dans le milieu deleuzien.....	195
3.2.2.1 La transcendance divine de Rahner transportée chez Deleuze.....	196
3.2.2.2 La transcendance humaine de Rahner transportée chez Deleuze.....	198
3.2.2.3 L'autotranscendance de la matière vers l'esprit dans la théologie de Rahner transportée chez Deleuze.....	200
3.2.2.4 L'immanence du monde matériel tel que la pense Rahner transportée chez Deleuze.....	202
3.2.2.5 L'immanence de l'être humain du point de vue de Rahner transportée dans le milieu deleuzien.....	204
3.2.2.6 L'immanence de Dieu selon Rahner transportée chez Deleuze.....	206
<b>3.3 Les hybrides créés suite aux échanges entre Rahner et Deleuze.....</b>	<b>208</b>
3.3.1 Une approche idéologique du christianisme ou un confort juridico-dogmatique de la foi chrétienne bloquent le mouvement du croire.....	211
3.3.2 Une extériorité à la vie empêche de penser le christianisme et d'être en lien avec la vie chrétienne.....	213
3.3.3 Sans le monde de la corporéité, de la matérialité et de l'historicité, Dieu ne se révèle pas.....	215
3.3.4 Ce qui se passe maintenant est le lieu de la transcendance humaine.....	217
3.3.5 L'acte de croire chrétiennement réclame la possibilité d'innover et de libérer des devenirs hétérogènes.....	219
3.3.6 Le lieu de la transcendance humaine est constitué par l'unité non hiérarchique de la matière et de l'esprit.....	221



3.3.7 La déchirure transcendantale en l'humain ouvre la possibilité  
d'inventer un monde nouveau et de penser une « matérialité » de  
Dieu.....223

3.3.8 La foi chrétienne doit être travaillée pour rester vivante.....225

**Conclusion.....228**

**Bibliographie.....236**

**LISTE DES FIGURES**

- Figure 1 - Le tissu de la théologie catholique de l'Europe de l'Ouest au 20<sup>e</sup> siècle.....178
- Figure 2 - Une coupe dans le tissu de la théologie catholique de l'Europe de l'Ouest au 20<sup>e</sup> siècle.....179
- Figure 3 - Les éléments tissulaires caractéristiques de la théologie de Rahner et de la philosophie de Deleuze.....185
- Figure 4 - Schéma de l'enchevêtrement interne des transcendances et des immanences divines et humaines chez Karl Rahner.....206

## LISTE DES ABRÉVIATIONS

### Ouvrages de Karl Rahner

TFF	Traité fondamental de la foi
ET	Écrits théologiques
TI	Theological Investigations
PDTC	Petit dictionnaire de théologie catholique (écrit avec Herbert Vorgrimler)

### Ouvrages de Gilles Deleuze

DRF	Deux régimes de fous
QQP	Qu'est-ce que la philosophie?

### Autres ouvrages

GDI	Gilles Deleuze, une introduction d'Arnaud Bouaniche
KRBS	Karl Rahner de Bernard Sesboüé

*À mes parents*

## REMERCIEMENTS

À ma directrice de recherche, Madame Denise Couture, pour son grand respect des positions théologiques différentes de la sienne, pour sa très grande compétence et sa disponibilité rassurante, pour sa passion de la théologie et sa chaleureuse amitié.

À tous les membres du corps professoral de la faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal, je suis reconnaissant pour la compétence, le courage et la passion vécus à une époque où la recherche théologique et l'enseignement qui en découle, sont remis en question jusqu'à l'intérieur même de l'enceinte universitaire.

À la Congrégation des Religieuses Hospitalières de Saint-Joseph et à la Chaire christianisme et transmission de l'Université de Montréal, ainsi qu'à la Faculté des études supérieures et postdoctorales, toute ma gratitude pour la générosité des bourses dont j'ai pu bénéficier.

À mon évêque, Monseigneur François Lapierre, p.m.é., et au diocèse de Saint-Hyacinthe, pour l'appui indéfectible dans cette longue aventure des études doctorales.

À ma famille, qui m'a toujours soutenu, encouragé, écouté, réconforté et aimé.

*C'est là un grand mystère : il est monté au-dessus des cieux, et il est tout proche de ceux qui habitent sur terre. Qui donc est à la fois lointain et proche de nous, sinon celui qui s'est tellement rapproché de nous par la miséricorde?*

Saint Augustin

*Le but de l'université est le savoir et la sagesse. Le but de l'Église est le salut, l'Évangile, le règne de l'amour et de quelque chose de plus grand que l'humain. Le règne du savoir et celui de l'amour ne sont pas identiques, mais complémentaires.*

Jean-Paul II

*Efforcez-vous d'aimer vos questions elles-mêmes. Ne vivez pour l'instant que vos questions.*

Rainer-Maria Rilke

*Il y a des questions qui ne reçoivent de réponse que si on les laisse sans réponse et si on les accepte.*

Karl Rahner

## INTRODUCTION

### 1. Émergence du sujet

En faisant l'énoncé de son parcours personnel, s'arrêtant à ses treize ans, alors qu'elle débute sa vie d'étudiante au Conservatoire de musique de Paris — elle qui jusque-là vivaient chez ses parents à Aix-en Provence —, avec dans son sac des volumes de sonates encore inexplorées — Beethoven, Brahms —, la pianiste française Hélène Grimaud, venue donner un récital à la *Maison symphonique de Montréal*, le 3 décembre 2011, écrit :

[j]e passais beaucoup de temps à déchiffrer ces morceaux du répertoire pianistique, avec un appétit énorme mais sans méthode aucune. J'étais brouillonne, dissipée, distraite en permanence par des envies contraires : traîner dans la rue, dévorer tous ces visages inconnus, flairer l'air, le parfum étrange et si particulier du métro, l'odeur de ciment frais échappée des porches qui barraient l'entrée des immeubles en travaux, le fumet délicieux du pain chaud et des croissants au petit matin; l'envie de tout lire de Beethoven ou de Brahms, de Chopin toujours, mais alors les grandes œuvres, les sonates, là maintenant tout de suite; l'envie de filer au Café de l'Europe retrouver Laurence et les autres dans la fumée des cigarettes et l'odeur âcre de la bière<sup>1</sup>.

Dans la passion de la vie qui sourd de cette confession, dans ce territoire où résonne un vibrant hymne à la musique et à la liberté, à la vie dans la multiplicité des possibles, nous qui, originaire de Saint-Hyacinthe, avons étudié le violon au Conservatoire de musique de Montréal, puis la biologie et la physiothérapie à l'Université de Montréal, nous nous retrouvons.

---

<sup>1</sup> Hélène GRIMAUD, *Variations sauvages*, Paris, Robert Laffont, 2003, 251 p. ; p. 87.

Apprendre à être libre. Voilà le défi de notre vie. C'est la grande leçon des artistes, des héros et des saints. Créer, interpréter, revêtir le Christ c'est d'abord apprendre à être libre. Pour cela, il faut croire en notre monde, et il faut apprendre à aimer la vie. Déjà dans notre mémoire de maîtrise, nous avons posé que l'être humain est un être historique, qu'il ne lui est pas possible de vivre sa transcendance en dehors de l'histoire, dans une expérience uniquement intérieure<sup>2</sup>. Dans le monde de Dieu, qui est le monde de l'amour, l'essentiel se trouve toujours dans le moment concret que nous sommes en train de vivre. Cela signifie qu'il ne faut pas attendre un ailleurs, un autre monde, ni un avenir ou une autre vie pour aimer et être heureux, pour devenir libre. La bienheureuse Teresa de Calcutta témoigne de sa propre expérience :

[c]'est dans ce train [le mardi 10 septembre 1946, alors qu'à 36 ans elle se dirigeait au couvent de Lorette à Darjeeling pour sa retraite annuelle] que j'ai entendu [intérieurement] l'appel à tout quitter [de sa vie religieuse plutôt confortable et agréable] pour Le suivre [Jésus ressuscité] dans les bidonvilles, pour Le servir dans les plus pauvres des pauvres<sup>3</sup>.

C'est dans la concrétude de la vie que l'on rencontre Dieu : « [e]t le roi leur répondra : "En vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait!"<sup>4</sup> » (Mt 25, 40). La vie éternelle dont il est question dans la foi chrétienne ne sera pas

<sup>2</sup> Luc RICHARD, *Le silence de Dieu comme agir libérateur chez Karl Rahner*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 2005, 95 p.; p. 47.

<sup>3</sup> MÈRE TERESA, *Viens, sois ma lumière. Les écrits intimes de « la sainte de Calcutta »*, traduit de *Come be my light* par Cécile Deniard et Delphine Rivet, édités et commentés par Brian Kolodiejchuk, Missionnaire de la Charité, préface à l'édition française de Mgr Jean-Michel di Falco Léandri, évêque de Gap, Paris, Lethielleux, 2007, 446 p.; p. 61.

<sup>4</sup> LA BIBLE : [édition 2010] : traduction œcuménique, TOB, comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux avec introductions, notes essentielles, glossaire/ [édition, coordination, traduction, révision 2004-2010 P. Abadie, O. Artus, J.-M. Babut... et al.], Paris, Cerf; Paris, Bibli'O, 2010, 2079 p.; p. 1648.



une autre vie. Elle sera la manifestation pleine et entière de ce qui est déjà présent dans la vie actuelle. Comme le dit le jésuite Bernard Sesboué : « [e]lle consistera à participer à la vie même de Dieu, c'est-à-dire à entrer dans l'échange amoureux des trois personnes divines [...]. La différence avec notre aujourd'hui, c'est que nous *verrons* Dieu face à face<sup>5</sup> ». Un jour, dans une discussion imprévue, un inconnu demande à Hélène Grimaud : « quand aimez-vous? » Elle a répondu, en souriant largement :

Presque tout le temps. Avec élan et facilité dans la musique. Dans la nature aussi, coiffée d'étoiles. Dans les musées — voilà de grandes églises où Dieu reçoit encore qui veut lui parler. — L'amour est au musée? — L'amour est partout où est l'art. L'art déploie l'amour. Avez-vous admiré les fresques de Giotto? Le regard de la reine Saba à Arezzo? Entendu les *Variations Goldberg* de Jean-Sébastien Bach? L'art dit ce que les mots, qui ne savent pas tout ce qui est, qui ne savent pas étreindre parfaitement ce que les êtres éprouvent au plus intime de leur cœur, ne peuvent pas toujours exprimer. L'art tutoie l'âme car c'est à l'âme qu'il s'adresse. Il y a une puissance rédemptrice de l'art : il renouvelle la religion — ce lien à l'Amour, à qui on peut donner tous ses autres prénoms : création, joie, compassion. Tout à l'heure, vous avez souligné les noces nouvelles de l'intelligence et du mal. L'art tourne l'intelligence en amour intuitif parce que la puissance de l'art est la puissance par excellence et sa force une belle espérance. L'art me fait l'âme innombrable.<sup>6</sup>

C'est toujours ici et maintenant, dans les instants présents de notre vie humaine concrète, que se vit la foi en Jésus qui est la résurrection et la vie. Comment, à partir de là, établir des conditions de possibilités pour un croire chrétiennement *aujourd'hui*? Cette question nous habite en profondeur.

---

<sup>5</sup> Bernard SESBOÛÉ, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Droguet et Ardent, 2001, 576 p.; p. 530. C'est l'auteur qui met en italique.

<sup>6</sup> Hélène GRIMAUD, *Leçons particulières*, Paris, Robert Laffont, 2004, 182 p.; pp. 122-123. Le pape Benoît XVI a fréquemment souligné l'importance de l'art et de la beauté, de l'esthétique dans la vie de l'Église.

## 2. Objectifs

Notre objectif général dans cette thèse consiste, dans le cadre d'une théologie fondamentale expérimentale<sup>7</sup>, à procéder à des échanges entre des concepts de la théologie de Karl Rahner et de la philosophie de Gilles Deleuze — en tenant compte que Deleuze est athée —, pour créer des hybrides conceptuels contribuant à établir des conditions de possibilité d'un croire chrétiennement *aujourd'hui*.

Plus spécifiquement, nous voulons : 1- mettre en évidence l'importance de la thèse de Rahner pour un croire chrétiennement aujourd'hui; 2- contribuer au secteur de la théologie fondamentale et des études sur l'œuvre de Karl Rahner par une analyse créative et originale des rapports entre la transcendance et l'immanence; 3- analyser ces notions de transcendance et d'immanence à l'aide de concepts de la philosophie de Gilles Deleuze; 4- mieux comprendre la métaphysique de l'être de Karl Rahner comme fondement d'une philosophie de la religion qui vise à établir la possibilité de la révélation historique de Dieu; 5- faire avancer les connaissances dans le domaine de la transmission du christianisme.

---

<sup>7</sup> Le qualificatif « expérimentale » est ici emprunté au philosophe Gilles Deleuze. Selon ce dernier, comme nous le verrons, la philosophie doit avoir une pensée immanente du multiple et pour obtenir une multiplicité, il faut la construire, *l'expérimenter* dans toutes ses dimensions. Philosopher, c'est expérimenter affirme Deleuze.

Pour le dire avec les mots d'une compagnie de théâtre montréalaise qui annonçait sa programmation de la saison 2009-2010 : « [l]e projet [de cette thèse], c'est aussi le désir de s'élancer vers des positions imprévisibles, de bousculer les certitudes et de prendre de la hauteur pour être plus proche de soi, plus humain, plus attentif à l'Autre<sup>8</sup> ». Ce n'est pas dans le confort d'une sédentarité intellectuelle et de ses schèmes préétablis que nous voulons penser, mais dans le mouvement du pèlerin qui se met en chemin.

### 3. Problématique

L'œuvre de Karl Rahner, tel que le mentionne le jésuite Bernard Sesboüé dans son ouvrage publié en 2001 à propos de son confrère, se situe bien évidemment « [...] dans le concert [et le concret] de l'histoire de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup> ». Toutefois, la question qui traverse toute la pensée de Rahner demeure aujourd'hui pertinente et parle à la foi des humains de ce début du 21<sup>e</sup> siècle : comment rendre crédible et croyable la révélation de Dieu — le mystère absolu — en Jésus de Nazareth, aux humains d'*aujourd'hui*? Devant la difficulté de croire chrétiennement que l'on constate en Occident et qui n'a fait qu'augmenter depuis le temps où Rahner pensait la foi, la question continue de se poser. C'est dans la réalité concrète que nous devons la penser et non pas dans l'abstrait. En tant que personne engagée activement depuis plus de douze années dans la vie missionnaire, catéchétique et pastorale de l'Église catholique

---

<sup>8</sup> ESPACE GO, 30<sup>e</sup> saison, *L'art de la différence*, 2009-2010, p. 5.

<sup>9</sup> KRBS, p. 186.

du Québec — en tant que prêtre du diocèse de Saint-Hyacinthe depuis le 12 juin 2010 — nous portons la préoccupation d’être, pour le dire avec les mots que Sesboüé utilisent pour parler de Rahner, un témoin, engagé et libre, de la foi pour notre temps<sup>10</sup>. Comment tenir intelligemment ensemble aujourd’hui, un Dieu qui est à la fois mystère absolu et réalité amoureuse toute proche?

Dans notre mémoire de maîtrise<sup>11</sup>, il est posé dès le point de départ que Dieu ne peut plus être pensé en termes dualistes, mais que la transcendance doit aujourd’hui être pensée en tant qu’immanence. Et il est montré que Rahner surmonte cette difficulté en créant le concept<sup>12</sup> d’autocommunication de Dieu : « [...] Dieu peut se communiquer en personne à qui n’est pas Dieu, sans cesser d’être la réalité infinie et le mystère absolu, et sans que l’[humain] cesse d’être l’étant fini, distinct de Dieu<sup>13</sup> ». En vertu de ce concept, Dieu est présent dans son acte de révélation et cette autocommunication divine est ce qui est le plus constitutif de l’être humain. C’est en s’autocommiquant que Dieu favorise le plein accomplissement de la liberté de chaque personne : « [I]orsque la transcendance et l’immanence sont tenues ensemble, Dieu en tant que sujet aimant est l’avenir absolu de la subjectivité humaine<sup>14</sup> ». Richard Brosse montre que dans ce paradigme rahnérien, la transcendance n’est clairement pas une extériorité qui ferait irruption dans le temps s’écoulant en ce monde, mais

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>11</sup> Luc RICHARD, *op. cit.*, 95 p.

<sup>12</sup> À propos de la conceptualité de la révélation, voir Paul TILLICH, *Théologie systématique I. Introduction, Première partie : Raison et révélation*, PUL, Cerf, Labor et Fides, 2000, 219 p.

<sup>13</sup> TFF, p. 143.

<sup>14</sup> Luc RICHARD, *op. cit.*, p. 57.

elle constitue plutôt un advenir<sup>15</sup>. Elle crée toujours à nouveau de la vie, dans ce monde qui est. Dans cette création, Dieu et les êtres humains sont ensemble responsables de l'advenir de l'histoire et du monde<sup>16</sup>. Mais demeure la difficulté de déterminer comment articuler concrètement la différence entre l'être humain et Dieu avec le fait qu'ils ne sont jamais séparés l'un de l'autre.

Pour Rahner, il n'y a pas de séparation dualiste entre l'intérieur et l'extérieur du monde ni, conséquemment, entre le sujet et l'objet<sup>17</sup>. Tel que le met en évidence Jacynthe Tremblay, on trouve posée dans l'œuvre de Rahner que la rencontre entre Dieu et l'être humain est la rencontre toujours déjà fondée de deux immanences et de deux transcendances, qui a lieu dans le monde (qui comprend Dieu, l'être humain, et l'ensemble du monde matériel)<sup>18</sup>. Cette position fondamentale du théologien allemand a comme conséquence que l'être humain ne peut ni se concevoir comme un sujet situé en dehors du monde ni concevoir le monde comme s'ouvrant à partir de lui, mais au contraire comme un sujet qui ne se constitue que dans le monde<sup>19</sup>. Dans la pensée de Rahner, Dieu ne vit pas isolément dans un au-delà du monde. Tenir compte de la finitude et du devenir de l'être humain et du monde, suppose nécessairement de faire référence au

---

<sup>15</sup> Voir Richard BROSSE, *Jésus, l'histoire de Dieu. Historicité et devenir : deux notions clés de la théologie de Karl Rahner*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1996, 313 p. Voir aussi René LATOURELLE et Rino FISICHELLA (dir.), *op. cit.*, pp. 544-548.

<sup>16</sup> TFF, p. 494.

<sup>17</sup> Cette position non dualiste traverse tout notre mémoire de maîtrise.

<sup>18</sup> Jacynthe TREMBLAY, *Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner*, Montréal, Fides (Héritage et projet, 47), 539 p. ; particulièrement pp. 421-453. Au sujet des transcendances et des immanences chez Karl Rahner, voir pp. 143-146 de la présente thèse.

<sup>19</sup> Deleuze a la même position. Voir, entre autres, *Empirisme et subjectivité* et *Logique du sens*.

mystère absolu. Le mystère absolu qu'est Dieu ne doit pas être considéré comme un « terminus », mais comme ce qui « [...] renvoie au monde fini de manière telle que ce dernier s'en trouve éclairé d'une manière nouvelle<sup>[...]20</sup> ». Cela implique qu'une philosophie de la religion qui veut fonder une authentique théologie de la révélation doit « [...] tenter d'établir une 'anthropologie' qui ait suffisamment de cohérence et de pertinence pour l'humain contemporain<sup>21</sup> ». C'est la crédibilité d'un croire chrétiennement aujourd'hui qui est à établir.

Une question importante dans l'œuvre de Rahner est la suivante : « [c]omment peut-on annoncer un christianisme authentique [...], comment peut-on le vivre, [de façon à ce qu'il ne soit pas] une pièce purement formelle de musée spirituel?<sup>22</sup> ». Au moment où Karl Rahner écrivait sur le croire chrétiennement, la difficulté principale était d'accepter l'historicité humaine radicalement. On avait tendance à considérer que la révélation était historiquement ponctuelle, qu'il s'agissait simplement d'écouter ce que les prophètes avaient dit dans le passé<sup>23</sup>. Aujourd'hui, on accepterait assez spontanément l'historicité radicale, c'est-à-dire que l'événement de la révélation se passe dans chaque moment. Mais on aurait perdu l'accès à l'histoire passée de Jésus parce qu'on ne la connaît plus. Comment alors parler de ce Dieu qui est perçu comme absent ou comme lointain ou comme entièrement immanent au monde?

---

<sup>20</sup> Jacynthe TREMBLAY, *op. cit.*, p. 447.

<sup>21</sup> *Id.*

<sup>22</sup> Karl RAHNER, *Le courage du théologien*, p. 43.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

La position du problème a changé : alors qu'au temps de Rahner, on avait tendance à ne considérer que la transcendance de Dieu, on a aujourd'hui tendance à évacuer la transcendance divine pour ne tenir compte que de sa dimension immanente. La philosophie de Deleuze créerait la possibilité de penser radicalement Dieu comme à la fois transcendant et immanent et non pas soit dans sa transcendance soit dans son immanence. Deleuze, qui fréquente assidûment l'œuvre de Spinoza, développe une pensée immanente singulière. Bien qu'il travaille dans cette direction, il n'est pas contre tout transcendantal; il en a construit un concept positif, qu'il appelle « l'empirisme transcendantal ».

Nous n'avons pas tout lu du philosophe. Nous ne faisons pas de thèse sur le concept d'empirisme transcendantal chez Deleuze. Nous ne sommes pas dans cette partie de sa pensée. Anne Sauvagnargues l'a analysée en détail<sup>24</sup>. Elle insiste sur la présence de ce concept dans l'œuvre de Deleuze, tout en se situant librement par rapport à l'auteur qu'elle lit. Sauvagnargues montre que le philosophe pense « l'empirisme transcendantal » depuis *Empirisme et subjectivité*, en 1953, jusqu'à *Différence et répétition*, en 1968. Elle met en évidence qu'il abandonne le concept par la suite<sup>25</sup> pour parler plutôt de radicale immanence.

---

<sup>24</sup> Anne SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, 400 p.

<sup>25</sup> Anne Sauvagnargues note qu'il y réfère une seule fois, de façon mineure au passage, en 1995.

En combinant le transcendantal kantien avec l'empirisme, Deleuze a construit un concept selon lequel les conditions de possibilité d'une expérience au sens strict ne sont jamais générales, mais se déclinent suivant des cas toujours particuliers. Selon Sauvagnargues, il crée

[...] un empirisme purgé des illusions de la transcendance, en exposant les modes opératoires de la pensée, qui rendent compte de son inventivité mais aussi de son conformisme. [...] En s'émancipant des catégories ordinaires, la pensée procède par constitution de problèmes : elle se fait création. Chaque concept trouble l'ordre établi et ne tire sa nécessité que du nouveau découpage qu'il instaure<sup>26</sup>.

Dans cette perspective, « [...] penser consiste à ouvrir de nouvelles voies pour la pensée [...] »<sup>27</sup>. Bien que Deleuze abandonne le concept de « l'empirisme transcendantal », on voit se développer, à partir de là, des principes de lecture importants.

Deux d'entre eux nous intéressent pour notre recherche : celui selon lequel « [...] ce qui compte dans une œuvre, [...] ce sont les passages par lesquels une pensée "aura été"<sup>28</sup> » et celui qui dit que « [...] c'est du milieu de son devenir que l'on peut saisir ensemble les secousses et saccades de la pensée et sa systématité<sup>29</sup> ». Ces principes de lecture nous intéressent parce qu'on ne peut pas aujourd'hui se contenter de parler de Dieu comme du « Père qui est dans le Ciel » ni davantage le présenter uniquement comme le « Tout proche ». Il n'est plus possible aujourd'hui, dans la culture occidentale, de simplement affirmer

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 428.

<sup>29</sup> *Id.*



que « le mystère absolu se fait tout proche en Jésus Christ » et de penser qu'alors est rendue crédible et croyable la révélation de Dieu en ce Jésus. Je lis dans le destin de Jésus de Nazareth, dit Rahner, ce qu'est pour moi la Parole de Dieu,

une Parole de Dieu qui est déjà exprimée d'emblée en moi à travers ce que j'appelle « grâce », de telle sorte qu'il y a rencontre réciproque, confirmation réciproque, entre l'expérience historique et le dynamisme le plus interne de l'humain tendu vers Dieu. C'est dans cette unité de l'expérience historique en Jésus-Christ et de l'expérience la plus intérieure que naît par conséquent ce que nous appelons « foi en la révélation », au sens plein du terme<sup>30</sup>.

Il faut reprendre aujourd'hui cette tâche de penser ensemble et de dire l'expérience historique de Dieu en Jésus-Christ et l'expérience intérieure de tension vers Dieu qui habite tout être humain. Pour faire cela, on doit tenir compte des passages que la pensée de Rahner a empruntés et plonger au cœur de son devenir.

Dans la réalisation de cette tâche, deux pièges principaux sont à éviter : premièrement, celui de considérer que c'est Dieu seul qui mène l'être humain et le monde à leur accomplissement; deuxièmement, celui de considérer que c'est l'être humain et le monde qui s'achèvent par eux-mêmes. En effet, comme le précise Jacynthe Tremblay, chez Rahner c'est Dieu, à la fois transcendant et immanent, qui se fait proche de l'humain transcendant et immanent, et inversement; c'est Dieu, à la fois transcendant et immanent, qui se fait distant

---

<sup>30</sup> Karl RAHNER, *Le courage du théologien*, op. cit., p. 97. Voir aussi Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Montréal, Médiaspaul, 2005, 309 p.

de l'humain transcendant et immanent. On peut également inverser cette dernière proposition puisque la distance de Dieu peut être la responsabilité de l'humain lorsque celui-ci refuse de s'ouvrir à son fondement infondé<sup>31</sup>.

#### **4. Orientations précises de la recherche**

La vision rahnérienne du devenir historique rend possible la foi chrétienne aujourd'hui, à condition de la pousser à sa radicalité. La question qui surgit est la suivante : quelles sont les caractéristiques de l'enchevêtrement interne des transcendances et des immanences divines et humaines et les particularités de leurs rapports?

Devant ces questions, l'hypothèse suivante reste à vérifier : malgré l'abîme théorique qui existe entre les deux auteurs étudiés — et rien n'indique dans la littérature scientifique que Rahner et Deleuze se connaissaient —, il est possible et fertile d'effectuer des échanges entre la théologie de Karl Rahner — au cœur de laquelle il y a la transcendance et l'immanence — et la philosophie de Gilles Deleuze pour établir des conditions de possibilités d'un croire chrétiennement aujourd'hui.

---

<sup>31</sup> Jacynthe TREMBLAY, *op. cit.*, p. 451.

## 5. Questions de méthode

Gilles Deleuze est un philosophe français athée qui dans la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle a contribué au poststructuralisme. Il est probablement le philosophe contemporain qui réaffirme de la façon la plus radicale et la plus obstinée l'univocité de l'être. Il pense en dehors des repères de la philosophie classique en travaillant à la création de concepts. Il cherche à penser la nouveauté. Karl Rahner est un théologien qui pense selon une triple approche : transcendantale, dogmatique et spirituelle. Grandement préoccupé par les conditions de possibilité de la foi chrétienne, il travaille au dépoussiérage de la théologie en cherchant à comprendre le christianisme dans ses dimensions de religion historique et révélée. Il prend au sérieux la philosophie moderne et participe au mouvement de ce que l'on a appelé le « tournant anthropologique » de la théologie. Utilisant une approche transcendantale, il reprend la philosophie de Kant et l'adapte à sa vision personnelle des choses. À partir également de Heidegger, il distingue le domaine transcendantal du domaine catégorial.

Notre approche consistera à faire de la théologie transcendantale à la manière de Karl Rahner et de la philosophie immanente à la manière de Gilles Deleuze. Nous avons choisi de penser dans les auteurs et non pas en appliquant une méthode préétablie. L'approche ne sera pas celle de Gilles Deleuze devenant rahnérien ou de Karl Rahner devenant deleuzien, ni celle d'un dialogue entre le philosophe et le théologien — nous ne chercherons pas à concilier les

approches transcendantale et poststructuraliste —, mais celle d'un acte de construction provisoire d'hybrides conceptuels qui, par des échanges entre les deux penseurs, pourrait contribuer à rendre possible un croire chrétiennement aujourd'hui.

## 6. Corpus

Notre langue et notre culture sont françaises. Nous avons lu le Rahner traduit en français. L'œuvre de notre théologien, écrite en allemand, a été traduite — elle a conséquemment été interprétée — dans sa plus grande partie en français et en anglais. Les principaux textes ciblés pour l'analyse des concepts sont les suivants : Karl Rahner : *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, traduit de l'allemand par Gwendoline Jarczyk de *Grundkursdes Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Paris, Centurion (éd. allemande, 1976), 1983, 517 p.; *L'homme à l'écoute du verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*, traduit de l'allemand par Joseph Hofbeck de *Hörer des Wortes*, Paris, Mame, 1968 (éd. allemande, 1941 et 1963), 327 p.; Gilles Deleuze : *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, 206 p.; *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003, 383 p.

## **7. Plan de la thèse**

Notre thèse se déploiera en trois chapitres. Nous allons tout d'abord explorer les mondes philosophiques de Karl Rahner et de Gilles Deleuze et mettre en évidence le fait qu'ils sont étrangers l'un à l'autre. Dans un deuxième temps, nous voyagerons dans les deux mondes pour observer par un libre « aller-retour » leur logique propre dans l'élaboration des concepts d'immanence et de transcendance et voir comment un monde peut être réorienté par sa confrontation à un autre monde. Enfin, nous montrerons ce que devient le monde de Rahner après des échanges avec celui de Deleuze et comment cela ouvre la possibilité d'un croire chrétiennement aujourd'hui.

## CHAPITRE 1

### DES MONDES PHILOSOPHIQUES ÉTRANGERS

Le désir de compréhension de l'univers qui habite l'être humain est si intense, que la peur ressentie devant l'étendue de la réalité ne parvient pas à l'étouffer. Blaise Pascal (1623-1662) écrit que « [l]'[humain] n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant<sup>1</sup> ». Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas rien? C'est ce mystère devant lequel on s'émerveille, et cette question qu'est le *Dasein*<sup>2</sup> à lui-même posée, qui sont à l'origine de la pensée de l'être. Selon le philosophe Jean Grondin, « [i]l se pourrait que les grandes créations de la philosophie, comme celle de l'art, soient nées de cet étonnement, qui ne cesse de se renouveler depuis plus de deux millénaires<sup>3</sup> ». Cette pensée de l'être est ce qu'on nomme aujourd'hui « la philosophie » ou « la métaphysique ». On fait de la métaphysique dès qu'on cherche à comprendre notre monde et à saisir le sens de notre expérience d'être humain. Cette approche classique de la pensée, que s'évertuent à dépasser les grands courants de la pensée occidentale depuis

---

<sup>1</sup> Blaise PASCAL, « Pensée », *Œuvres complètes*, XV, 200-347, Paris, Seuil, 1963, p. 528.

<sup>2</sup> Le terme « Dasein » a été créé par le philosophe Martin Heidegger (1889-1976). Selon lui, être *Dasein* c'est vivre véritablement la relation à soi-même. Pour que l'être humain soit *Dasein*, il doit sortir de lui-même pour « être-dans-le-monde » (*In der-Welt-sein, Weltlichkeit*). Le *Dasein* est un être limité, « intrinsèquement fini », un « être-dans-le-temps » (*Zeitlichkeit*).

<sup>3</sup> Jean GRONDIN, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, pp. 19-20. Ce qui suit jusqu'à la section sur Karl Rahner est nourri principalement de la pensée que l'auteur déploie dans cet ouvrage. Jean Grondin est membre du corps professoral du Département de philosophie de l'Université de Montréal, depuis 1991. Il a auparavant enseigné à l'Université Laval. De réputation internationale, il est un spécialiste de Kant, de Gadamer et de Heidegger. Ses recherches ont essentiellement pour objet l'herméneutique, la phénoménologie, la philosophie classique allemande et l'histoire de la métaphysique.

Descartes (1596-1650), dans le but avoué d'atteindre le réel avec plus de rigueur, poserait la question ayant le plus de continuité dans l'histoire humaine. Comment sortir des discours limités pour accéder à l'être véritable des choses? Telle est *la* question de la pensée qualifiée de méta - physique.

La question de l'être se pose toujours à nouveau, puisqu'on ne parvient jamais à expliquer de façon satisfaisante pourquoi il y a de l'être et non pas rien. Les premières traces de la pensée de l'être remontent à Parménide (5<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). Ce dernier pose simplement que l'être *est* et que le non-être *n'est pas*. Ainsi naît la pensée dite « rationnelle », qui est une pensée sur l'être permanent et fondamental. Platon (428-347 av. J.-C.) l'appelle *philosophia*. Le concept de « métaphysique » comme tel est devenu pensable dès le 1<sup>er</sup> siècle avant Jésus-Christ. Des manuscrits d'Aristote (385-322 av. J.-C.) sont retrouvés et ordonnés en quatre rubriques par Andronicos de Rhodes : 1- les écrits logiques; 2- les écrits éthiques; 3- les écrits physiques; 4- les écrits « métaphysiques » (en grec : *meta ta physika*). Le terme a ici une fonction essentiellement bibliographique (« qui vient après les physiques »), mais selon Grondin il « [...] pourrait aussi désigner un certain contenu<sup>4</sup> ». C'est-à-dire que les textes de la *Métaphysique* d'Aristote ne s'intéressent pas particulièrement à ce qui se trouverait « au-delà du domaine de la physique », mais ils évoquent parfois — et Aristote est le premier à le faire — une pensée qui porterait sur « l'être en tant qu'être » :

[i]l y a une science qui étudie l'être en tant qu'être, et les attributs qui lui appartiennent essentiellement. Elle ne se

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 22.

confond avec aucune des sciences dites particulières, car aucune de ces autres sciences ne considère en général l'être en tant qu'être, mais, découpant une certaine partie de l'être, c'est seulement de cette partie qu'elles étudient l'attribut : tel est le cas des sciences mathématiques<sup>5</sup>.

Il y aurait donc une telle chose qu'une *science* qui engloberait tout l'être et non pas seulement une de ses parties. Elle serait plus universelle et plus fondamentale que toute autre science.

C'est seulement au 12<sup>e</sup> siècle, avec Jacques de Venise, que le terme « métaphysique » (en latin : *metaphysica*) apparaît en Occident. Il sert bientôt à décrire un mode de pensée qui sera qualifié longtemps de thomiste (en référence à la pensée de Thomas d'Aquin – 1225-1274), en ce sens que son objet de réflexion étant l'être en tant qu'être, la « métaphysique » est considérée jusqu'au 15<sup>e</sup> siècle comme la branche fondamentale de la philosophie. Par la suite, Descartes propose un discours sur *l'être de la pensée*. Il considère que ce sujet est plus universel et plus fondamental que la question de *la pensée de l'être*. On peut observer toutefois que le résultat de sa réflexion est non pas quelque chose de tout à fait nouveau, mais plus simplement une réorientation de la métaphysique. Des auteurs modernes comme Kant (1724-1804), Hegel

---

<sup>5</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction et notes par J. Tricot, Livre Γ (IV), 1003 a 21 et suivantes, tome 1, Paris, Vrin, 2000, p. 109. Il est à noter que le terme « science » est utilisé ici au sens général de « connaissance ». Durant l'Antiquité et le Moyen Âge, le mot « science » n'avait pas la même signification qu'aujourd'hui. Au sujet de la métaphysique d'Aristote, voir Vianney DÉCARIE, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/J. Vrin, 1972<sup>2e</sup> (1961), 196 p. Vianney Décarie (1917-2009) a réalisé cette thèse de doctorat sous la direction du néoscolastique Étienne Gilson (1884-1978). Grand ami du philosophe français Paul Ricoeur (1913-2005), un représentant majeur de l'herméneutique contemporaine, il est devenu comme lui un philosophe de renommée internationale, reconnu pour la qualité de ses travaux. Spécialiste de la pensée d'Aristote, il fut un pilier très important du Département de philosophie de l'Université de Montréal.



(1770-1831) ou Heidegger, qui — dans la foulée de Descartes — ont cherché à concevoir l'être autrement que ne l'avait fait les auteurs de la métaphysique classique, ont *réorienté* cette métaphysique en proposant un discours nouveau sur l'être. Heidegger, dans *Être et temps*<sup>6</sup>, a clairement cherché à penser *ce qui est*, c'est-à-dire l'être tel qu'il se donne. Aujourd'hui en Occident, la logique thomiste elle-même n'est pas complètement disparue. Elle oriente la philosophie vers un renouvellement et une radicalité du concept de l'être en tant qu'être.

La métaphysique jaillit toujours à nouveau de la question du sens de l'être. Elle est plus fondamentale que la simple donnée historique. Comme l'écrit Jean Grondin :

[s]e pencher sur l'être, c'est toujours aussi s'interroger sur le sens, ou le non-sens (car l'un présuppose l'autre), de notre expérience de l'être. Cela tombe sous le sens dès Parménide, qui associe la pensée de l'être à une élévation et un retournement de l'intelligence, motif que reprendra expressément Platon en incitant l'âme à se détourner des ombres et du bavardage (*doxa*) qui ensorcellent la multitude, pour se tourner vers les réalités plus originaires. Ce sera pour nous le sens premier de la « transcendance » métaphysique<sup>7</sup>.

La métaphysique a une histoire, mais elle « transcende » l'histoire. C'est dans cette perspective que s'inscrivent le théologien allemand jésuite Karl Rahner (1904-1984) et le philosophe français athée Gilles Deleuze (1925-1995). Le premier est préoccupé par l'intelligence de la foi chrétienne. On le décrit

---

<sup>6</sup> Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, traduit de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, 589 p.

<sup>7</sup> Jean GRONDIN, *op. cit.*, p. 24.

comme un thomiste transcendantal<sup>8</sup> qui propose une théologie transcendantale. Il cherche à dire les choses anciennes<sup>9</sup> de manière neuve, tout en ne s'estimant lié à aucun système philosophique. Le second travaille à renouveler le concept de l'univocité de l'être<sup>10</sup>. Il ne se rattache à aucune école de philosophie en particulier. Il propose une philosophie créatrice de concepts. Chacun des deux auteurs pense l'être dans son propre monde philosophique. Aujourd'hui plus que jamais est posée la question de la pertinence du christianisme ainsi que des perspectives de la foi et de la vie des personnes qui se disent chrétiennes. La foi n'est non seulement plus un présupposé évident du vivre en commun, mais ce présupposé est souvent même nié. Des éléments des recherches de nos deux protagonistes peuvent-ils aider à rendre crédible et croyable aux humains d'aujourd'hui la révélation de Dieu en Jésus Christ? Lesquels? Comment le théologien et le philosophe que nous étudions se situent-ils dans l'ensemble des recherches qui animent les torrents de la métaphysique occidentale?

---

<sup>8</sup> Le thomisme transcendantal est un courant de pensée qui a été fondé par le jésuite belge Joseph Maréchal (1878-1944), philosophe et psychologue à l'Institut supérieur de philosophie de l'Université catholique de Louvain. Ce courant de pensée tente de faire la synthèse de la théologie et de la philosophie de Thomas d'Aquin et d'Emmanuel Kant.

<sup>9</sup> Karl Rahner considère que, par exemple, Thomas d'Aquin a, aujourd'hui encore, quelque chose à nous dire. Voir à ce sujet : Karl RAHNER, « On Recognizing the Importance of Thomas Aquinas », *TI* 13, 1975 (1972), pp. 3-12.

<sup>10</sup> Alain Beaulieu précise que les analyses parues dans les années 1990, qui prennent désormais la pensée deleuzienne au sérieux, situent l'axe principal de celle-ci en des endroits différents, de sorte qu'elle est tantôt considérée comme une philosophie de l'événement, tantôt comme une philosophie de l'univocité, etc. Alain BEAULIEU (dir.), *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 10. Pour un compte rendu sur cet ouvrage, voir Charles BOLDUC, dans *Philosophiques*, 34/2 (2007), pp. 427-431. Pour Bolduc, la plus importante contribution de cette publication se trouve dans les éclaircissements que font les différents auteurs sur des problèmes que soulève l'œuvre de Deleuze.

## 1.1 Karl Rahner : de la métaphysique thomiste à la philosophie transcendantale

En 1936, Karl Rahner termine l'écriture d'une thèse de philosophie, qui porte sur la métaphysique de la connaissance finie chez Thomas d'Aquin. Son directeur de thèse n'a pu être le luthérien Martin Heidegger, parce que Rahner est un religieux catholique. Il travaille donc avec le catholique Martin Honecker. Ce dernier refuse sa thèse parce qu'il trouve qu'elle s'inspire trop de la philosophie moderne, en particulier des questions d'Emmanuel Kant, de Joseph Maréchal et de Martin Heidegger. Rahner considère qu'il est devenu nécessaire pour l'intelligence de la foi d'établir un dialogue entre la philosophie traditionnelle et la philosophie moderne. Il écrit :

[c]e que j'avais en vue avant tout était ceci : laisser de côté dans une large mesure ce qui s'appelle « néo-scolastique » pour revenir à saint Thomas lui-même, et pour se rapprocher par là précisément des questions qui s'imposent à la philosophie actuelle<sup>11</sup>.

Il réclame le droit de chercher à comprendre *directement* ce que veut dire Thomas d'Aquin, c'est-à-dire « [...] sans nous appuyer sur ses commentateurs et le témoignage de son école et sans nous occuper de la provenance historique de sa doctrine<sup>12</sup> ». Le cadre philosophique de la théologie au moment de la formation de Rahner est celui de la philosophie néoscolastique. Cependant, pour lui, une chose est devenue sans équivoque à ce propos :

---

<sup>11</sup> Karl RAHNER, *L'esprit dans le monde. La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, traduit de l'allemand *Geist in Welt* par Robert Givord et Henri Rochais, Montréal, Guérin pour le fac-similé, 1997 (Tours, Mame pour l'édition française, 1968 et Munich, Kösel-Verlag pour l'édition originale, 1957), p. 9.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 11.

[...] *il n'existe plus aujourd'hui, même pour le chrétien catholique, de philosophie unique, achevée et déjà adaptée aux besoins de la théologie*, que la théologie n'aurait qu'à prendre tout simplement pour admise. En ce sens, il n'y a plus de philosophie néo-scholastique comprise comme un « système » (relativement) achevé [...] qui apparaîtrait comme l'*unique* instrument mis d'avance à la disposition de la théologie et comme *le véritable partenaire* du dialogue avec la théologie<sup>13</sup>.

Rahner prend la philosophie au sérieux, mais il ne veut être lié à aucun système car il considère que « [...] c'est *au cœur* de la théologie que l'on doit "philosopher"<sup>14</sup> ». C'est ce qu'il fait en s'inspirant de certains systèmes philosophiques et en développant une approche originale. Quelle est cette approche originale? Que signifie la philosophie de Rahner pour sa théologie?

### 1.1.1 L'articulation entre la philosophie et la théologie<sup>15</sup>

Rahner fait de la théologie du 20<sup>e</sup> siècle. La pensée qu'il déploie dans son œuvre n'est pas unifiée. Elle présente deux points de vue différents dans les rapports entre la philosophie et la théologie : premièrement, la philosophie est intérieure à la théologie; deuxièmement, la philosophie est autonome et distincte de la théologie.

---

<sup>13</sup> Karl RAHNER, « La réflexion philosophique en théologie », traduit par Hélène Bourboulon, *ET* 11, 1970 (1967), pp. 51-76; p. 54. C'est Rahner qui met en italique et entre parenthèses.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 53. C'est Rahner qui met en italique.

<sup>15</sup> Le théologien Vincent Holzer fait une relecture de l'œuvre de Karl Rahner à partir de l'articulation que ce dernier développa progressivement entre la philosophie et la théologie : Vincent HOLZER, « Philosopher à l'intérieur (*innerhalb*) de la théologie. La transcendance de la question ontologique comme voie d'accès à une philosophie de la religion dans l'œuvre de Karl Rahner », *Recherches de Science Religieuse* 98/1 (2010), pp. 59-84.

### 1.1.1.1 La philosophie comme « moment intérieur » de la théologie

La théologienne Karen Kilby fait remarquer que sur la relation de la philosophie à la théologie, on retrouve fréquemment dans l'œuvre de Rahner l'expression « à l'intérieur de » (*within*), posant la philosophie comme un « moment intérieur » (*inner moment*) de la théologie<sup>16</sup>. Par philosophie, il entend la « [...] réflexion<sup>17</sup> théorique et [l'] auto-interprétation de l'existence humaine<sup>18</sup> ». C'est que « [...] les présuppositions [que] fait [le christianisme] [...] sont inévitablement et nécessairement données dans l'ultime fondement de l'existence humaine<sup>19</sup> », de sorte que pour comprendre le message chrétien, il n'est pas indiqué d'effectuer une coupure méthodologique nette entre philosophie et théologie. La philosophie elle-même n'existe qu'à partir de l'expérience historique humaine concrète. Elle ne peut donc pas faire autrement que de tenir compte des expériences qui sont celles du christianisme. D'où, pour Rahner, à un certain moment de sa réflexion : « [u]ne philosophie libre par rapport à la théologie est, en ce qui regarde notre situation historique, tout à fait impossible<sup>20</sup> » ; et la théologie implique nécessairement une anthropologie

---

<sup>16</sup> Karen KILBY, *Karl Rahner. Theology and philosophy*, London; New York: Routledge, 2004, p. 72. Karen Kilby exerce son travail de théologienne — elle est spécialisée en théologie systématique — à l'Université de Nottingham, en Angleterre.

Karen KILBY, *op. cit.*, p. 72.

<sup>17</sup> Pour Deleuze, la philosophie n'est pas une réflexion. Voir p.52 de la présente thèse.

<sup>18</sup> TFF, p. 38.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 38. Gilles Deleuze fait souvent référence au christianisme, et même au Christ. Voir, entre autres : QQP, p. 47, p. 59, pp. 71-72, pp. 88-89, p. 97. Pour lui, la philosophie ne présente aucune nécessité interne et l'athéisme est un acquis de la philosophie. Il affirme : « [o]n ne peut pas réduire la philosophie à sa propre histoire, parce que la philosophie ne cesse de s'arracher à cette histoire pour créer de nouveaux concepts qui retombent dans l'histoire, mais n'en viennent

philosophique, de sorte que, pour qu'elle soit réellement accueillie et efficacement communiquée, elle doit continuellement réfléchir à nouveau sur le message du christianisme. C'est pourquoi Rahner dit qu'il existe :

[a] basic strangeness [...] between philosophy and theology [de sorte que ces deux disciplines] meet one another like two people who did not previously know one another, who are unrelated and will now try to see whether – even after all this time – one could not combine together in a tolerable symbiosis<sup>21</sup>.

Il en arrive, selon un point de vue que l'on retrouve souvent dans son œuvre, à préciser que la philosophie doit être comprise comme un moment intérieur de la théologie parce que la nature est un moment intérieur de la grâce : « [...] this question is ultimately only part of a much greater theological question about the relationship between nature and grace<sup>22</sup> ». Qu'est-ce que cela signifie ? La nature, indique Rahner, existe pour la grâce : elle est appelée à se fondre dans la grâce. Et la philosophie s'intéresse essentiellement à la nature humaine, alors que la théologie tente de penser ce qui est au-delà de cette nature, c'est-à-dire qu'elle a comme sujet la grâce et le surnaturel<sup>23</sup>. En conséquence, la philosophie est un moment intérieur de la théologie<sup>24</sup>.

---

pas. Comment quelque chose viendrait-il de l'histoire? ». La philosophie telle que l'entend Rahner n'existe pas d'un point de vue deleuzien.

<sup>21</sup> Karl RAHNER, « Philosophy and Theology », *TI* 6, 1969 (1965), pp. 71-81; p. 73.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 72. Au sujet du rapport entre nature et grâce, voir aussi Karl RAHNER, « La réflexion philosophique en théologie », *op. cit.*, pp. 51-76.

<sup>23</sup> Par « surnaturel », il faut entendre ici : 1- au sens strict « [...] ce qui, en tant que participation à l'intériorité et à la vie de Dieu [...], dépasse absolument les dispositions et les exigences d'une nature spirituelle créée, dans la mesure où celles-ci sont nécessairement données avec une telle nature [...]. Il s'agit donc de la grâce et de la vision de Dieu. C'est un libre don de Dieu en Jésus-Christ [...] »; 2- au sens large « le surnaturel englobe d'autres dons gratuits de Dieu, tels que la Révélation, les dons de l'état originel, les miracles, etc., dans la mesure où toutes ces réalités ne font que conditionner, accompagner et suivre ce qui est surnaturel au sens propre, à savoir le don de Dieu [...] ». PDTC, p. 458.

<sup>24</sup> À ce sujet, voir entre autres : Patrick ROYANNAIS, « Penser philosophiquement la théologie », *Recherches de Science Religieuse* 98/1 (2010), pp. 11-30. Dans la troisième partie de cet article, il est question de Karl Rahner et des rapports entre la nature et la grâce.

### 1.1.1.2 La philosophie en tant que distincte et autonome de la théologie

De la même façon que la nature est, d'une certaine façon, indépendante et auto-suffisante, de même la philosophie est une science fondamentale qui est maître dans son propre domaine. Et comme l'objet véritable de la nature est d'habiter dans la grâce, de même la raison d'être de la philosophie est de vivre dans la théologie, devenant un de ses éléments :

God has willed the truth of philosophy only because he willed the truth of his own self-revelation [...] he had to create the one from whom he could keep this truth a secret, i.e. the philosopher who, because he himself experiences God as the one who conceals himself, could accept revelation from him as *a grace*<sup>25</sup>.

C'est la véritable autonomie et la distinction de la philosophie qui lui permet précisément de jouer son rôle à l'intérieur de la théologie. On retrouve clairement établie cette conception de la relation entre les deux disciplines dans *L'homme à l'écoute du Verbe*. Dans la première partie de cette suite de leçons sur les fondements de la philosophie de la religion, il est posé que la philosophie doit se développer indépendamment de la théologie et laisser cette dernière être elle-même. Dans la deuxième partie de l'ouvrage, la philosophie, même si elle est pensée comme formellement distincte de la théologie, est présentée comme une discipline qui traite le même sujet que cette dernière —

---

<sup>25</sup> Karl RAHNER, « Philosophy and Theology », *op. cit.*, p. 75. C'est Rahner qui met en italique. L'acte de penser de l'être humain implique la philosophie (nature/raison) comme expérience à la fois transcendantale et catégoriale et la théologie (grâce/révélation) également comme expérience tout autant transcendantale que catégoriale. Autrement dit, l'être humain pense à partir de l'expérience transcendantale – « [...] co-conscience du sujet connaissant, conscience de type subjectif, non thématique, donnée avec tout acte de connaissance spirituelle, nécessaire et inaliénable, ainsi que son échappement vers l'ampleur sans limite de toute réalité possible » – médiatisée par une expérience concrète, historique, spatio-temporelle, catégoriale. TFF, p. 33. Voir la note 15, p. 22 de la présente thèse.

celui de l'être humain en tant que question à lui-même posée —, et qui ne peut espérer en faire le tour à elle seule.

Le corpus théologique rahnérien se comprend mieux si on le pense comme un ensemble affranchi de son corpus philosophique. Avec Karen Kilby, on peut même dire que:

[...] Rahner's theology can be read—and indeed, that it is *best* read-nonfoundationally. That is to say, first, that his theology is best understood as logically independent of his philosophy, and second, that experience, which has such a significant role in Rahner's thought, is best construed not as the starting point of his theology, but as its conclusion<sup>26</sup>.

Il existe bien cependant un réel chevauchement entre la théologie de Rahner et ses premiers travaux philosophiques. Ce qu'il développe et défend dans ses ouvrages de philosophie jouent un rôle important dans sa pensée théologique.

Kilby affirme :

The *Vorgriff auf esse*, which if I am right is unsuccessfully defended in *Spirit in the World*, is a clear example [du rôle majeur que jouent dans sa théologie les idées développées dans ses ouvrages de philosophie]: the language of *Vorgriff* appears in many of Rahner's theological writings [...] Rahner's talk of human transcendence, of the human being at spirit, of the supernatural existential, and of prethematic revelation all make use of or require something like this concept of the *Vorgriff*<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Karen KILBY, *op. cit.*, p. 70.

<sup>27</sup> *Id.* *Vorgriff auf esse* = pré-appréhension de l'être. Voir à ce sujet le TFF, pp. 47-49 : « L'[humain] est être de transcendance pour autant que toute sa connaissance et son acte de connaître ont pour fondement la *préappréhension* de l'"être" en général dans un savoir non thématique, mais inéluctable, portant sur l'infinité de la réalité [...]. Toujours à nouveau, il convient de souligner que la transcendance ici envisagée ne vise pas le "concept" de transcendance, [...] mais cette sorte d'ouverture *a priori* du sujet à l'être en général qui est donnée précisément lorsque l'[humain], dans le souci et l'inquiétude, dans la crainte et l'espérance, s'éprouve exposé à la plurielle quotidienneté de son monde. La transcendance proprement dite est d'une certaine façon toujours en deçà de l'[humain], dans l'origine, dont il ne saurait disposer, de sa vie et de son connaître. Et cette transcendance proprement dite demeure toujours hors d'atteinte de la réflexion métaphysique [...] ».



Selon la théologienne, c'est une erreur de penser que Rahner développe sa pensée sur *L'esprit dans le monde* (et peut-être sur *L'homme à l'écoute du Verbe*) comme sur une fondation. C'est pourquoi elle propose d'en faire une lecture « non-fondationaliste » (*a nonfoundationalist reading*). Ce concept renvoie à une théologie chrétienne qui ne prend pas appui sur des principes neutres, objectifs et détachés de tout contexte, mais dont le discours est nécessairement inséparable de la foi au Dieu de Jésus Christ et des pratiques ecclésiales qui en découlent<sup>28</sup>. L'expérience de la personne — qui joue un rôle capital chez Rahner — est conçue non pas comme un prélude à la théologie, mais comme une réalité qui accompagne constamment la réflexion théologique. Rahner pose que « [c]e qu'il y a de caractéristique dans cette expérience [celle que l'être humain fait de sa subjectivité et de sa personnalité], et partant ce qu'il y a de caractéristique dans son étude concrète, doit toujours être à nouveau objet de réflexion<sup>29</sup> ». Conséquemment, il ne s'agit pas d'extirper de la théologie rahnérienne tout ce qui a des racines dans ses écrits philosophiques. Cela lui enlèverait de la richesse et de l'intérêt, et même de la substance. C'est plutôt, comme le pose Kilby, que ce matériel philosophique, quand il apparaît dans les écrits théologiques de Rahner, ne devrait pas être considéré comme un pur matériel théologique ni non plus comme étant lié à une démonstration philosophique préalable au raisonnement théologique.

---

<sup>28</sup> Des chercheurs se sont intéressés à la philosophie dite non-fondationaliste de Wittgenstein (1889-1951), de Heidegger, et de Gadamer (1900-2002). Voir à ce sujet, entre autres : Thomas GUARINO, « "Spoils from Egypt" : Contemporary Theology and Non-Foundationalist Thought », *Laval théologique et philosophique*, 51/3 (1995), pp. 573-587.

<sup>29</sup> TFF, p. 42.

### 1.1.1.3 Pluralisme des philosophies et des théologies

Dans le *Traité fondamental de la foi*, Rahner affirme que :

[L]a philosophie a éclaté aujourd'hui en un pluralisme de philosophies. Et ce pluralisme irrécupérable, insurmontable, qui atteint aussi les philosophies, est aujourd'hui précisément une réalité que nous ne pouvons pas ne pas prendre en compte. Or il va de soi que toute théologie est toujours une théologie des anthropologies profanes et des interprétations que l'[humain] donne de lui-même. Comme telles, celles-ci s'engagent aussi, sinon totalement du moins en partie, dans ces philosophies explicites. De là provient nécessairement un formidable pluralisme des théologies<sup>30</sup>.

La pensée tardive de Rahner est marquée par une importante tension entre d'une part l'insistance sur le pluralisme intellectuel, comme trait incontournable de la culture de son temps, et d'autre part tout ce qu'on peut appeler la dimension transcendantale de sa pensée. Une lecture de la théologie de Rahner qui prend pour acquis que cette dernière ne repose pas fondamentalement sur ses écrits philosophiques des débuts est préférable, parce qu'elle offre la résolution la plus acceptable de cette tension fondamentale.

Après avoir publié deux textes philosophiques majeurs (*L'esprit dans le monde et L'homme à l'écoute du Verbe*), Karl Rahner pense théologiquement avec des concepts provenant de ces deux ouvrages. Deux décennies après la publication de ces derniers, il autorise la création de secondes éditions. On pourrait penser qu'il veut alors que sa théologie s'y réfère et repose sur ce qu'il a accompli dans sa philosophie. Mais il semble clair, et c'est la thèse de Kilby, que malgré

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 20.

une réelle continuité dans sa pensée théologique, les parties ne s'emboîtent pas de façon soigneusement ordonnée. La théologie de Rahner ne doit pas être lue comme si elle était constituée en un assemblage parfaitement ajusté de la philosophie et de la théologie. Rahner lui-même assume que ses positions théologiques ne dépendent pas d'une démonstration philosophique. La pensée théologique rahnérienne cherche à incorporer en elle des éléments philosophiques, parce que « [...] la Révélation et la grâce s'adressent d'emblée à l'[humain] *tout entier*, donc également à l'[humain] qui pense [...] »<sup>31</sup>. L'être humain vit dans une réalité pluraliste, en ce sens qu'il fait partie d'un monde qui englobe différents points de vue sur les réalités multiples.

Cette multiplicité ne peut se ramener à un seul « système » à partir duquel il serait possible de la déduire, de la comprendre et de la maîtriser :

[L]'unité concrète et pleinement comprise du réel est présente pour l'[humain] comme un postulat métaphysique et comme une espérance eschatologique, mais non comme une réalité à sa disposition. Ce pluralisme est pour l'[humain] un indice de sa condition de créature : ce n'est qu'en Dieu seul que tout est un ; dans le fini, l'antagonisme entre les différentes réalités est insurmontable<sup>32</sup>.

Pour le dire avec les mots de Laure de Biré, il y a là une « non-maîtrise fondamentale », qui origine du mystère absolu qu'est Dieu. En conséquence, le défi théologique consiste à construire une cohérence à partir d'un nombre considérable d'éléments divers, et non pas à suivre un fil conducteur unique<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> PDTC, p. 364. C'est Rahner qui met en italique.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>33</sup> Laure de BIRÉ, *Vivre en relation avec Jésus. Un parcours avec Karl Rahner*, Montréal, Médiaspaul, 2008, 198 p.; p. 29.

Une lecture qui n'appuie pas la théologie de Rahner uniquement sur ses écrits philosophiques des débuts, mais qui prend plutôt en compte l'*intérieurité philosophique* « vivante » de sa théologie, est cohérente avec la position que Rahner tient au sujet du pluralisme. Elle permet de mieux expliquer que, tout en optant pour *un* système théologique, dit « transcendantal », il tient compte, dans sa recherche d'intelligence de la foi chrétienne, de la *multiplicité* des concepts théologiques et philosophiques qui existent à son époque<sup>34</sup>.

C'est dans un article sur la méthodologie — publié en allemand en 1970, puis en anglais en 1982 — né d'un ensemble de trois conférences données à Montréal en 1969, que la tension présente dans la pensée tardive de Rahner est représentée de la façon la plus nette. Lors de l'invitation à Montréal, on demande à Rahner de parler de sa méthode théologique. Il fait clairement savoir que cela le rend considérablement confus et qu'il préfère aborder le sujet d'une façon plus générale. Dans la première de ces conférences, Rahner observe que la situation à laquelle font face les théologiens et les théologiennes catholiques devient tout à fait impossible à analyser, ainsi qu'à saisir et à appréhender comme un tout. Il pose qu'il y a un incontrôlable pluralisme de théologies. La théologie, dit-il, a peut-être toujours été conditionnée par les circonstances historiques, mais à cause du pluralisme des théologies qui existent désormais dans l'Église, et à cause également du pluralisme des philosophies et des autres disciplines séculières sur lesquelles la théologie doit compter, les théologiens

---

<sup>34</sup> Voir, par exemple : Henri GAGEY et Vincent HOLZER (éditeurs), *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*, Paris, Bayard, 2005, 214 pp.

sont plus que jamais confrontés au conditionnement historique de leurs pensées. Dans la deuxième conférence, Rahner parle de la théologie transcendantale. Il n'offre pas de transition entre les deux conférences et ne tente pas d'établir de liens. Il place les deux sujets côte à côte. Sa défense de la théologie transcendantale ne va pas jusqu'à suggérer qu'il n'y a pas de place pour une autre approche, mais par ailleurs il semble penser que toute bonne théologie a besoin d'être, au moins en partie, transcendantale<sup>35</sup>.

Le conflit dans l'articulation de la pensée rahnérienne est davantage superficiel que profond. Rahner ne vise pas une interprétation achevée de l'« être-dans-le-monde », mais il vise à en favoriser chez son lecteur ou sa lectrice une plus grande connaissance et à en dégager la cohérence pour soi<sup>36</sup>. Lire Rahner en admettant que sa théologie n'est pas fondée sur ses écrits philosophiques antérieurs, est à la fois une façon d'appréhender les liens entre ces deux corpus, théologique et philosophique, et une manière de lire sa théologie elle-même. Cela permet d'entrevoir que Rahner quitte la néoscholastique non pas parce qu'il la considère comme non valable en soi, mais simplement pour se rapprocher davantage des questions qui s'imposent à la philosophie de son temps. Pour ce faire, il choisit d'entreprendre un chemin qui le conduit de la métaphysique dite thomiste jusqu'à ce qu'on appelle la philosophie transcendantale. À quelle source puise-t-il en chemin? Où a-t-il appris à penser?

---

<sup>35</sup> Voir à ce sujet Karl RAHNER, « Reflections on Methodology in Theology », *TI* 11, New York, Crossroad, 1982 (1970), pp. 68-114; p. 90.

<sup>36</sup> Laure de Biré fait remarquer que Rahner utilise plutôt le terme « thématiser » (*thematisieren*) que celui d'« interpréter ». Voir Laure de BIRÉ, *op. cit.*, p. 28.

### 1.1.2 Les sources d'inspiration pour la réflexion théologique

Karl Rahner est non seulement alimenté par la source spirituelle qu'est Ignace de Loyola (1491-1556), le fondateur de la *Compagnie de Jésus*, mais sa réflexion théologique y puise de façon principale. Il écrit : « [...] ce que je pense, c'est que par rapport à la philosophie et à la théologie de l'époque qui m'ont influencé, la spiritualité ignacienne a eu quand même une signification et une importance plus grandes<sup>37</sup> ». Comme l'a souligné Laure de Biré, il disait que « [...] la spiritualité ignatienne, qu'il a vécue et vu vivre en tant que jésuite, est ce qui a le plus inspiré sa théologie<sup>38</sup> ». C'est cette empreinte du religieux espagnol du 16<sup>e</sup> siècle, fondateur des Jésuites, que l'on retrouve dans son travail théologique. Son désir est d'être pour son temps un témoin de la foi ardent et libre. Il espère ne jamais cesser de « devenir chrétien ». La théologie l'engage dans la profondeur de sa propre expérience de Dieu, et il ne peut concevoir qu'il en soit autrement pour un théologien ou une théologienne.

Trois théologiens jésuites ont une influence déterminante sur la pensée de Rahner : Albert Steger (1884-1958), Erich Przywara (1889-1973), et Hugo Rahner (1900-1968). Steger l'accompagne spirituellement pendant qu'il fait ses études de philosophie et qu'il écrit sa thèse sur Thomas d'Aquin<sup>39</sup>. Son frère

---

<sup>37</sup> Paul IMHOF et Hubert BIALLOWONS, *Karl Rahner im Gespräch*, cité et traduit par Martin MAIER, « La théologie des exercices de Karl Rahner », *Recherches de Science Religieuse*, 79/7 (1991), pp.535-560; p. 537.

<sup>38</sup> Laure de BIRÉ, *op. cit.*, p. 9.

<sup>39</sup> Au sujet d'Albert Steger, voir A. LEICHER, « P. Albert Steger », *Mitteilungen der deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu*, 19 (1960), pp. 383-384.

aîné Hugo est un spécialiste de la patristique et l'un des plus éminents spécialistes de la vie et de la spiritualité d'Ignace de Loyola. Przywara élabore une théologie inspirée par Augustin, Thomas d'Aquin, le cardinal Newman et les philosophes Husserl et Scheler<sup>40</sup>. De Przywara, Rahner retient particulièrement que Dieu est le mystère absolu. Il n'est pas un Dieu inconnu et inconnaissable, mais il demeure tout à fait incompréhensible et insaisissable. Cette conviction pousse le théologien à rédiger et à publier de nombreux ouvrages d'ordre méditatif. Lui-même conseille d'amorcer l'étude de sa théologie par un de ces ouvrages. La lecture en dévoile une prière émouvante, passionnée et personnelle. Elle est enracinée dans son expérience humaine et centrée plus particulièrement sur son expérience spirituelle de jésuite.

Au début du 21<sup>e</sup> siècle, des recherches sur Rahner montrent que la clé de sa pensée se trouve dans sa spiritualité<sup>41</sup>. C'est dans la prière que sa théologie prend sa source, de sorte que jamais elle ne devient une fin en soi, mais toujours se met au service de la vie pastorale et de l'annonce de la parole de Dieu. Il a fréquemment choisi de délaissé son travail proprement théologique, pour œuvrer directement auprès de communautés chrétiennes, en prêchant des retraites (plus d'une cinquantaine durant sa vie) et en donnant des cours aux

---

<sup>40</sup> Le bienheureux pape Jean-Paul II a consacré à Max Scheler sa thèse de doctorat en philosophie, soutenue avec succès en 1953 à l'Université de Cracovie.

<sup>41</sup> Peter HENRICI, « Une théologie puisant à une source spirituelle commune : Ignace de Loyola », dans Henri GAGEY et Vincent HOLZER, *op. cit.*, pp. 18-19. Henrici est né en 1928. Jésuite et théologien réputé, il a enseigné à l'Université Grégorienne de Rome de 1960 à 1993. Par la suite, de 1993 à 2007, il a été évêque auxiliaire du diocèse de Chur en Suisse. Il mentionne dans cet article qu'il y a un résumé avantageux des recherches dont nous parlons dans l'ouvrage collectif Andreas R. BATLOGG et al., *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Mainz, Matthias/Grünwald/Verlag, 2003, 320 p.

laïcs. Il a fait de la direction spirituelle, surtout pour accompagner les *Exercices spirituels de saint Ignace*. Il dira :

[j]e n'ai à vrai dire pas fait de théologie scientifique, ou plutôt je n'en ai fait que très peu [...] Je voudrais dire que j'ai toujours fait de la théologie en vue de la prédication, en vue de la pastorale. C'est pourquoi j'ai écrit relativement beaucoup de livres pieux, au sens propre du terme<sup>42</sup>.

Cette intention explique les traits propres à sa théologie. Le trait de la théologie rahnérienne sans doute le plus fondamental, qu'il partage en partie avec le théologien catholique suisse Hans Urs von Balthasar (1905-1988), est celui de la conviction qu'il est possible, en particulier par l'école des *Exercices spirituels de saint Ignace*, de faire *directement* l'expérience de la rencontre avec Dieu. Ce qui caractérise de façon spécifique la pensée de Rahner, c'est que cette expérience est une autocommunication de Dieu<sup>43</sup>. Ainsi, mettant les paroles suivantes dans la bouche d'Ignace, il écrit :

[j]'affirme avoir rencontré Dieu de façon immédiate. Inutile de confronter cette assurance avec ce qu'un cours de théologie peut dire sur la nature de telles expériences immédiates de Dieu. D'ailleurs, je ne parlerai pas de tous les phénomènes qui accompagnent une telle expérience [...]; je dis seulement ceci : j'ai fait l'expérience de Dieu, de Dieu innommable et insondable, de Dieu silencieux et pourtant proche, de Dieu qui se donne dans sa Trinité. J'ai expérimenté Dieu au-delà de toute image et de toute représentation. J'ai expérimenté Dieu qui ne peut d'aucune façon être confondu avec quoi que ce soit d'autre quand il se fait proche ainsi lui-même dans sa grâce<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> KRBS, pp. 63-64. Lorsque Rahner écrit qu'il n'a fait que très peu de théologie scientifique, on ne le croit pas, on se dit que c'est une manière de parler.

<sup>43</sup> Voir le deuxième chapitre de notre mémoire de maîtrise : Luc RICHARD, *Le silence de Dieu comme agir libérateur chez Karl Rahner*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 2005, 95 p.

<sup>44</sup> Karl RAHNER, *Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui*, Paris, Centurion, 1983, p. 11. Des chercheurs, dans une étude publiée en 2006, écrivent qu'il existerait des événements spirituels non construits par le cerveau. On ne pourrait restreindre l'expérience spirituelle à un simple phénomène matériel. Cette conclusion ne fait pas l'unanimité dans le monde scientifique. Mario BEAUREGARD et Vincent PAQUETTE, « Neural correlates of a mystical experience in Carmelite nuns », *Neuroscience Letters*, 405 (2006), pp. 186-190.



Pour Rahner, cette expérience de la rencontre immédiate de Dieu, personne ne peut l'exiger ni la provoquer : Dieu se donne lui-même, gratuitement. Il considère que cette expérience est une grâce particulière qui peut être donnée aux personnes qui vivent les *Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*. Cela serait particulièrement vrai, semble-t-il, pour la dernière étape des *Exercices*, qu'on appelle « l'élection ». Comme le met en évidence Henrici, la distinction que Rahner fait entre « révélation transcendantale » et « révélation catégoriale »<sup>45</sup> vient directement de ce que l'étape de « l'élection » des *Exercices spirituels* appelle « consolation sans cause » et « désolations spirituelles »<sup>46</sup>. Cette distinction relèverait donc moins de Kant que de l'ontologie néoscolastique<sup>47</sup>.

Rahner a seulement dix-huit ans au moment de son entrée dans la Compagnie de Jésus. La communauté des jésuites est alors assujettie à la néoscolastique. Les supérieurs veulent faire de Rahner un professeur de philosophie. Il reçoit une formation davantage néoscolastique que thomiste. Par lui-même, Rahner s'intéresse aux travaux du jésuite belge Joseph Maréchal<sup>48</sup>. Ce dernier cherchait à inclure la philosophie kantienne dans sa lecture de Thomas d'Aquin. Son but était d'élaborer une synthèse de la méthode transcendantale de Kant et de la doctrine thomiste de la connaissance. À ce sujet, Jacynthe Tremblay écrit :

---

<sup>45</sup> Au sujet des aspects transcendantal et catégorial de la révélation, voir particulièrement le TFF, pp. 199-202.

<sup>46</sup> En ce qui concerne les *Exercices spirituels*, voir particulièrement l'ouvrage suivant : Hugo RAHNER, *La Genèse des Exercices*, traduit de l'allemand par Guy de Vaux, Desclée de Brouwer/Bellarmin, Paris/Montréal, 1989<sup>3e</sup> (1948, 1959), 125 p.

<sup>47</sup> Peter HENRICI, *op. cit.*, p. 22.

<sup>48</sup> Voir la note 8, p. 20 de la présente thèse.

[s]'appuyant surtout sur les interprétations de Pierre Rousselot et de Joseph Maréchal, et intégrant des apports kantien et heideggerien, Rahner essaie de comprendre la possibilité de la métaphysique à partir du champ spatio-temporel de l'intuition sensible. Il laisse tomber en grande partie l'interprétation néoscolastique pour se rapprocher de Thomas d'Aquin et, en même temps, des problématiques philosophiques modernes. Rahner offre une analyse de l'article 7 de la question 84 de la première partie de la *Somme théologique*. Cette analyse est une élaboration de la méthode transcendantale rahnéenne, et *L'esprit dans le monde* est considéré encore aujourd'hui comme l'un des ouvrages les plus importants concernant cette méthode<sup>49</sup>.

Encore une fois, Rahner n'a rien contre la néoscolastique, mais il s'éloigne de la tendance prépondérante des jésuites à se référer à Francisco Suarez (1548-1617) et Luis Molina (1536-1600) plutôt qu'à Thomas d'Aquin<sup>50</sup>. Il rejette l'idée selon laquelle il existe deux abîmes : celui de la nature et celui de la grâce. À la suite de Maréchal, il défend la possibilité pour l'être humain de faire une expérience immédiate de Dieu. À Fribourg-en-Brigau, sa ville natale, il débute un doctorat en philosophie et suit durant deux années les cours de Martin Heidegger. Rahner, souffrant de l'indifférence religieuse de son temps — la foi chrétienne est confrontée encore aujourd'hui au défi de l'indifférence religieuse<sup>51</sup> —, et en conséquence grandement préoccupé par l'intelligence critique de la foi, dit lui-même du style de son professeur :

---

<sup>49</sup> Jacynthe TREMBLAY, *Le thème de la finitude dans la philosophie de la religion de Karl Rahner*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 1986, p. 3. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>50</sup> Suarez est le théologien et philosophe jésuite espagnol qu'on dit être le précurseur du droit international. Molina est l'un des plus importants théologiens jésuites espagnols du 16<sup>e</sup> siècle. Il a initié le molinisme. Cette doctrine défend l'idée qu'il n'y a pas d'opposition entre la liberté humaine et la puissance divine.

<sup>51</sup> Voir, entre autres : Claude DAGENS, *Entre épreuves et renouveaux, la passion de l'Évangile. Indifférence religieuse, visibilité de l'Église et évangélisation*, rapport présenté le 3 novembre 2009 à l'Assemblée plénière des évêques de France, Paris/Montrouge, Cerf, Fleurus-Mame/Bayard, 2010, 128 p.

[o]n peut décrire celui-ci comme un procédé ou une méthode d'approche sur la base de laquelle on n'examine plus les données dogmatiques comme des données purement évidentes qui émaneraient de sources positives, mais en se donnant la peine d'en faire une synthèse. On accueille les différentes propositions dogmatiques et on les ramène à des principes fondamentaux. De cette façon on établit une construction intrinsèquement cohérente de vérités dogmatiques<sup>52</sup>.

Il ajoute : « [...] je dois confesser que je ne saurais philosopher transcendantalement si je n'avais pas étudié la philosophie de Maréchal et de Heidegger<sup>53</sup> ». Rahner sort de l'horizon de la néoscholastique en posant que l'objectif d'un théologien ou d'une théologienne n'est pas simplement de répéter les enseignements du christianisme, mais plutôt de chercher à comprendre son message pour le rendre crédible et croyable aux humains de son temps<sup>54</sup>. La question qui le tenaille est la suivante : comment l'être humain d'aujourd'hui peut-il croire chrétiennement? Sa recherche est imprégnée principalement des préoccupations qui animaient Kant et Maréchal. Au refus de sa thèse par son directeur, Rahner réagit en affirmant :

[o]n dira peut-être : "Mais vous donnez de saint Thomas une interprétation puisée dans la philosophie moderne !" Loin de considérer une telle appréciation comme une critique, l'auteur l'accepte comme une louange. Car enfin, je vous le demande, saint Thomas peut-il m'intéresser autrement qu'en fonction des questions qui s'agitent dans mon esprit et qu'agite la philosophie d'aujourd'hui<sup>55</sup> ?

En conséquence, Rahner développe sa pensée en faisant jouer un rôle majeur à l'anthropologie. Dans *Le courage du théologien*, il dit lui-même que sa

---

<sup>52</sup> Karl RAHNER, *Le courage du théologien*, Paris, Cerf, 1985, p. 37.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>54</sup> TFF, p. 5.

<sup>55</sup> Charles MÜLLER, Herbert VORGRIMLER, *Karl Rahner*, Paris, Fleurus (Théologiens et spirituels contemporains 2), 1965, 189 p.; p. 16. Cité par KRBS, pp. 19-20.

méthode théologique est « anthropocentrique »<sup>56</sup>. Voulant faire progresser la théologie, il choisit de la philosophie moderne sa méthode transcendantale et il l'incorpore à sa propre démarche. De telle sorte qu'on peut affirmer, avec Laure de Biré, et à la suite de Karen Kilby, que :

[...] chez Rahner, la démarche « transcendantale » ne se limite pas à une réflexion philosophique préalable, sa théologie elle-même est « transcendantale », c'est-à-dire qu'elle s'intéresse toujours aux conditions de possibilité de réception de la révélation par l'être humain. [...] La théologie devient une « anthropologie théologique »<sup>57</sup>.

Une telle manière de penser ne cherche pas une méthode pour inciter à la conversion, mais elle œuvre plutôt pour rendre la théologie toujours à nouveau crédible, de façon à favoriser l'accueil libre de la révélation divine. Comme le mentionne le théologien Jean Greisch, pour Kant, l'ensemble des préoccupations de la philosophie se résument par quatre questions principales : « [...] Que puis-je savoir ?, que dois-je faire ?, que m'est-il permis d'espérer ?, qu'est-ce que l'[humain] ?<sup>58</sup> ». Heidegger sort la quatrième question du cadre méthodologique de l'anthropologie habituelle et en fait la question principale d'une « métaphysique du *Dasein* ». Rahner, lui, transforme cette quatrième question « [...] en la question de savoir ce que doit être l'[humain] pour qu'il puisse apparaître comme le destinataire d'une possible Révélation de Dieu<sup>59</sup> ».

---

<sup>56</sup> Karl RAHNER, *Le courage du théologien*, op. cit., pp. 98-101.

<sup>57</sup> Laure de BIRÉ, op. cit., pp. 20-21.

<sup>58</sup> Jean GREISCH, « Karl Rahner et la découverte de la philosophie moderne », dans Henri GAGEY et Vincent HOLZER, op. cit., p. 77.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 79-80. Une hymne de la *Liturgie des Heures* pose la question de savoir ce que doit être Dieu pour qu'il se révèle à l'humain : « Qui donc est Dieu pour se livrer perdant aux mains de l'homme ? Qui donc est Dieu qui pleure notre mal comme une mère ? Qui donc est Dieu pour nous aimer ainsi ? [...] ». CONGRÉGATION POUR LES SACREMENTS ET LE CULTES DIVIN [Église catholique romaine], *La liturgie des Heures*, traduit en français de *Liturgia Horarum* (latin) sous l'autorité de la Commission Internationale Francophone pour les

### 1.1.3 La démarche théologique

Dans les mots de Greisch, la réponse que Rahner donne dans *L'Homme à l'écoute du Verbe* va dans le sens suivant :

[...] seul celui qui ne connaît pas encore la réponse et qui confesse son non-savoir (y compris pour une question aussi cruciale que la question : « Qui suis-je ? » avec laquelle saint Augustin se débat au début du Livre X des *Confessions*), refusant d'anticiper le contenu d'une possible Révélation de Dieu, est réellement ouvert à la possibilité d'une libre auto-manifestation de la part du Dieu libre et personnel [...]<sup>60</sup>.

Pour Rahner, il n'est pas question de la rencontre d'un objet par un sujet, mais de la rencontre de deux libertés sur la scène de l'histoire. La personne qui reste transcendalement ouverte permet à sa liberté et à celle de Dieu de se rencontrer. Le message du christianisme appelle l'être humain à aller « [...] par-devant la vérité effective de son être<sup>61</sup> », ce dernier étant lié à la fois à l'expérience du mystère insaisissable de Dieu et à l'expérience historique. L'être humain est appelé à décider librement de lui-même et à se faire lui-même<sup>62</sup>, en étant ouvert à son être-au-monde<sup>63</sup> et à Dieu.

---

Traductions et la Liturgie, approuvée par les Conseils de Présidence des Conférences Épiscopales d'Afrique du Nord, de Belgique, du Canada, de France, de Suisse, et par l'évêque de Luxembourg, confirmation de cette approbation par la Congrégation pour les Sacrements et le Culte Divin le 14 mai 1980, tome IV, Paris, A.E.L.F., Cerf – Desclée - Desclée de Brouwer – Mame, 1980, 1492 p. ; p. 627. Le psaume 8 lance également ce cri : « [...] qu'est donc l'[humain] pour que tu penses à lui, l'être humain pour que tu t'en soucies ? » (Ps 8, 5) LA BIBLE : [édition 2010] : traduction œcuménique, TOB, comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux avec introductions, notes essentielles, glossaire/ [édition, coordination, traduction, révision 2004-2010 P. Abadie, O. Artus, J.-M. Babut... et al.], Paris, Cerf; Paris, Bibli'O, 2010, 2079 p.; p. 824.

<sup>60</sup> Jean GREISCH, *op. cit.*, p. 80. Greisch se réfère à la version originale allemande *Hörer des Wortes*, p. 94. Rahner se distingue ici de Maréchal. Pour ce dernier, l'être absolu se découvre en partant de l'étant fini.

<sup>61</sup> TFF, p. 38.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 53.

L'association entre la philosophie et la théologie est en conséquence un atout majeur dans la recherche d'autocompréhension de l'être humain. Rahner pose même qu'une théologie non philosophique n'est pas une bonne théologie : « [...] il n'y a pas d'un côté la terre ferme des certitudes théologiques et de l'autre l'océan des incertitudes philosophiques, mais un unique abîme, dans lequel la nature et la grâce se confondent<sup>64</sup> ». Du point de vue de Rahner, la philosophie est « l'auto-interprétation de l'existence humaine » accomplie nécessairement dans l'expérience historique<sup>65</sup> ; la théologie chrétienne est la recherche par l'être humain croyant, de ce à quoi il est appelé comme personne et sujet, par le christianisme<sup>66</sup>. Il existe entre les deux disciplines une unité originare qui se situe en-deçà de la distinction méthodologique et conventionnelle, et qui forme un tout avec l'expérience humaine. Dans chacun, il y a toujours un être humain qui s'interroge sur lui-même, qu'il le fasse à partir du tout de son existence ou en tant que chrétien<sup>67</sup>. Conséquemment, il existe une « [...] inclusion réciproque [...] de la théologie et de la philosophie, de la raison et de la Révélation<sup>68</sup> ». L'œuvre théologique rahnérienne se trouve au cœur de la vie de l'Église *et* plonge ses racines dans son temps.

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 55. Rahner ne fait pas ici la distinction entre « être-au-monde », « temporalité », et « historicité ».

<sup>64</sup> Jean GREISCH, *op. cit.*, p. 85.

<sup>65</sup> TFF, p. 38.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 38-39. Dans la pensée de Rahner, tel que le précise le traducteur du TFF, Gwendoline Jarczyk, le mot « christianisme » (*Christentum*) signifie « [...] le message livré par Jésus de Nazareth, ainsi que l'ensemble doctrinal et institutionnel qui en est issu [...] » (p. 4).

<sup>67</sup> KRBS, p. 109.

<sup>68</sup> TFF, p. 16.

Dès son travail sur Thomas d'Aquin, Rahner commence à penser une théologie qui a une configuration à la fois spirituelle et historico-pratique. Les contextes dans lesquels pensent Karl Rahner et Thomas d'Aquin sont très différents. Les deux théologiens posent que la philosophie et la théologie sont des disciplines distinctes, ayant chacune leur objet et leur méthode. Le dominicain du 13<sup>e</sup> siècle tente de réconcilier la philosophie aristotélicienne avec la pensée chrétienne, en séparant les vérités de la raison des vérités de la foi. Le jésuite du 20<sup>e</sup> siècle s'efforce de réconcilier la subjectivité qu'il constate dans son époque et l'expérience de la foi chrétienne<sup>69</sup>. Son objectif premier n'est pas d'apporter une preuve théorique de Dieu, mais de favoriser une expérience personnelle de celui qu'il appelle le « *mystère sacré* »<sup>70</sup> ou la « *réalité silencieuse* »<sup>71</sup> :

Comme nous l'avons déjà dit, la preuve réflexive de Dieu n'a pas dessein de transmettre une connaissance dans laquelle un objet jusqu'alors purement et simplement inconnu, et partant aussi indifférent, se trouverait porté de l'extérieur vers l'[humain]; un objet dont la signification et l'importance pour l'[humain] ne se révèlent qu'après coup par les déterminations ultérieures que l'on donne à cet objet. Saisirait-on de la sorte la preuve de Dieu, l'on pourrait d'emblée objecter que de Dieu l'on ne saurait précisément rien. Et comment pourrait-on faire alors comprendre à quelqu'un que l'on *doit* s'appliquer à une telle question? Théologie, ontologie, connaissance naturelle de Dieu, etc., ne peuvent pourtant entrer en scène qu'avec l'ambition d'être tenues pour importantes par tout [humain] lorsque et dans la mesure où l'on peut faire comprendre à l'intéressé qu'il est dès toujours pris par cette question. Une preuve théorique de Dieu n'a donc dessein de transmettre qu'une conscience de ce que l'[humain], toujours et de façon incontournable, a affaire à Dieu dans son existence spirituelle, qu'il y réfléchisse ou non, qu'il l'accueille ou non en liberté<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> KRBS, p. 41.

<sup>70</sup> TFF, p. 77. C'est Rahner qui met en italique. Voir également : TFF, pp. 81-83.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 85. C'est Rahner qui met en italique.

Voulant éclairer certains problèmes auxquels s'intéressent ses contemporains, Rahner traite de questions théologiques très diverses. Tardivement, il travaille à son *Traité fondamental de la foi* pour rendre compte du tout du christianisme. Son projet consiste à penser ensemble le christianisme et la raison, la philosophie et la théologie, l'être humain et Dieu.

Chez Thomas d'Aquin, qui ne rédige pas de texte qui serait de l'ordre d'une « philosophie thomiste » — car il se comprend d'abord comme un théologien et ne développe pas une métaphysique qui lui serait propre —, la philosophie doit demeurer au service de la théologie, dont les principes proviennent de façon immédiate de la révélation divine. L'objectif de cette approche est de rendre raison de manière fondée et rationnelle des vérités de foi. Les deux disciplines ne peuvent en aucun cas parvenir à des vérités divergentes, parce que toutes deux procèdent de Dieu. Foi et raison ne peuvent se contredire. Dans son ouvrage de la *Somme théologique*, Thomas d'Aquin présente les vérités essentielles de la foi. Ces vérités composent ce qu'il appelle la *sacra doctrina*. Comme le constate Jean Grondin, cette science sacrée est « [...] toujours identifiée [par Thomas] à la *theologia*<sup>[65]73</sup> ». Thomas d'Aquin est

---

<sup>73</sup> Jean GRONDIN, *op. cit.*, p. 155. C'est Grondin qui met en italique. Grondin cite, à la note n° 65, le début de la *Somme théologique* (Partie I, question 1, article 44) : « or, dans la science sacrée, on discourt de Dieu : aussi est-elle appelée *theologia*, c'est-à-dire discours sur Dieu (*sermo de Deo*), et cela suffit à notre thèse ». L'objet intelligible de cette science est Dieu, et on discourt sur lui à partir des principes qui nous viennent [les humains] directement de lui, par révélation. Le terme *theologia* a été utilisé pour la première fois par Platon. Il lui servait à désigner la mythologie, c'est-à-dire le discours même qu'il critique dans *La République* : « [...] ces fables [...] concernant les dieux ». PLATON, *La République*, Livre II/379a, Paris, Flammarion (GF 90), 510 p.; p. 128. La *theologia* désignera la théologie beaucoup plus tard, puisque cette dernière est une invention médiévale, conséquence de la rencontre des mondes de la rationalité grecque et de la révélation biblique.



aristotélicien et il sait qu'Aristote, qu'il commente, n'est aucunement en mesure d'imaginer l'existence d'une théologie révélée. L'intérêt du théologien dominicain n'est pas d'abord d'établir des preuves de l'existence de Dieu — car il évolue dans une société entièrement chrétienne et il s'adresse à des théologiens —, mais davantage de dégager des conditions de possibilité de la connaissance de Dieu par la raison. L'ensemble du raisonnement que pratique Thomas le conduit à une sévère critique de la preuve dite « ontologique » de l'existence de Dieu développée par Anselme (1033-1109). Il propose cinq voies de raisonnement qui, selon lui, mènent à Dieu — qui est l'objet de la doctrine sacrée —, c'est-à-dire qui permettent de trouver en Dieu la raison d'être de chaque être<sup>74</sup>. L'accent est mis sur la transcendance divine. Il s'agit d'une compréhension spécifique de la transcendance, que Rahner a réinterprétée dans la lignée de sa propre conception de la transcendance. Premièrement : on constate qu'il y a du mouvement dans l'univers, et que tout mouvement est produit par un moteur; si on pose que la série de moteurs est infinie, il faut nécessairement en déduire qu'il existe une telle chose qu'un

---

<sup>74</sup> SAINT ANSELME, *Sur l'existence de Dieu (Proslogion)*, traduit par Alexandre Koyré, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 8<sup>e</sup> édition, 1992 (1930), 97 p. Selon Anselme, il n'est pas nécessaire de faire la démonstration de l'existence de Dieu, puisque le seul fait que l'être humain pense à Dieu implique qu'il existe. Thomas d'Aquin rejette ce raisonnement en posant que si l'existence de Dieu était évidente, l'athéisme serait impossible. Par ailleurs, il montre que l'argument ontologique ne tient pas parce qu'il consiste à effectuer un passage de l'ordre idéal à l'ordre réel : on raisonne sur des idées; cela implique que la conclusion qui est dégagée de ces idées est nécessairement logique; en conséquence, on obtient un être de raison qui comporte inévitablement l'existence; or, rien ne prouve hors de tout doute qu'un être de raison existe réellement, car ce qui a une valeur logique n'a pas automatiquement une valeur ontologique. Thomas d'Aquin élabore plutôt une preuve d'origine platonicienne, en utilisant un argument de causalité. C'est en se rattachant directement à l'argument ontologique d'Anselme que Descartes énonce le propos selon lequel les idées peuvent naître soit de la conscience du sujet pensant, soit du monde extérieur au sujet pensant, soit d'une instance supérieure contenue en germe dans la conscience. Jean GRONDIN, *op. cit.*, p. 141 et pp. 159-160. Au sujet de ce que Rahner nomme les « preuves de Dieu », voir le TFF, pp. 84-87.

premier terme immobile; ce Premier moteur est Dieu. Deuxièmement : il existe un principe de causalité selon lequel toute chose sensible tient sa réalité d'une autre (qui est sa *cause efficiente*); comme pour les moteurs, les causes constituent une série dont la première est Dieu. Troisièmement : l'expérience montre que les êtres peuvent exister ou ne pas exister; si tous les êtres n'étaient ainsi que des possibles, il y aurait eu un moment où aucun être n'aurait existé et, donc, où il n'y aurait eu rien, ce qui contredirait l'expérience; l'être ne peut surgir que d'une cause de tous les êtres possibles; cette cause (dite principale) est Dieu. Quatrièmement : la vérité comporte des degrés, c'est-à-dire que des propositions sont plus vraies que d'autres; cela implique qu'il y a un vrai en soi et, conséquemment, un être en soi; cet être en soi est appelé Dieu<sup>75</sup>. Cinquièmement : il est évident que tout l'ordre du monde est orienté vers une fin, que même des choses privées d'intelligence agissent en vue d'une fin; cela n'est manifestement pas dû au hasard, et il en découle qu'il existe nécessairement un être intelligent qui oriente toutes les choses naturelles vers leur fin; cet être est dit Dieu.

Pour Rahner, le mystère absolu qu'est « Dieu » est catégorialement exprimé dans des mots qui changent selon les cultures, les manières de vivre à une époque donnée et l'expérience des personnes croyantes qui utilisent ces mots. Le mot « Dieu » lui-même « [...] vient à nous dans l'histoire [...] il peut encore avoir une histoire dont nous ne pouvons [...] imaginer les

---

<sup>75</sup> Grondin fait remonter cette preuve à Platon (le *Banquet* et le *Phédon*). Jean GRONDIN, *op. cit.*, p. 164.

métamorphoses<sup>76</sup> ». Le discours de Thomas d'Aquin mettait l'accent sur la transcendance divine, l'important étant de partir du créé pour « remonter » jusqu'à Dieu; celui de Rahner cherche à exclure tout dualisme entre la transcendance et l'immanence. Dans la pensée rahnérienne, Dieu et le monde sont deux réalités à la fois totalement distinctes et en relation mutuelle réciproquement valorisante<sup>77</sup>. Comme le mentionne le théologien du 20<sup>e</sup> siècle, la proposition de Thomas d'Aquin dit que Dieu opère *le* monde plutôt qu'il n'agit *en* lui<sup>78</sup>. Dans sa recherche d'une solution au dilemme d'une pensée de la transcendance *ou* de l'immanence, Rahner insiste ainsi :

[...] il doit y avoir malgré tout une immédiateté de Dieu par rapport à nous, si nous devons le trouver lui-même comme tel là où nous sommes, dans notre monde catégoriel, spatio-temporel, il faut alors que cette immédiateté, en elle-même et dans son objectivation catégorialement historique, soit insérée dans ce monde [...]<sup>79</sup>.

La réalité finie n'existe pas comme une chose de laquelle Dieu serait absent, dans le sens où il l'opérerait de l'extérieur. Tel que le pose la théologienne

Elizabeth A. Johnson :

[l]'être de Dieu n'est pas un regard sur soi dans une perspective fermée, égocentrique, mais se confond avec un acte de libre communion, avec un mouvement constant d'ouverture et d'accueil. Au plus profond de la réalité, un mystère de relationnalité personnelle constitue la vie même de Dieu<sup>80</sup>.

---

<sup>76</sup> TFF, p. 66.

<sup>77</sup> Sur la relation entre Dieu et le monde selon le panenthéisme : Charles MÜLLER, Herbert VORGRIMLER, *op. cit.*, p. 333. Sur la possibilité de rencontrer Dieu dans le monde : TFF, pp. 98-107.

<sup>78</sup> TFF, p. 104.

<sup>79</sup> *Id.*

<sup>80</sup> Elizabeth A. JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/Celle qui est*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Pierrot Lambert, Paris/Montréal, Cerf (Cogitatio fidei 214)/Paulines, 1999, p. 355.

Dieu est dès toujours intérieur au monde concret<sup>81</sup>, et de façon libre et gratuite il se donne lui-même par amour. La nature même de Dieu est relationnelle. Il n'y a pas chez lui de dichotomie entre la nature et la relation<sup>82</sup>.

Pour Karl Rahner, Dieu n'intervient pas dans le monde de l'extérieur et avec puissance, par des prodiges que seul le divin transcendant pourrait réaliser. Dieu se rend présent dans le monde spatio-temporel des humains, en se donnant lui-même dans l'historicité concrète; il n'est pas un solitaire tout-puissant qui niche dans son « ciel ». Dans une recherche de rapprochement entre la religion chrétienne et la pensée de son temps, Rahner réfléchit sur un dogme fondamental du christianisme, celui de l'incarnation du Logos de Dieu, en lien avec la vision évolutive du monde. Il écrit :

[l]e chrétien confesse, dans sa foi, que tout, ciel et terre, matière et esprit, est création d'un seul et même Dieu. Mais, si tout ce qui est n'existe qu'en tant qu'il vient de Dieu, cela ne signifie pas seulement que tout, dans sa diversité, provienne d'*une* cause qui — parce que infinie et toute-puissante — peut justement créer les choses les plus diverses, mais il est dit également que ce divers présente une ressemblance et une communauté intérieures, et que ce multiple et ce divers forment une unité dans l'origine, l'autoaccomplissement et la destination, le monde *un* justement<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> TFF, p. 105.

<sup>82</sup> L'emploi du masculin pour parler de Dieu est considéré par des théologiens et des théologiennes comme une pratique pour le moins inappropriée. Elizabeth A. Johnson affirme : « [s]'il a été proclamé constamment, à juste titre, que Dieu est esprit et que l'on ne saurait, en exprimant son être, l'identifier à l'un ou l'autre sexe, le langage courant de la prédication, du culte, de la catéchèse et de l'instruction véhicule pourtant un message tout différent : Dieu est de sexe masculin, du moins ses caractéristiques correspondent plus à celles d'un homme qu'à celles d'une femme, enfin, il est plus adéquat de s'adresser à lui comme on s'adresse à un homme, plutôt qu'à une femme. [...] Sciemment ou non, ce langage mine la dignité humaine de la femme comme être créé, tout comme l'homme, à l'image de Dieu ». Elizabeth JOHNSON, *op. cit.*, p. 10.

<sup>83</sup> TFF, p. 209. C'est Rahner qui met en italique.

En cela, il rejoint en partie le raisonnement de Thomas d'Aquin, en particulier en ce qui concerne la cinquième voie, selon laquelle il existe une intelligence ordonnatrice qui est un être infini. Rahner ajoute une précision à l'approche thomiste : la division en trois catégories — métaphysique, physique et morale — des preuves de l'existence de Dieu, établie depuis le 18<sup>e</sup> siècle, ne prend pas suffisamment en considération « l'expérience transcendantale fondamentale de l'existence »<sup>84</sup>. L'être humain est un étant auquel le mystère absolu, en tant que « ce-vers-quoi de la transcendance »<sup>85</sup>, se rend constamment présent. Il est impossible de s'approprier celui qu'on nomme « Dieu », uniquement par la réflexion objective. Dans *Appels au Dieu du silence*, Rahner exprime clairement cela :

[c]'est à Toi que je m'adresse aujourd'hui, et de quoi Te parlerai-je, si ce n'est de Toi-même? [...] tout ce que je puis dire, n'est-ce pas, en fin de compte, une parole qui Te concerne? Mais si je Te parle, à Ton propre sujet, tout bas et non sans quelque frayeur, c'est un langage qui me concerne que Tu perçois. [...] Dieu de ma vie! Que peuvent bien vouloir dire ces mots? Quelle signification revient à mes paroles, lorsque je T'appelle mon Dieu [...] Jamais je ne parviendrai à Te nommer tel que Tu es<sup>86</sup>.

La réflexion ne suffit pas à saisir l'« Insaisissable », à parler de l'« Ineffable », à nommer le « Sans-nom », à cerner l'« Infini », à atteindre par soi-même l'« Inaccessible »<sup>87</sup>. L'humain ne peut pas posséder le divin comme on possède un objet, mais uniquement comme le *ce-vers-quoi* de la transcendance.

---

<sup>84</sup> PDTC, p. 386.

<sup>85</sup> TFF, p. 81.

<sup>86</sup> Karl RAHNER, *Appels au Dieu du silence. Dix méditations*, traduit de l'allemand par P. Kirchhoffer de *Worte ins Schweigen*, Mulhouse, Salvator, 1966, pp. 9-18.

<sup>87</sup> TFF, pp. 77-81. Le mot Dieu « [...] est l'ouverture au mystère incompréhensible. Il nous tend démesurément, il peut bien nous agacer, en troublant la tranquillité d'une existence qui entend avoir en partage la paix de ce qui est distinct, clair, planifié. Il se voit toujours exposé à l'injonction de Wittgenstein déclarant la nécessité de se taire à propos de ce dont on ne peut

À la fin du Moyen Âge, sous l'influence de Duns Scot (1265-1308) et du jésuite Suarez<sup>88</sup>, la métaphysique (dans le sens de philosophie transcendante) prend ses distances d'avec la théologie. Il est posé qu'il y a en réalité quatre sciences spéculatives : en plus de la physique, des mathématiques et de la théologie (qui seraient des *metaphysicae speciales*), il y a une science transcendante (*scientia transcendens*) de l'être en tant qu'être. On l'appellera « ontologie » au 17<sup>e</sup> siècle. La modernité radicalise cette mise à l'écart de la théologie. Descartes, comme nous l'avons vu, ne veut pas faire de métaphysique (ou ontologie) — dans le sens d'une « science » qui pense la finitude humaine à partir de l'Absolu — et, conséquemment, il présente une démarche qui se veut plus rigoureuse pour réaliser une science universelle de « ce qui est ». Il pose que ne peut être vrai que ce qui est clair et évident. Comment fait-il cela? Il fait du « je pense » (du *cogito*), la « [...] source et [le] lieu d'intelligibilité de l'être dans son ensemble<sup>89</sup> ». Sa philosophie est entièrement fondée sur la conscience de soi du sujet. La transformation radicale de la métaphysique est devenue possible.

---

parler clairement, mais contredit cette maxime en l'énonçant. Le mot lui-même — bien compris — est en accord avec cette maxime ; car il est bien le dernier mot précédant le silence qui s'achève en adoration face au mystère ineffable, le mot, assurément, qui doit être dit à la fin de tout discours [...] ». TFF, pp. 66-67. Des auteurs posent que la pensée ne peut pas exister sans mots, et alors surgit la question suivante : « [l]e mot Dieu serait-il, dans ces conditions, comme le prétend [le poète français Edmond] Jabès [1912-1991], le mot le plus vide ? Non pas mot qui viendrait combler la béance, ou nous plonger dans quelque océanique silence, nous laissant bouche bée de ravissement mais plutôt, ultime négation dans le processus de négation qu'est le langage, extrême inquiétude dévoilant une solitude à la mesure de l'[humain], de l'univers ? » Christian SAINT-GERMAIN, « Le mot Dieu de Karl Rahner à Edmond Jabès : la tradition interrogée », *Laval théologique et philosophique*, 47/2 (1991), pp. 161-167 ; p. 164.

<sup>88</sup> Voir la note 50, p. 36 de la présente thèse.

<sup>89</sup> Jean GRONDIN, *op. cit.*, p. 174.

Une source majeure de la réflexion théologique de Karl Rahner, la spiritualité d'Ignace de Loyola, précède cette réorientation en profondeur de la pensée de l'être<sup>90</sup>. Évoluant dans son rapport à la philosophie en osant plonger à la fois dans la riche tradition jésuitique et dans les préoccupations de la philosophie de son temps (on pourrait aussi dire dans *les* philosophies de son temps), Rahner en arrive, ainsi que l'écrit le théologien Christoph Théobald, à défendre l'idée que :

[...] plus la théologie s'approche de son propre centre – le mystère de la grâce de Dieu au cœur de la liberté de croire, d'aimer et d'espérer – plus elle libère la pensée philosophique en son autonomie. Le vocabulaire « transcendantal » – si caractéristique de la théologie de Rahner – perd ici sa limitation régionale – qu'il risque de revêtir dans nos débats techniques sur ses origines historiques (cartésiennes, kantiennes, husserliennes) – et se confond, ultimement et sous une forme préphilosophique, avec la grâce elle-même, comme *simple principe relationnel de libre réception*, en dehors duquel la Révélation de Dieu n'existerait pas dans notre histoire. Philosophier au cœur de la théologie pratique est donc absolument décisif car, selon Rahner, la référence constante à cette *réceptivité ultime*, au principe de l'autodétermination de la liberté par elle-même, est la seule manière d'éviter aujourd'hui que la proposition chrétienne – les énoncés de la foi, l'institution ecclésiale et la ritualité – soit réduite en mythe ou en idéologie parmi d'autres; insister, au contraire, sur cette réceptivité originaire permet de faire de la présence sacramentelle de l'Église le point de départ d'une *reductio in mysterium* ou d'une *mystagogie ecclésiale* qui conduit l'[humain] à s'exposer, radicalement et au cœur de son existence quotidienne, à la grâce qui l'habite déjà<sup>91</sup>.

Rahner affirme que plus la réflexion théologique est proche de ce qui la fonde, plus elle laisse la philosophie être elle-même.

<sup>90</sup> Voir la p. 32 de la présente thèse.

<sup>91</sup> Christoph THEOBALD, « Karl Rahner. Église de la diaspora, Église en genèse », dans Henri GAGEY et Vincent HOLZER, *op. cit.*, pp. 196-197. C'est Théobald qui met en italique.

S'engager aujourd'hui dans l'œuvre de Karl Rahner suppose de savoir également en sortir momentanément, et ce au nom même de son précepte d'historicité. La révélation prend toujours une forme historique et, en conséquence, l'approche rahnérienne de la théologie réclame une fréquentation toujours renouvelée de la philosophie. C'est le seul moyen d'éviter encore aujourd'hui que la proposition chrétienne ne soit réduite à « une pièce purement formelle de musée spirituel »<sup>92</sup>. Dans notre recherche d'une articulation chrétienne de la transcendance et de l'immanence pour aujourd'hui, nous quittons provisoirement l'œuvre de Rahner pour aller à la rencontre d'un territoire philosophique étranger.

## **1.2 Gilles Deleuze : de l'anthropologie à l'ontologie**

Le territoire que nous allons maintenant explorer est celui de l'œuvre d'une personnalité majeure de la philosophie de la deuxième moitié du siècle dernier. Dans un énergique élan de liberté, reconnu par ses pairs surtout dans les années 1990, le philosophe français Gilles Deleuze élabore une pensée où abondent des concepts à la fois singuliers et fascinants<sup>93</sup>. Il effectue son travail à partir de l'hypothèse selon laquelle « [...] la question de la philosophie est le point singulier où le concept et la création se rapportent l'un à l'autre<sup>94</sup> ». Pour lui, le

---

<sup>92</sup> Karl RAHNER, *Le courage du théologien*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>93</sup> Voir l'avant-propos écrit par Alain Beaulieu, *op. cit.*, pp. 9-13. Voir également : GDI, pp. 13-14. Dans QQP, Deleuze évoque cette ardeur dans son travail : « [o]n n'était pas assez sobre. On avait trop envie de faire de la philosophie, on ne se demandait pas ce qu'elle était, sauf par exercice de style [...] » (p. 7); plus tard, il se posera la question.

<sup>94</sup> QQP, p. 16.



concept n'est pas donné de l'extérieur de la pensée philosophique en tant que référence pour penser, mais il est au contraire créé par elle sans référence extérieure.

À une époque où d'aucun annonce la fin de la métaphysique, Deleuze, à partir de grands philosophes – en particulier Spinoza (1632-1677), Nietzsche (1844-1900) et Bergson (1859-1941)<sup>95</sup> – et puisant dans les arts ainsi que dans d'autres domaines, provoque des rencontres et construit des problèmes au cœur desquels il élabore ses propres concepts et sa propre définition du concept. Il développe une nouvelle intelligibilité de la notion de concept. Quel est le cheminement de la pensée de Deleuze? Où le chemin qu'il emprunte le mène-t-il? La philosophie deleuzienne, où se situe-t-elle?

### **1.2.1 La nouvelle question de la philosophie**

Elle n'est « [...] nulle part ailleurs que dans cet immense travail d'écriture et de publication qui est à l'origine d'une œuvre impressionnante<sup>96</sup> ». Comme l'indique Arnaud Bouaniche, elle se construit et s'exprime directement à travers les grands livres qui la structurent. Ces derniers ne contiennent pas un savoir et une vérité en soi, mais au contraire ils fonctionnent en gardant une prise

---

<sup>95</sup> Pierre MONTEBELLO, « Les lectures croisées de Deleuze : Spinoza, Nietzsche, Bergson », *Annales bergsoniennes III*, Presses Universitaires de France, 2007, 40 p.

<sup>96</sup> GDI, p. 28. Arnaud Bouaniche est un philosophe français spécialisé dans la pensée de Deleuze et de ses rapports à celle de Bergson. Dans cet ouvrage, il cherche à mettre en lumière la façon dont l'œuvre deleuzienne est construite autour de la question de la nouveauté. Ce qui suit jusqu'à la section 1.2.4 est nourri particulièrement de cet ouvrage.

constante sur l'extérieur de la philosophie. Ils nous immergent dans les mathématiques, la biologie, la musique, le théâtre, la littérature, la peinture contemporaine, l'architecture, la psychanalyse, la sociologie, l'histoire, la géographie, le cinéma, etc. Le lieu où les contours de ce projet philosophique se dessinent toutefois avec le plus de netteté, tel que le précise Bouaniche, est sans doute celui de l'ensemble composé des textes, conférences et entretiens<sup>97</sup>. Pourquoi? Parce que l'auteur y commente ce projet. Spontanément, on dirait que se dessine un plan dans ses ouvrages fondamentaux. Là se réalise un authentique travail de la pensée, qui est exprimé dans un propos original, différent de celui qui est déplié dans les grands livres. Il contribue fortement au projet philosophique, auquel il est entièrement lié.

L'entreprise de Deleuze n'a pas pour ambition de faire émerger des explications rationnelles sur les réalités dans lesquelles baigne l'être humain. Une telle démarche ne serait pour lui d'aucun intérêt, puisqu'il considère que philosopher n'est pas contempler (comme c'est le cas chez Platon), ni réfléchir (comme le fait Descartes), ni communiquer (selon l'approche d'Habermas), mais, comme on l'a vu, à créer des concepts<sup>98</sup>. Il affirme qu'il est devenu nécessaire de penser autrement, parce que les grandes idées transcendantales du passé n'ont fait que ramener la production de sens à une cause originaire subjective et personnelle.

---

<sup>97</sup> On peut retracer cet ensemble dans les deux ouvrages suivants : 1- Gilles DELEUZE, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, 416 p. ; 2- Gilles DELEUZE, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, 383 p.

<sup>98</sup> Voir pp. 50-51 de la présente thèse.

Son projet philosophique est mû par la conviction que penser, c'est faire sans cesse l'expérience de la nouveauté : « [p]enser, c'est expérimenter, mais l'expérimentation, c'est toujours ce qui est en train de se faire – le nouveau, le remarquable, l'intéressant, qui remplacent l'apparence de vérité et qui sont plus exigeants qu'elle<sup>99</sup> ». On y décèle l'esquisse d'une manière nouvelle de penser. Deleuze pose, dans la foulée de l'analyse des relations entre le pouvoir et le savoir faites par Michel Foucault (1926-1984), que l'important pour la philosophie ne consiste pas à saisir « le présent » dans le but de déterminer ce que sont les êtres humains, mais réside dans l'« actuel », c'est-à-dire dans ce que ces derniers sont *en train de devenir*. La question de la philosophie moderne n'est plus le « qui suis-je? » de Descartes, mais elle consiste, à la suite de Nietzsche, à demander « qui sommes-nous? »<sup>100</sup>.

### 1.2.2 Le défi de penser la nouveauté

Une phrase de Nietzsche revient incessamment dans l'œuvre de Deleuze : « [a]gir contre le passé, et ainsi sur le présent, en faveur (je l'espère) d'un temps à venir<sup>101</sup> ». L'être est non pas universel et immuable, mais il est toujours en train de s'actualiser et de se singulariser, pense Deleuze dans Nietzsche.

---

<sup>99</sup> QQP, p. 106.

<sup>100</sup> Voir GDI, p. 33. Deleuze utilise souvent le « nous » dans ses analyses de style sociopolitique. Il cherche à décrire les changements qui sont en train de se produire dans l'espace social, sans négliger de mettre en évidence ce qui bloque la création (principalement des dispositifs de pouvoir). Au sujet du pouvoir, voir particulièrement DRF, pp. 11-16.

<sup>101</sup> GDI, p. 33. Bouaniche mentionne que cette phrase de Nietzsche apparaît pour la première fois chez Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 122; et que chez Nietzsche, on la retrouve dans la deuxième des *Considérations inactuelles*, qui s'intitule *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*.

Comment cela est-il possible? « *Comment définir l'apparition de quelque chose de nouveau en général ?*<sup>102</sup> » Pour penser en dehors des coordonnées établies de la philosophie, telle que celle de la dualité entre le sujet et l'objet, ainsi que celle de la vérité, Deleuze travaille à l'élaboration de nouvelles coordonnées et à l'invention de nouveaux concepts. Les travaux du philosophe Bergson (1859-1941), du mathématicien Whitehead (1861-1947), du sociologue Tarde (1843-1904), et de quelques autres penseurs de la nouveauté<sup>103</sup>, alimentent sa recherche d'une façon de penser l'être en tant que « [...] processus d'actualisation et de différenciation, à l'opposé de toute conception d'un être général et homogène, immuable et éternel<sup>104</sup> ». Son défi est de penser la *nouveauté* plutôt que l'*éternité*.

Pour Deleuze, penser consiste à la fois à mettre en évidence ce qui est en train de surgir dans l'époque<sup>105</sup> et à dégager les conditions de possibilité de la création. Là se situe l'originalité de sa pensée. Il pose clairement ceci :

---

<sup>102</sup> Gilles DELEUZE, *L'île déserte et autres textes*, *op. cit.*, p. 64. C'est Deleuze qui met en italique.

<sup>103</sup> La pensée de Deleuze a été nourrie de façon significative par la philosophie de Gilbert Simondon (1924-1989). Ce dernier a travaillé sur le problème de l'appartenance de l'humain au vivant, sur celui de la technique et sur les *nouvelles* formes d'aliénation apparues au 20<sup>e</sup> siècle. Dans *Logique du Sens*, Deleuze cite Simondon et précise que tout son ouvrage intitulé *L'individu et sa genèse physico-biologique* « [lui] semble d'une grande importance, parce qu'il présente la première théorie rationalisée des singularités impersonnelles et pré-individuelles. Il [Simondon] se propose explicitement, à partir de ces singularités, de faire la genèse et de l'individu vivant et du sujet connaissant. Aussi est-ce une *nouvelle* conception du transcendantal » (p. 126). C'est nous qui mettons en italique.

<sup>104</sup> GDI, pp. 35-36.

<sup>105</sup> Ce qui est en train de surgir dans l'époque, c'est-à-dire « [...] les singularités ou les forces créatrices qui échappent aux codes et aux normes, aux puissances de normalisation, d'organisation et de régulation, et qui nous ouvrent de nouvelles voies ». *Ibid.*, p. 34. Les enjeux sont ici ceux de la pensée et de la politique. La crise vécue au Québec pendant le printemps 2012, née du conflit entre des étudiants et le gouvernement au sujet de la hausse des droits de scolarité, constituerait pour Deleuze une invitation à penser de façon nouvelle.

[u]ne ligne d'analyse et un certain regard philosophiques se trouvent récusés, qui passeraient par l'éternel et les essences, l'origine et la fin, l'universel et les universaux, tandis qu'une tout autre perspective est promue et valorisée, qui s'efforcera, quand à elle, de suivre les événements, et les singularités en devenir, en un mot, l'émergence du nouveau, et qui chercherait à défaire les processus de clôture écrasant les potentialités créatrices<sup>106</sup>.

Il est intéressant de noter qu'un créateur comme l'écrivain français Eugène Ionesco (1909-1994) a travaillé à développer une pensée de la création artistique qui va dans le même sens, et qu'on pourrait conséquemment qualifier de « deleuzienne » :

[j]e n'aime pas l'écrivain qui aliène la liberté de ses personnages, qui en fait des personnages faux, nourris d'idées toutes faites. Et s'ils ne rentrent pas dans sa conception politique personnelle, qui n'est pas issue des vérités humaines mais simplement d'une idéologie pétrifiée, il les défigurera. Mais la création ne ressemble pas à la dictature, pas même à une dictature idéologique. Elle est vie, liberté, elle peut même être contre les idéaux connus et se tourner contre l'auteur. L'auteur n'a qu'un devoir, ne pas intervenir, vivre et laisser vivre, libérer ses obsessions, ses phantasmes, ses personnages, son univers, les laisser naître, prendre forme, exister<sup>107</sup>.

La démarche de Deleuze a initialement consisté à faire de l'histoire de la philosophie. Ce passage quasi-obligé, qu'il qualifie après-coup d'« Œdipe philosophique »<sup>108</sup>, et commandé par la conjoncture institutionnelle qui existe à ce moment de son parcours, il l'a vécu comme un piège tendu par une structure orthodoxe qui cherchait essentiellement, selon lui, à assimiler tout cheminement philosophique, en posant comme un dogme une pseudo-vérité du genre « [...] »

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>107</sup> Eugène IONESCO, *Notes et contre-notes*, Paris, Gallimard (Folio/Essais 163), 1966, p. 270. Il est à noter qu'Ionesco parle ici de personnages appartenant aux romans et aux pièces de théâtre. Son discours sur la liberté des personnages rejoint de façon surprenante celui de Deleuze à propos des personnages conceptuels en philosophie. Voir à ce sujet la section 2.1.2 de la présente thèse, pp. 115-127.

<sup>108</sup> Gilles DELEUZE, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 14.

comment voulez-vous penser sans avoir lu Platon, Descartes, Kant et Heidegger, et le livre de tel ou tel sur eux?<sup>109</sup> » C'est dans ce contexte si peu favorable à la libre création, et en réaction contre lui, que le philosophe a travaillé à inventer une voie différente, inédite. Il l'a ensuite empruntée allègrement dans les deuxième et troisième périodes de son œuvre écrite<sup>110</sup>, révolutionnant ainsi les manières jusque-là convenues d'exercer la philosophie. Il s'agit désormais pour lui d'engendrer de la philosophie *dans* l'histoire de la philosophie<sup>111</sup>, de créer sans cesse la pensée philosophique. Comment procède-t-il? Qu'en est-il de cette pensée? Comment est-elle un acte créateur?

---

<sup>109</sup> Gilles DELEUZE, *Dialogues* (avec Claire Parnet), Paris, Flammarion, 1996, pp. 20-21.

<sup>110</sup> Selon le *Dictionnaire des philosophes*, la première période de Deleuze s'étend de 1953 à 1968 et est marquée par la publication de nombreuses monographies, dont *Empirisme et subjectivité* et *Spinoza ou le problème de l'expression*. La deuxième période démarre en 1969 avec *Différence et répétition* ainsi que *Logique du sens*. La dernière période s'ouvre en 1972 par la collaboration avec Guattari et la publication de leur premier ouvrage commun, *L'Anti-Œdipe*. Denis HUISMAN (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Presses Universitaires de France (2<sup>e</sup> édition entièrement refondue et mise à jour), 2009, 1984 p. Article consulté le 2010-11-18. Site PUF [En ligne]. URL : [http://www.puf.com/wiki/Auteur:Gilles\\_Deleuze](http://www.puf.com/wiki/Auteur:Gilles_Deleuze). Dans un entretien de 1988, Deleuze lui-même, tout en désirant ne pas fixer une telle division rétrospective de son travail, propose qu'il existe dans son activité philosophique trois périodes : une première période s'étendant de 1953 jusqu'à 1971, pendant laquelle il écrit des livres d'histoire de la philosophie; une deuxième période qui se déroule de 1972 à 1980, espace de temps durant lequel il tente de « faire une philosophie », en collaboration étroite avec Félix Guattari; une troisième période se déroulant depuis 1981 et consistant à faire des études centrées sur le domaine des arts. Voir GDI, pp. 29 et 38-41.

<sup>111</sup> Cela rappelle la méthode de Rahner, qui consiste à engendrer de la philosophie *dans* la théologie. Voir la section 1.1.1 de la présente thèse, pp. 22-27.

### 1.2.3 La démarche philosophique deleuzienne

Deleuze fréquente assidûment des penseurs particulièrement singuliers, difficilement classifiables, comme Hume (1711-1776), Nietzsche, Spinoza et Bergson. Il applique une méthode originale, qu'il a lui-même développée pour approcher ces auteurs : elle consiste à faire le portrait conceptuel de chacun d'eux<sup>112</sup>. De cette façon, Deleuze semble se conformer aux normes dictées par l'histoire de la philosophie, mais il y échappe en réalité. C'est que, pour lui, comme le mentionne Bouaniche, « [...] "décrire" [...] ce n'est surtout pas restituer ce qu'un philosophe a déjà dit. [...] [Mais il s'agit plutôt] d'effectuer, au présent, un mouvement de pensée<sup>113</sup> ». Cette approche de la philosophie se veut dynamique : elle fait la description d'une pensée comme si elle était une trajectoire. L'originalité de l'approche consiste à ne pas chercher un sens qui serait déjà présent dans l'œuvre, mais plutôt à « [...] accomplir en l'accompagnant une pensée au travail. [...] [Autrement dit] Deleuze pense "dans" les auteurs<sup>114</sup> ». Cela ne signifie pas qu'il devient tantôt nietzschéen, tantôt spinoziste ou bergsonien.

---

<sup>112</sup> À ce sujet, voir Gilles DELEUZE, *Dialogues, op. cit.*, p. 23. Il est à noter aussi que, dans *Pourparlers, op. cit.*, pp. 185-186, on trouve cette affirmation : « L'histoire de la philosophie n'est pas une discipline particulièrement réflexive. C'est plutôt comme l'art du portrait en peinture. Ce sont des portraits mentaux, conceptuels ».

<sup>113</sup> GDI, p. 47.

<sup>114</sup> *Ibid.*, pp. 48-49. Il y a un parallèle intéressant à établir entre l'approche de Deleuze et celle de Rahner : dans sa pratique sémiotique, la théologienne Anne Fortin, qui se dit fortement imprégnée de la théologie de Rahner, propose une lecture de textes bibliques où l'interprétation est considérée comme la construction d'une signification qui advient dans l'acte de lecture lui-même. Le sens du texte n'est pas donné à l'avance. Cette façon de lire est rahnéenne, dans le sens où elle ouvre à une anthropologie du croire. Voir Anne FORTIN, « Exégèse et théologie: le paradigme herméneutique comme lieu de réconciliation entre exégètes et théologiens », *Science et Esprit*, XLVIII/3 (1996), pp. 273-287.

Pour le philosophe, « penser *dans* les auteurs » est déjà « faire de la philosophie ». Dans cette perspective, le défi ne consiste pas à étayer le travail des auteurs fréquentés, mais à poursuivre un projet personnel en effectuant un croisement avec la démarche de ces derniers. C'est ce qui ressort de l'ensemble des textes, conférences et entretiens de Deleuze : il construit son propre projet qui consiste en la conquête d'une *nouvelle* « image de la pensée ». Ce concept, qui traverse toute son œuvre, apparaît initialement dans *Nietzsche et la philosophie* (1962), et fait ensuite son chemin jusqu'à *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991) Croiser des démarches consiste non pas à opérer une recherche de la vérité, mais à effectuer une mise en combinaison d'éléments hétérogènes où l'essentiel se passe « entre » les éléments. La pensée n'a donc pas à prendre position dans des débats, des controverses ou des discussions. Elle a à répondre à la question suivante : « [q]uels nouveaux modes de subjectivation voyons-nous apparaître aujourd'hui, qui, certainement, ne sont ni grecs ni chrétiens?<sup>115</sup> » Que sommes-nous en train de devenir?

Par cette approche, Deleuze travaille à annihiler l'image dogmatique de la pensée promue par l'histoire de la philosophie. Il est d'avis que cette image, fondée sur des présupposés implicitement admis et mis au service d'intérêts moraux comme le vrai et le bien, paralyse d'authentiques mouvements de la pensée. Le blocus opéré par cette image doctrinaire empêche le surgissement de la nouveauté et interdit l'émergence de déterminations plus fécondes. Pour cette

---

<sup>115</sup> DRF, p. 324. Cette question, comme l'indique lui-même Deleuze, poursuit Foucault jusqu'à la fin de sa vie.



raison, il faut détruire l'obstacle imposé et construire une nouvelle image de ce que signifie « penser ». La question fondamentale qui traverse la première partie de l'œuvre de Deleuze est conséquemment la suivante : qu'est-ce que penser<sup>116</sup>?

Résister à toute détermination préétablie devient *la* préoccupation de ce penseur original et incontournable, que le philosophe Michel Foucault admirait tant<sup>117</sup>. Retournant à ce dernier son admiration, Deleuze s'attarde à décrire de façon critique une tendance pernicieuse qu'il observe dans les sociétés occidentales contemporaines : on veut nous contrôler, « pour notre bien »! Son analyse demeure pertinente, et il vaut la peine que nous nous y attardions :

Tout ce dont on parle est irréductible à toute communication. [...] la communication est la transmission et la propagation d'une information. Or une information, c'est quoi? [...] une information est un ensemble de mots d'ordre. Ce qui revient à dire que l'information est exactement le système du contrôle. C'est évident particulièrement en ce qui nous concerne aujourd'hui. [...] Un penseur comme Michel Foucault avait analysé deux types de sociétés assez rapprochées de nous. Les unes qu'il appelait sociétés de souveraineté et les autres qu'il appelait sociétés disciplinaires. Le passage typique d'une société de souveraineté à une société disciplinaire, il le faisait coïncider avec Napoléon. La société disciplinaire, elle se définissait – les analyses de Foucault sont restés à juste titre célèbres – par la constitution de milieux d'enfermement : prisons, écoles, ateliers, hôpitaux. Les sociétés disciplinaires

---

<sup>116</sup> Deleuze cherche à établir les conditions de possibilité d'un « faire philosophique en mouvement ». Karl Rahner travaille à établir les conditions de possibilité d'un « croire chrétiennement aujourd'hui ». Si la question qui préoccupe Deleuze, dès la première partie de son parcours, est celle de la signification de l'acte de penser, la question qui traverse toute l'œuvre de Rahner est celle de la signification de l'acte de foi chrétien pour les humains de son temps.

<sup>117</sup> Foucault a écrit : « [u]n jour, peut-être, le siècle sera deleuzien », c'est-à-dire que sera enfin devenu deleuzien le monde des humains avec sa finitude et non pas celui de Dieu avec son éternité. Voir à ce sujet : Patrice MANIGLIER, « Un métaphysicien dans le siècle », dans le dossier « L'effet Gilles Deleuze » du *Magazine Littéraire*, Paris, 406 (2002), pp. 16-58; p. 26 en particulier.

avaient besoin de cela. [...] Foucault n'a jamais cru et il a dit très clairement que ces sociétés disciplinaires n'étaient pas éternelles. Bien plus, il pensait évidemment que nous entrions dans un type de société nouveau. Bien sûr, il y a toutes sortes de restes de sociétés disciplinaires, pour des années et des années, mais nous savons déjà que nous sommes dans des sociétés d'un autre type qu'il faudrait appeler, selon le mot proposé par Burroughs – et Foucault avait une très vive admiration pour lui – des sociétés de contrôle. Nous entrons dans des sociétés de contrôle qui se définissent très différemment des sociétés de discipline. Ceux qui veillent à notre bien n'ont ou n'auront plus besoin de milieux d'enfermement. Déjà tout cela, les prisons, les écoles, les hôpitaux sont des lieux de discussion permanents. Ne vaut-il pas mieux répandre les soins à domicile? Oui, c'est sans doute l'avenir. Les ateliers, les usines, ça craque par tous les bouts. Ne vaut-il pas mieux les régimes de sous-traitance et le travail à domicile? [...] Avec une autoroute, vous n'enfermez pas les gens mais en faisant des autoroutes, vous multipliez des moyens de contrôle. Je ne dis pas que ce soit cela le but unique de l'autoroute, mais des gens peuvent tourner à l'infini et « librement » sans être du tout enfermés tout en étant parfaitement contrôlé. C'est cela notre avenir<sup>118</sup>.

Deleuze n'est pas fataliste. Au contraire, il en appelle à la résistance contre les forces qui dictent l'avenir. Il dessine progressivement une philosophie qui tend à évacuer tout désir de domination du réel, qui cherche uniquement à s'insérer dans *ce qui est en train de se transformer* dans la réalité. Désormais, une personne qui fait de la philosophie n'a pas à « dire vrai », elle n'est pas la détentrice de valeurs transcendantes, mais elle est celle qui agit toujours localement pour décrire ce qui se passe actuellement. Sa tâche ne consiste pas à guérir les angoisses humaines, mais à procéder au diagnostic des devenirs actuels, à évaluer les potentialités créatrices d'un milieu, d'une société, en dégagant dans une époque sa teneur en créativité :

---

<sup>118</sup> DRF, pp. 298-300. Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Deleuze parle d'un « cogito de communication » qui serait encore plus problématique que le « cogito de réflexion » (voir p. 104).

[...] tandis qu'il appartient à l'histoire de saisir l'événement dans sa dimension empirique, dans la succession chronologique de l'avant et de l'après, c'est à la philosophie et au concept qu'il appartient de saisir l'événement dans son devenir : de « *diagnostiquer* les devenirs dans chaque instant qui passe<sup>119</sup> ».

Le devenir n'appartient pas à la même dimension que le présent. Dans ses analyses, Deleuze insiste constamment sur la fragilité des conditions de la création, qui ne parviennent à se libérer des forces de répression et des systèmes d'opinion que par l'acte de résistance. Il affirme que « [s]eul l'acte de résistance résiste à la mort, soit sous la forme d'une œuvre d'art soit sous la forme d'une lutte des [humains]<sup>120</sup> ». La création dégage une réelle force politique, ouvrant un avenir en rupture avec les forces de l'opinion commune présentes dans l'époque. Faire de la philosophie ne consiste pas en une tâche purement théorique, puisque la pensée est incapable de créer par elle-même, mais elle relève du besoin de sentir « ce qui se passe actuellement », pour créer une conception de « ce qu'est l'acte de penser » qui soit en lien avec ce qui est en train de se passer. Cette création s'effectue par la rencontre de la pensée avec quelque chose de *nouveau* qui déjoue tout ce qu'elle est jusque-là capable de reconnaître et de partager. La philosophie deleuzienne demeure toujours branchée à la vie concrète. Elle s'inscrit dans un monde où la réalité de l'être humain est devenue fragmentée, éclatée, chaotique. C'est dans ce monde que se dessinent les sensations et les pensées des êtres humains de la fin du 20<sup>e</sup> siècle. Dans la préface de l'ouvrage de Jean-Clet Martin, Deleuze donne le conseil suivant à l'auteur :

---

<sup>119</sup> GDI, p. 268. Bouaniche cite Deleuze à la p. 108 de QQP. C'est Deleuze qui met en italique.

<sup>120</sup> DRF, p. 301.

[...] il y a toujours intérêt, dans les analyses de concept, de partir de situations très concrètes, très simples, et non pas des antécédents philosophiques *ni même des problèmes* en tant que tels (l'un et le multiple, etc.); par exemple pour les multiplicités, ce dont il faut partir, c'est : qu'est-ce qu'une *meute*? (différente d'un animal), qu'est-ce qu'un *ossuaire*? Ou, comme vous l'avez fait si bien, qu'est-ce qu'une *relique*? Pour les événements : qu'est-ce que cinq heures du soir? La critique possible de la mimésis, c'est par exemple dans le rapport concret de l'homme et de l'animal qu'il faut la saisir. Je n'ai donc qu'une chose à vous dire : ne perdez pas le concret, revenez-y constamment<sup>121</sup>.

Revenir constamment au concret, c'est ce que fait Deleuze. Cela rend sa philosophie difficile à commenter, puisqu'elle se place en « état de perpétuelle bifurcation »<sup>122</sup>. Elle comporte des bifurcations ponctuelles et circonstanciées, comme celle suscitée par Mai 68 et dont il est question dans les lignes qui suivent, mais il y a plus fondamentalement en elle un état de bifurcation ininterrompue : « [e]lle se laisse traverser [...] par une passion du concret éprouvée toujours comme une multiplicité [...]»<sup>123</sup>, comme une foule de rencontres possibles avec des pensées cinématographiques, littéraires, musicales, picturales, architecturales, biologiques, géographiques, politiques, religieuses, etc.

Dans la perspective deleuzienne, penser c'est être attiré par l'événement concret qui est en train de surgir dans la réalité et qui est conséquemment rencontré en dehors de soi-même. Peut-on identifier chez Deleuze la rencontre significative d'un tel événement, d'une telle rupture vécue dans la culture de l'époque?

---

<sup>121</sup> Gilles DELEUZE, « Lettre-préface », dans Jean-Clet MARTIN, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot et Rivages, 2005<sup>2e</sup> (1993), pp. 8-9. C'est Deleuze qui met en italique. Il date sa lettre du 13 juin 1990.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>123</sup> *Id.*

Existe-t-il une véritable bifurcation dans la philosophie deleuzienne? Les événements dits de mai 1968<sup>124</sup> sont vécus par Deleuze comme une importante rupture qui l'invite à penser de façon nouvelle. Il soutient le mouvement sans réserve. Sa philosophie va bientôt bifurquer.

Avec son ami Félix Guattari (1930-1992), qu'il rencontre pour la première fois en juin 1969<sup>125</sup>, il voit que ces événements ont produit une entrée intense et subite du désir dans la société française<sup>126</sup>. Ce désir n'est pour eux ni une infrastructure historique, comme le poserait un marxiste, ni un manque profond, tel que l'analyserait un lacanien, mais il est un « événement pur » produit *dans* la réalité des choses. Une société prend subitement conscience des forces qui en son sein sont insoutenables et perçoit la possibilité d'autre chose. Une nouvelle

---

<sup>124</sup> Il s'agit d'une vague d'événements déclenchée initialement en mars 1968 par les étudiants et les étudiantes de l'université de Nanterre, en banlieue ouest de Paris, et qui se propage spontanément, tel un tsunami, dans la jeunesse universitaire parisienne. Un immense mouvement de contestation agite bientôt toute la population française. On se révolte contre le pouvoir gaulliste en place. C'est l'occasion d'une remise en question de la société traditionnelle, du capitalisme, de l'impérialisme. La révolte est de nature à la fois culturelle, sociale et politique. Le 13 mai 1968 débute une grève générale qui paralyse le pays durant plusieurs semaines. On assiste à une profusion de débats publics et de réunions informelles. Sur les murs de la ville prolifèrent des graffiti et des slogans qui vantent la possibilité d'une transformation radicale de la vie et du monde : « Il est interdit d'interdire », « La vie est ailleurs », « Cours camarade, le vieux monde est derrière toi », « Jouissez sans entraves », etc. Cette vague d'événements est habituellement évoquée sous le vocable de « Mai 68 ».

<sup>125</sup> François DOSSE, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte (Poche), 2009, 600 p.; p. 16. Guattari est un ancien disciple de Lacan. Psychanalyste et militant communiste, il aura avec Deleuze une intense et célèbre collaboration. Le vocabulaire avec lequel est pensée aujourd'hui la philosophie deleuzienne est issu directement de la collaboration établie entre le philosophe et son ami psychiatre : « devenir », « multiple », « plan d'immanence ». Voir également Manola ANTONIOLI, Frédéric ASTIER, Olivier FRESSARD (dir.), *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Une rencontre dans l'après Mai 68*, Paris, L'Harmattan (L'ouverture philosophique), 2009, 169 p. Pour les auteurs de cet ouvrage, il existe clairement « un moment 1968 » dans la pensée philosophique.

<sup>126</sup> À ce sujet, voir les nuances que l'on retrouve dans Dalie GIROUX, René LEMIEUX et Pierre-Luc CHÉNIER (dir.), *Contr'hommage pour Gilles Deleuze*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, 234 p. Voir également DRF, pp. 215- 217; on y retrouve un article publié dans *Les Nouvelles littéraires*, 3-9 mai 1984 (pp. 75-76), avec Félix Guattari, qui s'intitule *Mai 68 n'a pas eu lieu*.

existence devient possible. Malheureusement, diront Deleuze et Guattari, « [l]a société française a montré une radicale impuissance à opérer une reconversion subjective au niveau collectif, tel que l'exigeait 68 [...]»<sup>127</sup> ». Après *Différence et répétition* (1968) et *Logique du sens* (1969), une nouvelle période de l'œuvre de Deleuze débute. Une fois posée la pensée en tant qu'acte de création, on assiste à un passage de l'expérience de la nouveauté vers le lieu de la politique. L'entreprise deleuzienne consiste alors à élaborer une théorie de la culture et du pouvoir qui a pour but d'analyser les conditions de possibilité de la création dans le domaine social. Dans *L'anti-Œdipe* (1972), fruit des échanges entre ses concepts et ceux de Guattari, Deleuze déploie un projet nietzschéen qui invite à un avenir nouveau, à une « terre nouvelle », et à une « humanité nouvelle », par la lutte contre les forces qui entravent leur surgissement. Le philosophe et son ami psychanalyste ne s'en prennent pas au christianisme, comme Nietzsche le faisait, mais pour les mêmes raisons que lui, ils reprochent à la psychanalyse et au capitalisme de nuire à la transformation sociale en limitant la « puissance révolutionnaire du désir » et en bloquant la venue d'un être humain « libre et joyeux », rempli d'une vie plus intense. Il faut sauver le désir des inepties qui le menacent constamment, disent-ils. Après *L'anti-Œdipe* et *Mille plateaux* (pensé avec Guattari, publié en 1980), Deleuze poursuit son projet en recentrant sa recherche dans la sphère de la création artistique. Tout en continuant à effectuer les tracés de la pensée et de la politique déjà esquissés, il s'intéresse désormais plus particulièrement aux enjeux et aux problèmes de l'esthétique. Il se met

---

<sup>127</sup> DRF, p. 216. Voir également François DOSSE, *op. cit.*, p. 19.

alors à référer aux arts pour penser la création et créer *dans* la pensée. Dans son dernier livre, qu'il élabore avec Guattari mais qu'il écrit lui-même<sup>128</sup>, livre qui s'intitule *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991) — dès *Mille plateaux*, Deleuze exprime le désir d'explorer cette question —, il puise sans cesse dans l'art pour « penser la création » là où elle survient : dans la musique, la peinture, l'architecture, la littérature, le cinéma, etc. On voit poindre l'idée que « [l]e propre de l'art est [...] non seulement de proposer à notre sensibilité quelque chose de nouveau [...] mais encore, d'irradier de cette nouveauté notre manière d'être et de sentir, en nous entraînant dans un "bloc de devenir" »<sup>129</sup>. Un parallèle avec le compositeur autrichien Franz Schubert (1797-1828) illustre avantageusement cet approfondissement de la théorie deleuzienne de l'esthétique. À partir de 1823, Schubert vit une douleur qui est devenue encore plus intime qu'auparavant et il exprime cette nouveauté singulière dans ses œuvres. Il écrit dans son *Journal*, le 27 mars 1824 : « [m]es créations existent par la connaissance de la musique *et* par celle de ma douleur<sup>130</sup> ». C'est l'ensemble de la structure sociale de l'opinion toute faite et des schèmes imposés et inflexibles de penser et de sentir qui est dérangé par l'art, et remplacé éventuellement par de nouveaux états affectifs, permettant aux

---

<sup>128</sup> François Dosse pose la question : « [q]ui a écrit? L'un ou l'autre? L'un et l'autre? » François DOSSE, *op. cit.*, p. 11. Sur l'élaboration du manuscrit, Deleuze dit qu'il s'agit d'un « secret ». *Ibid.*, p. 20. À la fin de sa biographie, Dosse affirme que même s'il est le fruit d'un travail commun — les deux penseurs échangent à partir des mêmes préoccupations, bien qu'ils soient deux personnes très différentes l'une de l'autre —, *Qu'est-ce que la philosophie?* « [...] relève [...] d'un projet très personnel de Deleuze, une sorte de couronnement de sa vie de philosophe, et le livre a été manifestement écrit par lui [Deleuze] et lui seul » *Ibid.*, pp. 538-539.

<sup>129</sup> GDI, p. 200.

<sup>130</sup> Brigitte MASSIN, *Franz Schubert*, Paris, Fayard, 1993 (1977), p. 252. C'est nous qui mettons en italique.

« processus réels de l'expérience » de s'exprimer et aux humains de « sentir le monde, les choses et les êtres » dans des configurations nouvelles<sup>131</sup> :

[c]'est vrai de tous les arts : quels étranges devenir déchaîne la musique à travers ses "paysages mélodiques" et ses "personnages rythmiques", comme dit Messiaen, en composant dans un même être de sensation le moléculaire et le cosmique, les étoiles, les atomes et les oiseaux?<sup>132</sup>

L'œuvre d'art, qu'elle origine d'une personne musicienne, peintre, écrivaine ou architecte, n'est rien d'autre qu'un « bloc de sensations », un mélange d'affects et de percepts<sup>133</sup>, qui entraîne dans un *devenir autre*.

Du mouvement de l'œuvre deleuzienne, avec ses projets sur la pensée, la politique et l'esthétique, il se dégage en fin de parcours une conception originale du rôle de la philosophie dans l'ensemble de la culture. La maturité d'une vie a conduit Deleuze, en compagnie de son ami Guattari, non plus à vivre pour faire de la philosophie, mais à être essentiellement habité par une question : « [...] mais qu'est-ce que c'était, ce que j'ai fait toute ma vie?<sup>134</sup> »

Dans une grande liberté, ils ont pris un très long temps pour faire entre eux de

---

<sup>131</sup> GDI, pp. 200-201.

<sup>132</sup> QQP, p. 160.

<sup>133</sup> Chez Deleuze, les affects et les percepts ne sont plus des affections ou des perceptions. Pensés en dehors de la subjectivité, ils sont conçus comme « [...] des *êtres* qui valent par eux-mêmes et excèdent tout vécu. [...] L'œuvre d'art est un être de sensation, et rien d'autre : elle existe en soi. [...] Si la ressemblance peut hanter l'œuvre d'art, c'est parce que la sensation ne se rapporte qu'à son matériau : elle est le percept ou l'affect du matériau même, le sourire d'huile, le geste de terre cuite, l'élan de métal, l'accroupi de la pierre romane et l'élevé de pierre gothique ». QQP, pp. 155-156. C'est que l'art « pense » lui aussi, mais par affects et percepts plutôt que par concepts (voir *Ibid.*, p. 64).

<sup>134</sup> *Ibid.*, p.7. Deleuze, dans une intervention faite en 1987 à l'école nationale supérieure des métiers de l'image et du son (la FEMIS), pose la question suivante à des étudiants en cinéma : « [...] qu'est-ce que vous faites au juste vous, qui faites du cinéma ? » Et aussitôt il enchaîne avec la question qui le concerne personnellement : « Et moi qu'est-ce que je fais au juste quand je fais ou j'espère faire de la philosophie ? » DRF, p. 291. Rahner n'a cessé de penser : qu'est-ce que faire de la théologie? Son TFF est une synthèse de ce qu'il en conçoit de plus essentiel.



multiples échanges sur la question « qu'est-ce que la philosophie? »<sup>135</sup> À la fin de vingt années de collaboration avec celui qui aura eu une immense influence sur son itinéraire, Deleuze dira de son ami, qui devait passer le voir le jour même où il est mort : « [j]usqu'à la fin, mon travail avec Félix a été pour moi source de découvertes et de joies<sup>[...]</sup><sup>136</sup> ». Il y avait une part affective dans le travail intellectuel commun.

#### 1.2.4 La philosophie créatrice de concepts

Dès le début du projet, qui est devenu effectif dans la complicité du travail d'élaboration, une réponse s'est imposée d'elle-même. Deleuze l'a mise par écrit : ce que j'ai fait toute ma vie, c'est exercer « [...] l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts<sup>137</sup> ». À partir de ce « matériau » brut, le philosophe et le psychanalyste ont sculpté leur propre réponse.

---

<sup>135</sup> Le philosophe Guillaume Sibertin-Blanc suggère, dans un article qui traite de l'histoire chez Deleuze, que la question « Qu'est-ce que la philosophie? » soit rattachée à la question « Qu'est-ce qui s'est passé? » de *Mille plateaux*. Dans leur dernier ouvrage, Deleuze et Guattari ne poseraient pas leur regard vers l'arrière pour voir et expliquer ce qui a été fait par Deleuze toute sa vie, mais ils chercheraient plutôt à exprimer la fracture dans le temps qui produit un devenir autre et que Deleuze expérimenterait dans *Qu'est-ce que la philosophie?* Guillaume SIBERTIN-BLANC, « Les impensables de l'histoire. Pour une problématisation vitaliste, noétique et politique de l'anti-historicisme chez Gilles Deleuze », *Le philosophe*, 19 (2003), p. 139. Guillaume Sibertin-Blanc a présenté à l'université Charles de Gaulles Lille 3, le 8 décembre 2006, une thèse de doctorat en philosophie intitulée « Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze ». Ses recherches actuelles portent sur la philosophie française du 20<sup>e</sup> siècle, sur la philosophie sociale et politique contemporaine, sur les rapports entre philosophie et sciences humaines et sociales en France depuis les années 1950 et sur les formes et figures des théories des modes de subjectivation dans la théorie sociale contemporaine.

<sup>136</sup> François DOSSE, *op. cit.*, p. 588. Dosse cite Gilles DELEUZE, « Pour Félix », *Chimères*, 18 (hiver 1992-93), p. 209. Et il signale que cet article est repris dans DRF, p. 357.

<sup>137</sup> QQP, p. 8. Sur cette affirmation de Deleuze, voir Charles BOLDUC, « En quel sens faut-il entendre la formule de Gilles Deleuze voulant que la philosophie soit une création de concepts », *Horizons philosophiques*, 17/1 (2006), pp. 47-68. Par ailleurs, François Dosse

Poursuivant la recherche vers un « au-delà » de la question elle-même, cette dernière ne devant pas se contenter de recueillir la question, mais devant pouvoir également se poser « entre amis », dans la mesure où l'humilité qui vient parfois avec le temps d'une vie qui passe, fait dire : « [...] c'était ça [que j'ai fait toute ma vie], mais je ne sais pas si je l'ai bien dit, ni si j'ai été assez convaincant<sup>138</sup> », ils posent que les concepts ont besoin d'« amis », c'est-à-dire de ce que Deleuze et Guattari nomment « les personnages conceptuels »<sup>139</sup>, pour être correctement définis. Un tel ami, ou personnage conceptuel, n'est pas une entité extrinsèque au concept, mais au contraire il est « [...] une présence intrinsèque à la pensée, une condition de possibilité de la pensée même, une catégorie vivante, un vécu transcendantal<sup>140</sup> ». La personne qui fait de la philosophie est quelqu'un qui prétend à la sagesse par l'effort de création conceptuelle. Elle ne possède jamais le concept comme on possède un objet, mais elle en est l'« amie ».

La « sculpture » que Deleuze et Guattari façonnent ensemble, est une œuvre étonnante :

[...] la philosophie n'est pas un simple art de former, d'inventer ou de fabriquer des concepts, car les concepts ne sont pas nécessairement des formes, des trouvailles ou des produits. La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à

---

affirme, comme nous l'avons vu (note 128, p. 65), que *Qu'est-ce que la philosophie?* a été écrit par Deleuze, même si le philosophe accepte de le cosigner avec son ami psychanalyste. Ce qui conduit à cette double signature, c'est tout ce travail commun de développement des thèses qui s'élaborent suite aux échanges et la façon de les énoncer.

<sup>138</sup> QQP, p. 8.

<sup>139</sup> Au sujet des personnages conceptuels, voir la section 2.1.2 de la présente thèse, pp. 115-127.

<sup>140</sup> QQP, p. 9.

*créer* des concepts [...] Créer des concepts toujours nouveaux, c'est l'objet de la philosophie.<sup>141</sup>

Trois conditions sont posées pour que l'on parle d'une véritable création conceptuelle, au sens où les deux penseurs l'entendent : premièrement, quelque chose doit être arrachée au chaos; deuxièmement, une lutte contre l'opinion préétablie doit être menée; et troisièmement, la promotion d'un « peuple à venir »<sup>142</sup> doit être faite. La philosophie ne peut être considérée comme un objet défini à l'avance, et qui serait d'une nature invariable. Elle est un territoire parcouru et à parcourir, et en conséquence, elle a une forme passée, présente et possiblement à venir. Deleuze débute le quatrième chapitre de *Qu'est-ce que la philosophie*, en écrivant que « [l]e sujet et l'objet donnent une mauvaise approximation de la pensée. Penser n'est ni un fil tendu entre un sujet et un objet, ni une révolution de l'un autour de l'autre. Penser se fait plutôt dans le rapport du territoire et de la terre<sup>143</sup> ». La pensée n'est en mesure de créer que lorsqu'elle se précipite sur l'amas de déterminations éphémères que Deleuze et Guattari appelle *chaos*, pour en arracher un concept philosophique, une sensation artistique ou une fonction scientifique.

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 10. Ce sont les auteurs qui mettent en italique.

<sup>142</sup> Deleuze et Guattari, convaincus que le mode de vie capitaliste européen entrave le devenir des peuples « assujettis », affirment dans *Qu'est-ce que la philosophie?* que la création de concepts implique en soi « [...] une nouvelle terre et un peuple qui n'existe pas encore. [...] L'artiste ou le philosophe sont bien incapables de créer un peuple, ils ne peuvent que l'appeler, de toutes leurs forces. Un peuple ne peut se créer que dans des souffrances abominables, et ne peut pas plus s'occuper d'art ou de philosophie. Mais les livres de philosophie et les œuvres d'art contiennent aussi leur somme inimaginable de souffrance qui fait pressentir l'avènement d'un peuple. Ils ont en commun de résister, résister à la mort, à la servitude, à l'intolérable, à la honte, au présent » (pp. 104-105).

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 82. Dès *Mille Plateaux*, Deleuze et Guattari commencent à développer une géophilosophie. Voir à ce sujet : François DOSSE, *op. cit.*, pp. 297-318.

Dire qu'un concept doit être créé pour exister, c'est affirmer qu'il porte immanquablement la signature de son auteur et que, conséquemment, tout concept ne peut être que singulier. La philosophie n'a rien à voir avec la constitution d'« universaux »<sup>144</sup>. Deleuze et Guattari sont formels :

[...] le concept n'est pas donné, il est créé, à créer; il n'est pas formé, il se pose lui-même en lui-même, auto-position. Les deux s'impliquent, puisque ce qui est véritablement créé, du vivant à l'œuvre d'art, jouit par là même d'une auto-position de soi, ou d'un caractère autopoïétique à quoi on le reconnaît. D'autant plus le concept est créé, d'autant plus il se pose. Ce qui dépend d'une libre activité créatrice, c'est aussi ce qui se pose en soi-même, indépendamment et nécessairement : le plus subjectif sera le plus objectif. [...] Hegel montrait [...] que le concept n'a rien à voir avec une idée générale ou abstraite, pas plus qu'avec une Sagesse incréée qui ne dépendrait pas de la philosophie même. Mais c'était au prix d'une extension indéterminée de la philosophie qui ne laissait guère subsister le mouvement indépendant des sciences et des arts, parce qu'elle reconstituait des universaux avec ses propres moments, et ne traitait plus qu'en figurants fantômes les personnages de sa propre création. Les post-kantiens [particulièrement Schelling et Hegel] tournaient autour d'une *encyclopédie* universelle du concept, qui renvoyait la création de celui-ci à une pure subjectivité, au lieu de se donner une tâche plus modeste, une *pédagogie* du concept, qui devrait analyser les conditions de création comme facteurs de moments restant singuliers [...]. Si les trois âges du concept sont l'encyclopédie, la pédagogie et la formation professionnelle commerciale, seul le second peut nous empêcher de tomber des sommets du premier dans le désastre absolu du troisième, désastre absolu pour la pensée, quels qu'en soient bien entendu les bénéfices sociaux du point de vue du capitalisme universel<sup>145</sup>.

Un concept est constitué par l'assemblage de composantes venues d'autres concepts. Il forme un tout fragmentaire. Cette structure permet au concept d'émerger du chaos mental. Le concept réalise un nouveau découpage. Il n'existe pas une telle chose qu'un concept à une seule composante. Tout

<sup>144</sup> Par « universaux », Deleuze entend des concepts universels qui, par définition, s'opposent aux choses singulières. De tels concepts n'ont pas à être créés, puisqu'ils existent en soi et subordonnent les choses singulières.

<sup>145</sup> QQP, pp. 16-17. C'est Deleuze qui met en italique.

concept est nécessairement une multiplicité. A contrario, un concept qui aurait toutes les composantes est impossible à créer, étant donné qu'il serait alors « un pur et simple chaos »<sup>146</sup>.

Pourquoi crée-t-on un concept? Dans la perspective deleuzienne, une seule réponse est possible : parce qu'on estime qu'un problème est mal posé, qu'il n'est pas dans la bonne position. Le défi de la pensée n'est pas d'expliquer l'essence des choses, mais de bien saisir l'événement qui est en train de jaillir. Le concept dit l'événement, non l'essence ou la chose. D'où, on peut affirmer qu'« [u]n concept n'exige pas seulement un problème sous lequel il remanie ou remplace des concepts précédents, mais un carrefour de problèmes où il s'allie à d'autres concepts coexistants<sup>147</sup> ». Un concept possède à la fois une histoire *et* un devenir.

Autrement dit : premièrement, tout concept fait nécessairement référence à d'autres concepts; deuxièmement, le concept a pour spécificité de rendre insécables les composantes qui sont liées en lui; troisièmement, un concept est le point de coïncidence de ses composantes, ces dernières devant être considérées chacune comme une simple et pure singularité. Deleuze fournit à ce sujet l'exemple suivant :

[...] le cogito cartésien, le Je de Descartes : un concept de *moi*.  
Ce concept a trois composantes, douter, penser, être (on en conclura pas que tout concept soit triple). L'énoncé total du

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 24.

concept en tant que multiplicité est : je pense « donc » je suis, ou plus complètement : moi qui doute, je pense, je suis, je suis une chose qui pense. C'est l'événement toujours renouvelé de la pensée tel que le voit Descartes<sup>148</sup>.

Il n'est pas important de savoir si Descartes a raison ou non. Le rôle de la philosophie n'est pas de discuter, de critiquer ou d'interpréter. Le travail de création en philosophie n'a pas pour but de regrouper une multiplicité de composantes dans une même acception<sup>149</sup>, mais bien de les ordonner ou de les énumérer. Par exemple : « [l]e concept d'un oiseau n'est pas dans son genre ou son espèce, mais dans la composition de ses postures, de ses couleurs et de ses chants [...]»<sup>150</sup>. Le concept n'existe pas déjà par lui-même, de sorte qu'il ne resterait au penseur qu'à le cueillir comme on cueille un fruit mûr. Les concepts ne cessent pas d'être créés et recréés.

Dans cette perspective, ce n'est pas la « vérité » qui constitue le critère d'évaluation d'un concept :

[l]a philosophie ne consiste pas à savoir, et ce n'est pas la vérité qui inspire la philosophie, mais des catégories comme celles d'Intéressant, de Remarquable ou d'Important qui décident de la réussite ou de l'échec. Or on ne peut pas le savoir avant d'avoir construit. De beaucoup de livres de philosophie on ne dira pas qu'ils sont faux, car ce n'est rien dire, mais sans importance ni intérêt, justement parce qu'ils ne créent aucun concept [...]»<sup>151</sup>.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 29. C'est Deleuze qui met en italique.

<sup>149</sup> Dans le TFF, le traducteur Gwendoline Jarczyk, qui fait quelques précisions utiles dans les deux pages qui précèdent l'avant-propos, mentionne, entre autres (p. 3), que Rahner définit le mot *concept* « [...] non au sens commun de notion abstraite ou d'idée générale [Deleuze affirme dans le QQP, p. 16 : « [...] le concept n'a rien à voir avec une idée générale ou abstraite, pas plus qu'avec une Sagesse incréée qui ne dépendrait pas de la philosophie même », mais comme mouvement de l'esprit qui "com-prend" une pluralité d'éléments dans l'unité d'un sens [là il diffère de Deleuze] ». C'est nous qui mettons en italique.

<sup>150</sup> QQP, p. 25.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 80.

Un ou une philosophe n'est pas à la recherche de réponses qui soulageraient les angoisses « métaphysiques » de ses contemporains et de ses contemporaines. Une telle chose qu'une instance investie d'autorité pour statuer sur le réel et en dévoiler le sens, n'existe pas. Elle ne constituerait qu'une illusion rassurante et empêcherait de voir ce qui est réellement en train de se passer dans la réalité. Il y a là un véritable tournant : ce n'est pas l'amour de la sagesse et la recherche de vérité qui en découle qui sont les véritables motivations de la personne qui pense, mais ce sont les signes de la vie qui la forcent à penser.

Dans une perspective différente, Rahner dit de la foi chrétienne qu'« [...] elle vise toujours le tout-un de la vérité, et, partant, ne peut jamais aussi comprendre l'élément particulier que dans l'acte total de la foi [...] »<sup>152</sup>. Pour lui, le christianisme suppose une liberté qui est ouverture à la vérité absolue et à l'amour absolu<sup>153</sup>. Théologiquement, la vérité est agir : dans l'acte de se donner librement à la vérité, l'être humain « [...] accepte d'être ordonné au Dieu qui s'ouvre et se communique à lui, au Dieu de la vie éternelle, donc à la Vérité par excellence (Jn 14, 16)<sup>154</sup> », écrit Rahner. Cette vérité est la possession parfaite de la plénitude infinie de la réalité. Dans le monde deleuzien, une telle vérité n'est pas pensable. La pensée est créée à travers la rencontre des concepts et des œuvres.

---

<sup>152</sup> TFF, p. 425.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 447

<sup>154</sup> PDTTC, p. 498.

Par exemple, à partir de ce qui apparaît dans la réalité du monde musical du 19<sup>e</sup> siècle, Deleuze pose un jour la série de questions suivantes : qu'est-ce qui se passe lorsqu'avec Wagner et Berlioz les cuivres font irruption dans la musique? Est-ce qu'on ne pourrait pas parler d'une espèce de « métallisation » de la musique occidentale à partir du 19<sup>e</sup> siècle? N'y a-t-il pas une corrélation à faire entre l'irruption des cuivres dans la musique et l'importance créatrice que prend l'orchestration, l'évolution d'autres instruments (piano), l'avènement de nouveaux styles? N'y a-t-il pas une espèce de ligne métallique et de ligne musicale qui s'enchevêtrent? Cela préparera fondamentalement l'avènement d'une musique électronique<sup>155</sup>. Intersections, croisements et combinaisons entre les disciplines sont les mots clés du processus deleuzien de création de la pensée. Il s'agit d'inventer les formes d'expression qui sont aptes à saisir les instances qui se meuvent dans l'époque : « [...] l'"individu" à l'époque classique, la "personne" à l'époque romantique, les "singularités" dans le monde moderne<sup>156</sup> ». Il n'est jamais question d'interdisciplinarité ou de pluridisciplinarité, mais l'exercice consiste à « [...] entrer en contact avec un matériau extérieur, esthétique, pratique, psychiatrique, artistique, politique, etc.<sup>157</sup> » Il s'opère par là une modification ponctuelle dans la manière de

---

<sup>155</sup> Les propos de Deleuze sont ici paraphrasés. Ils ont été tenus lors d'un cours ayant eu lieu le 27 février 1979, à l'Université de Paris VIII. Cette dernière fut créée le 1<sup>er</sup> janvier 1969. Elle est connue également sous le nom d'« Université de Vincennes » (1969-1980) et d'« Université de Vincennes à Saint-Denis » (depuis 1980). Le philosophe, musicien et compositeur français Richard Pinhas (né en 1951), considéré en France comme un pionnier de la musique électronique, et la journaliste française Claire Parnet, qui ont été des élèves et des proches de Gilles Deleuze, étaient présents à ce cours. Page consultée le 2009-11-09. Site Le Terrier [En ligne]. URL : <http://www.le-terrier.net/deleuze/anti-oedipe1000plateaux/2027-02-79.html>

<sup>156</sup> GDI, p. 286.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 298.



percevoir et de sentir. Une œuvre, qu'elle soit d'art ou de philosophie, ne possède pas un pouvoir de dévoilement de *la Vérité* ou de révélation d'une transcendance. Elle ne peut qu'exercer une fonction pratique, celle de « [...] faire jaillir des problèmes et des questions dans lesquels nous sommes pris<sup>158</sup> », pour soutenir la résistance aux schèmes de l'opinion établie et ébranler les attentes du bon sens qui règnent dans le siècle.

L'ensemble de l'œuvre deleuzienne se présente comme la proposition originale d'une philosophie de la création. Stéfán Leclercq résume ce que cette dernière présente comme alternative aux écoles de philosophie qui ont formé, jusqu'à elle, une orthodoxie interprétative du réel :

[i]l ne s'agit plus de réfléchir la matière, mais d'exposer ses processus de création, ce qui, à son tour, appartient à la création même. Préférer la création à la réflexion, l'agencement à l'interprétation. Dès lors, il est vrai que Gilles Deleuze ne fut jamais un *historien*, mais sans cesse un créateur en acte. [...] La science crée des fonctions, L'art [sic] crée des agrégats sensibles quand la philosophie crée des concepts. La pratique de ces disciplines, chacune dans leur domaine, consiste dans des processus de créations. Si ces matières sont distinctes, elles n'entretiennent pas moins des ensembles de connexions organisant des résonances et des échos entre elles. Le but de la philosophie sera alors l'analyse de ces résonances, donc de ces filiations, entre l'art, la science et la philosophie. La philosophie s'ouvre alors au monde quand l'histoire qui la réfléchit ne peut cesser de se refermer sur elle-même [...]159

Deleuze a vraiment changé son approche de l'histoire de la philosophie. Après y avoir beaucoup travaillé, il n'est plus question pour lui de circonscrire les

---

<sup>158</sup> DRF, p. 269.

<sup>159</sup> Stéfán LECLERCQ, « La réception posthume de l'œuvre de Gilles Deleuze », Alain BEAULIEU, *Gilles Deleuze. Héritage philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, pp. 145-174; pp. 146-147. C'est Leclercq qui met en italique.

systèmes philosophiques dans une succession chronologique. Le philosophe pense désormais autrement. La pensée deleuzienne s'élabore et s'actualise constamment dans les concepts où elle s'incarne. Cette démarche nouvelle fait sans aucun doute vivre à Deleuze une expérience de l'ordre du courage et de la persévérance, puisque comme il le dit lui-même, les conditions de la création demeurent dans un tel contexte, toujours fragiles. La résistance à l'époque et à ses valeurs établies est un acte qui est en soi d'une « nouvelle radicalité culturelle et politique »<sup>160</sup>, de l'ordre de la rupture. C'est ainsi que « le séisme de 1939-1945 »<sup>161</sup> (la Seconde Guerre mondiale), l'événement explosif de Mai 68 et « [...] le grand bouleversement de 1989 que sont la chute du mur de Berlin, l'effondrement du communisme et la fin de la "guerre froide"<sup>162</sup> » ont produit dans la pensée contemporaine, ainsi que dans l'aventure intellectuelle que vivent Deleuze et Guattari, une « rupture instauratrice »<sup>163</sup> de nouveauté.

### 1.2.5 La philosophie de Deleuze et la pensée contemporaine

Pour comprendre adéquatement ce qu'il en est de la fracture qui se loge profondément dans le tissu de la pensée contemporaine<sup>164</sup>, il est indiqué de tenir

---

<sup>160</sup> François DOSSE, *op. cit.*, p. 603. Voir Gilles DELEUZE, *Pourparlers, op. cit.*, p. 87.

<sup>161</sup> François DOSSE, *op. cit.*, p. 487.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 463.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 218. L'auteur fait allusion au jésuite Michel de Certeau, à qui il a consacré l'ouvrage intitulé *Le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002, 655 p.; p. 157.

<sup>164</sup> En ce qui concerne la fracture dans la pensée contemporaine, voir Philippe MENGUE, *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan (L'ouverture philosophique), 2003, 230 p. Il est généralement reconnu que le 20<sup>e</sup> siècle produit une cassure globale, en ce sens qu'elle survient dans tous les domaines. Dans l'art de la peinture, elle se manifeste avec l'apparition de l'abstraction. On pense ici particulièrement à Kandinsky (1866-1944), Braque

compte de la philosophie de Gilles Deleuze, parce qu'elle est considérée par la majorité des philosophes actuels comme l'une des plus remarquables et des plus percutantes de l'histoire contemporaine récente. L'œuvre singulière de ce penseur réclame de toute évidence qu'on la soumette à une étude sérieuse et qu'on la problématise avec rigueur, en particulier dans son rapport unique avec la démocratie.

Dans le projet de rencontre avec les concepts de cette figure majeure de la philosophie de la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle, des commentateurs et des commentatrices de Deleuze nous mettent en garde contre le risque important d'un mauvais usage de la pensée deleuzienne, tel qu'on le trouve chez certains de leurs collègues, affirment-ils. Arnaud Villani prétend qu'il existe une tendance à interpréter les concepts deleuziens sans en comprendre toute la nouveauté, ce qui conduirait à « toutes sortes de bizarreries »<sup>165</sup>, dont celle de considérer Deleuze comme un antidémocrate fomenteur de révolutions de salon, comme s'il défendait davantage les idées philosophiques françaises du 18<sup>e</sup> siècle que celles de la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Dans la même veine,

Manola Antonioli affirme que :

---

(1882-1963) et Magritte (1898-1967). En musique, Claude Debussy (1862-1918) crée une véritable rupture dans l'écriture musicale, par un affranchissement du système des tonalités majeure et mineure, qui habite depuis le 17<sup>e</sup> siècle toute la musique occidentale dite classique. Le point de départ de la musique moderne se situerait dans la mélodie confiée à la flûte au début du « Prélude à l'après-midi d'un faune », composé en 1894. Gustav Mahler (1860-1911) et d'autres musiciens participent aussi de façon très significative à l'émancipation des règles qui régissent jusqu'alors l'écriture tonale. Voir à ce sujet Paul GRIFFITHS, *Brève histoire de la musique moderne. De Debussy à Boulez*, traduit de l'anglais par Marie-Alyx Revellat, Paris, Fayard (Les chemins de la musique), 1992, édition revue et augmentée (publiée en 1978 sous le titre « Une histoire concise de la musique moderne »), 183 p.

<sup>165</sup> Arnaud VILLANI, « De l'esthétique à l'esthésique : Deleuze et la question de l'art », dans *Gilles Deleuze. Héritage philosophique, op. cit.*, pp. 97-121; p. 97.

[l]'aspect politique de la philosophie de Gilles Deleuze a été souvent mis à l'arrière-plan des études et des débats qui lui ont été consacrés depuis le milieu des années 1990, surtout en France, où l'on a exploré essentiellement la dimension ontologique et esthétique de son œuvre. Parler de la politique deleuzienne implique en effet de prendre en compte la complexité des ouvrages qu'il a cosignés avec Félix Guattari (*L'anti-Œdipe*, *Kafka*, *Mille plateaux*, *Qu'est-ce que la philosophie?*), alors que le milieu universitaire manifeste une grande réticence à l'égard de cette figure atypique et inclassable de *philosophe-militant-psychanalyste-linguiste*, souvent accusé d'avoir dévoyé le philosophe Gilles Deleuze<sup>[...]</sup> et de l'avoir détourné d'occupations plus sérieuses<sup>166</sup>.

Selon ces commentateurs et ces commentatrices, quoiqu'on dise, quoiqu'on fasse, Deleuze demeure une figure incontournable de la philosophie actuelle<sup>167</sup>. Sa pensée est mise à contribution dans plusieurs secteurs de la culture de la fin du 20<sup>e</sup> siècle et du début du 21<sup>e</sup> siècle. Par exemple, dans la dernière décennie, un nombre considérables d'approches théoriques concernant le cinéma prennent appui sur l'œuvre deleuzienne<sup>168</sup>. Dans le domaine de la musique, il existe des documents scientifiques qui effectuent des croisements entre les concepts deleuziens et l'art musical<sup>169</sup> ou qui empruntent à l'approche deleuzienne sa méthode de la rencontre, sans que cela soit explicite<sup>170</sup>. On trouve également de

<sup>166</sup> Manola ANTONIOLI, « La machination politique de Deleuze et Guattari », dans *Gilles Deleuze. Héritage philosophique*, *op. cit.*, pp. 73-95; pp. 73-74.

<sup>167</sup> Cela est très bien mis en évidence dans François DOSSE, *op. cit.*, pp. 613-617.

<sup>168</sup> François DOSSE, Jean-Michel FRODON, dir., *Gilles Deleuze et les images*, Paris, Les Cahiers du Cinéma (Essais), 2008, 288 p. ; Pierre ZAOUÏ, « L'iconodulie cinématographique ou la nouvelle offrande du monde (à propos de *Cinéma 1 et 2* de Gilles Deleuze) », *Cinémas : revue d'études cinématographiques/Cinémas : Journal of Film Studies*, 16/2-3 (2006), Montréal, Université de Montréal, 273 p. ; pp. 180-207.

<sup>169</sup> Pascale CRITON, « Bords à bords : vers une pensée-musique », *Le Portique* [En ligne], 20 | 2007, mis en ligne le 06 novembre 2009, consulté le 11 décembre 2010. URL : <http://leportique.revues.org/index1366.html>; L'auteure est docteure en musicologie du 20<sup>e</sup> siècle. Elle rencontra Gilles Deleuze en 1975 et fut son interlocutrice pendant de nombreuses années.

<sup>170</sup> Voir, par exemple : Antonia SOULEZ, « Phrases musicales. La musique dans la philosophie de Wittgenstein », *Circuit : musiques contemporaines*, 17/1 (2007), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 27-47. Cette revue a été nommée *Circuit* en hommage au compositeur québécois Serge Garant (1929-1986) et elle existe depuis 1989, à l'initiative de la

nombreuses recherches relativement récentes sur la philosophie politique de Deleuze, qui ont des applications en politique contemporaine<sup>171</sup>.

Deleuze s'efforce sans cesse de détruire les murs qu'on a tendance à élever entre les œuvres<sup>172</sup>, murs de la séparation, murs érigés dans le but de se « protéger » de l'autre. Il rejette catégoriquement le point de vue selon lequel il existe une telle chose que la propriété des configurations conceptuelles. Pour lui, penser dans l'œuvre de Spinoza ou de Nietzsche est dissoudre des frontières

---

chef d'orchestre et pianiste Lorraine Vaillancourt, fondatrice et directrice artistique du Nouvel Ensemble Moderne (NEM). Le philosophe Ludwig Wittgenstein accorde une place prépondérante à la musique dans son œuvre, au point où certains disent qu'il crée une « philosophie musicale ». Né à Vienne dans une famille qui défend l'art moderne, il voit défiler à la maison de nombreux artistes de renom, tel que le peintre Gustav Klimt, et en particulier des musiciens, comme Johannes Brahms et Gustav Mahler, qui sont des amis intimes de son père. C'est pour le frère du philosophe que Maurice Ravel compose son célèbre Concerto pour la main gauche en ré majeur, créé à Vienne le 5 janvier 1932. Sergueï Prokofiev, Paul Hindemith, Benjamin Britten et Richard Strauss composent eux aussi pour Paul Wittgenstein. Ludwig lui-même voue une admiration sans borne à la musique de Franz Schubert. Dans cet article, Antonia Soulez, philosophe et musicienne, examine à partir de Wittgenstein ce que peuvent dire aujourd'hui les philosophes de la signification musicale. Il est à noter que Deleuze fait fi des wittgensteiniens. On peut dès lors se poser la question suivante : pourquoi ce mur érigé entre sa propre pensée et celle de Wittgenstein, dont l'articulation a tout pour l'inspirer dans son propre projet ? Wittgenstein effectue une rupture plutôt radicale avec la philosophie traditionnelle, tout en renonçant à concevoir la philosophie comme une activité dont le but serait de procurer un fondement aux activités humaines. Deleuze, pour qui la philosophie est une activité essentiellement constructive, en voudrait-il à Wittgenstein parce que ce dernier a cherché à démolir ce qui est « grand » en philosophie ? C'est la question qui est posée dans l'article suivant : Jacques BOUVERESSE, « Que peut la philosophie ? », *Essais III. Wittgenstein & les sortilèges du langage*, Marseille, Agone (Banc d'essais), 2003, 272 p.

<sup>171</sup> Voir François DOSSE, « Les engagements politiques de Gilles Deleuze », *Cités* 40/4 (2009), pp. 21-37; Julian FERREYRA, *Du capitalisme aux « rapports humains »*. Une recherche sur la lutte pour l'existence dans la philosophie politique de Gilles Deleuze, thèse de doctorat faite en cotutelle sous la direction de Edgardo Castro de l'Université de Buenos Aires et de Francine Markovits de l'Université Paris X-Nanterre, février 2009, 317 p.; Guillaume SIBERTIN-BLANC, *Philosophie politique (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, 256 p.; Manola ANTONIOLI, Pierre-Antoine CAHRDEL et Hervé REGNAULD (dir.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, Paris, Éditions du Sandre, 2007, 340 p.; Rosi BRAIDOTTI, *Patterns of dissonance. A study of women in contemporary philosophy*, traduit par Elizabeth Guil, New York, Routledge, 1991, pp. 66-75.

<sup>172</sup> La démarche philosophique deleuzienne apparaît à une époque où, curieusement, toujours plus de murs s'élèvent dans un monde qui se veut pourtant de plus en plus sans frontières. Voir à ce sujet le cahier C du journal *Le Devoir*, Montréal, le lundi 26 octobre 2009.

« géophilosophiquement » étanches entre sa propre œuvre et celles des autres<sup>173</sup>. Cela permet une rencontre créatrice de quelque chose de nouveau.

Deleuze est un penseur nomade pour qui la peur des territoires étrangers n'a pas sa raison d'être. Comme le précise Bouaniche :

[...] Deleuze ne voyage pas ou peu, et n'a jamais quitté le XVII<sup>e</sup> arrondissement de Paris où il est né, non plus que sa table de travail où il préparait minutieusement ses cours de philosophie et rédigeait inlassablement ses livres. Pour lui, les seuls voyages qui comptent vraiment sont ceux qu'il qualifie d'"immobiles", voyages "sur place" ou en "en intensité", faits de lectures et d'écriture, de rencontres avec les œuvres de l'art et de la philosophie<sup>174</sup>.

La porosité des frontières plutôt que leur étanchéité, assure un libre aller-retour d'un territoire de pensée à l'autre et permet ainsi un véritable échange des idées.

Pour Deleuze, cette porosité est importante car :

[u]ne idée – tout comme celui qui a l'idée – elle est déjà vouée à tel ou tel domaine. C'est tantôt une idée en peinture, tantôt une idée en roman, tantôt une idée en philosophie, tantôt une idée en science. Et ce n'est évidemment pas le même qui peut avoir tout ça. Les idées, il faut les traiter comme des potentiels déjà engagés dans tel ou tel mode d'expression, si bien que je ne peux pas dire que j'ai une idée en général<sup>175</sup>.

Une frontière est une interface, une membrane mince, une surface semi-perméable, qui assure la vie saine des idées par leur échange entre l'intérieur et l'extérieur du territoire du penseur. Il s'agit d'une véritable « révolution moléculaire », pour reprendre l'expression de Guattari. La molécularité n'est pas préprogrammée et statique. Elle s'élabore dans des rencontres : « [c]'est ça

<sup>173</sup> Voir à ce sujet : Manola ANTONIOLI, « Gilles Deleuze et Félix Guattari : pour une géophilosophie », Thierry Paquot, Chris Yonès (dir.), *Le territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Découverte, 2009, pp. 117-137.

<sup>174</sup> GDI, p. 26.

<sup>175</sup> DRF, p. 291.

la révolution moléculaire : ce n'est pas un mot d'ordre, un programme, c'est quelque chose que je sens, que je vis dans des rencontres [...]»<sup>176</sup> ». Elle réclame, par exemple, que la vie spirituelle soit un *mouvement* qui conduit à une option concrète pour l'existence et non pas un rêve ou un fantasme.

Les systèmes de pensée différents ne sont pas considérés comme des éléments qui se succèderaient dans une temporalité unique de la philosophie, selon un temps chronos. Chaque domaine de la création où des idées naissent, est en soi un territoire qui se définit par une multiplicité de composantes, formant l'ensemble de ses coordonnées singulières. Le concept porte la responsabilité de saisir les forces artistiques, scientifiques ou philosophiques qui circulent dans l'époque, et qui échappent à cette dernière, non pas parce que ces forces seraient en avance sur elle et révéleraient ce qui s'en vient dans quelque temps, mais parce qu'elles sont en train de travailler à renouveler l'époque. L'objectif que ne cesse de fixer Deleuze, lui qui a affirmé avoir « [...] toujours eu une admiration et une affection énormes pour Foucault<sup>177</sup> », est celui de « penser autrement », non seulement comme une expérimentation pour proposer quelque chose de nouveau, mais aussi comme une vision pour révéler ce qu'à la fois tout le monde sait, mais que personne ne voit dans le territoire, l'intolérable :

---

<sup>176</sup> Félix GUATTARI, Suély ROELNIK, *Micropolitiques*, traduction de Renaud Barbaras, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007, 495 p. ; p. 11. Deleuze écrit que « [l]a pensée est moléculaire [...] ». DRF, p. 264.

<sup>177</sup> DRF, p. 262. Au sujet de l'œuvre de Foucault : Yves Charles ZARKA, « Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité : le moment moderne », *Archives de Philosophie* 65/2 (2002), pp. 255-267. L'auteur présente la relecture que Foucault a faite de son œuvre quelques mois avant sa mort et pose quelques questions en rapport avec le concept de subjectivité. Voir également Gilles DELEUZE, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit (Collection Critique), 1986, 141 p.

[...] penser pour [Foucault], c'était réagir à de l'intolérable, l'intolérable qu'on a vécu. Ce n'était jamais quelque chose de visible. Ça faisait partie du génie de Foucault. Ça complète l'autre aspect. La pensée comme expérimentation, mais aussi la pensée comme vision, comme saisie d'un intolérable. [...] Ce n'était pas au nom de la morale. C'était sa façon de penser. Si la pensée n'allait pas jusqu'à l'intolérable, ce n'était pas la peine de le penser. Penser, c'était toujours penser à la limite de quelque chose<sup>178</sup>.

Une situation est intolérable non pas parce qu'elle serait injuste, mais parce qu'elle est imperceptible, en ce sens qu'elle échappe à l'attention de la population concernée. L'approche de Foucault n'est pas celle de l'intellectuel qui s'interpose pour défendre des valeurs, dit Deleuze. Sa démarche est fonctionnelle, elle consiste par exemple à « [...] *produire* des énoncés sur la prison<sup>179</sup> » et non pas uniquement à commettre des discours d'opinions sur le sujet. Il y a un abîme de différence entre savoir produire des énoncés sur ce qui est en train de se passer et savoir faire des discours qui présenteraient *la* vérité. La production de nouvelles conditions d'énonciation rend possible un type d'énoncés qui était auparavant inimaginable. Voir et parler sont les deux dimensions d'un véritable énoncé.

---

<sup>178</sup> DRF, pp. 256-257. Dans la section du livre *Deux régimes de fous* qui s'intitule « Foucault et les prisons » (pp. 254-262), il est question des conditions de vie des détenus. Deleuze a fait partie d'un « Groupe Information Prison » (GIP), créé en février 1971 à l'initiative de Michel Foucault et de Daniel Defert. Ce groupe, d'un genre nouveau en France, a pour but d'enquêter clandestinement dans les prisons, par le biais des familles, pour glaner des informations sur les conditions de vie des détenus et pour les révéler ensuite à la population en général. Deleuze considérait l'expérience du GIP comme étant en cohérence avec la philosophie et les concepts, puisque cette dernière exclut les systèmes a priori et exige de passer par des problématisations et des territoires d'intervention nécessairement locaux.

<sup>179</sup> *Ibid.*, pp. 259-260. C'est nous qui mettons en italique.



Pour produire de véritables énoncés, il faut aller voir ce qui se passe ailleurs que « chez soi », et à la suite de Deleuze, c'est ce que les nombreux deleuziens de ce monde ne cessent de faire :

[p]eu de philosophies autant que la sienne font l'objet d'usages, de reprises et d'emprunts, aussi multiples et proliférants, explicitement revendiqués ou non, et ce, non seulement dans le milieu de la philosophie et les départements universitaires de lettres ou de cinéma, mais dans les domaines de la création concrète, chez les peintres, les musiciens, les dramaturges, les architectes, etc. [...] Tous les livres de Deleuze, on a pu le constater, abordent une grande diversité de champs et de disciplines, si bien que chacun, architecte, musicien, écrivain, réalisateur, etc., se sent pris dans une étonnante proximité intellectuelle avec ce « compagnon errant » (comme l'appelle Pierre Boulez) qui, en appelant la philosophie à se confronter à des territoires étrangers provoque en retour quiconque crée et réfléchit sur sa pratique. [...] Toute lecture est aussi parfaite et légitime qu'elle peut l'être dès lors qu'elle fonctionne comme un processus de prélèvement d'éléments sélectionnés pour être détournés et réimplantés dans d'autres domaines, en fonction d'autres préoccupations<sup>180</sup>.

Il ne s'agit pas de circuler partout comme des poules sans tête, d'errer seul à l'aventure avec le monde de ses propres idées, d'aller prêcher la vérité que l'on est convaincu d'avoir trouvée, mais de parcourir sans crainte des territoires étrangers, pour y être confronté et produire par là des énoncés qui permettent aux situations intolérables de ne plus échapper à l'attention. Dans chaque instant du devenir, la personne qui pense – philosophe, artiste ou scientifique – a besoin d'une compréhension autre que la sienne. Leurs cerveaux respectifs plongent ensemble dans le chaos et alors,

[...] on dirait que s'extrait du chaos l'ombre du "peuple à venir" [...]. Pensée non-pensante [le philosophe a besoin du

---

<sup>180</sup> GDI, pp. 298-299. Pierre Boulez est né en 1925. Il est un compositeur et un chef d'orchestre français de réputation internationale qui a une très grande influence dans le domaine de la musique contemporaine. Grand pédagogue, il a collaboré avec des sommités d'autres domaines artistiques.

non-philosophe, l'artiste du non-artiste et le scientifique du non-scientifique] qui gît dans les trois, comme le concept non-conceptuel de Klee [peintre allemand] ou le silence intérieur de Kandinsky [peintre russe naturalisé allemand, puis français]<sup>181</sup>.

Une même ombre couvre en permanence la nature disparate de la philosophie, de l'art et de la science. Dans *Pourparlers* est affirmée une chose essentielle, qui réclame d'être vue et dite à nouveau aujourd'hui :

[n]ous sommes transpercés de paroles inutiles, de quantités démentes de paroles et d'images. La bêtise n'est jamais muette ni aveugle. Si bien que le problème n'est plus de faire que les gens s'expriment, mais de leur ménager des vacuoles de solitude et de silence, à partir desquelles ils auraient enfin quelque chose à dire<sup>182</sup>.

L'énonciation — et non pas la dénonciation — des situations intolérables exige plus que jamais le silence intérieur. Lui seul permet une véritable vision et une écoute authentique de ce qui est en train de se passer. Qui favorise et qui entrave le surgissement du nouveau?

On dit parfois que le monde dans lequel vit l'être humain au 21<sup>e</sup> siècle est « un monde désenchanté »<sup>183</sup>. Peut-on sérieusement poser que l'être humain a choisi

---

<sup>181</sup> QQP, p. 206. Kandinsky (1866-1944) et Klee (1879-1940) ont révolutionné la façon classique de comprendre la composition et l'utilisation de la couleur. Leurs œuvres créatrices dépassent le dualisme existant à l'époque entre l'abstraction et la figuration. Ces deux peintres ont effectué une véritable problématisation des formes, des lignes et des couleurs. Selon Deleuze, Paul Klee était celui des deux qui connaissait le plus en profondeur, et de l'intérieur, la musique. Klee a approfondie les rapports de la peinture contemporaine avec la musique, la poésie, les mathématiques et la biologie. Voir particulièrement les ouvrages suivants : Paul KLEE, *Théorie de l'art moderne*, traduit par Pierre-Henri Gonthier, Paris, Gallimard (Folio Essais 322), 1998, 153 p. ; Wassily KANDINSKY, *Du spirituel dans l'art, et dans la peinture en particulier*, traduit par Nicole Debrand et Bernadette Du Crest, Paris, Gallimard (Folio Essais 72), 1989, 216 p.

<sup>182</sup> Gilles DELEUZE, *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 177. Platon incitait au détournement « des ombres et du bavardage qui ensorcellent les multitudes », au profit des choses plus « essentielles ». Voir p. 19 de la présente thèse.

<sup>183</sup> Voir, entre autres : Marcel GAUCHET, *Un monde désenchanté?*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2004, 252 p.

originaires la religion, uniquement pour éviter une véritable interrogation sur lui-même, de sorte qu'il aurait jusqu'à récemment vécu dans un monde enchanté essentiellement par son imagination infantile? La religion constitue-t-elle une reddition de soi de la part de l'être humain à une transcendance imaginaire? N'est-elle pas édifiée, tout comme la philosophie, l'art et la science, sur l'étonnement originaire, jamais essoufflé, face au mystère de la réalité : il y a de l'être et non pas rien? Le penseur, de quelque discipline qu'il soit, ne finit-il pas par avoir « quelque chose à dire » lorsque dans le silence, il arrive à créer une compréhension de ce qui est en train de se passer dans ce monde réel qu'il habite?

Lorsque Karl Rahner pense ce monde qu'habite l'être humain, il pose que Dieu est « ce-vers-quoi » l'expérience humaine de la transcendance tend fondamentalement, et que Dieu ne se donne à l'être humain que sous le mode d'un silence, qu'« [...] il se tient durablement dans les régions de l'inexprimé, en sorte que tout discours à son propos, pour être perceptible, requiert toujours l'écoute de son silence<sup>184</sup> ». Comme nous l'avons montré dans notre mémoire de maîtrise, la théologie de Rahner dépasse l'opposition dualiste entre la transcendance et l'immanence, et propose que le silence de Dieu ainsi que la réponse libre de l'être humain constituent un agir salvifique qui libère des aliénations personnelles et communautaires.

---

<sup>184</sup> TFF, p. 80.

Rosemary Radford Ruether repense dans le même sens, l'immanence et la transcendance de Dieu. Elle suggère que « [l]a création et la présence de Dieu au sein de la création sont un processus dynamique, toujours ouvert à de nouvelles possibilités [pour les êtres humains] de devenir ce que nous sommes vraiment et ce que nous sommes appelés à être<sup>185</sup> ». Cette position de l'éco-féministe américaine confirme implicitement que la question « métaphysique » du temps actuel est « qui sommes-nous en train de devenir? » et que le défi de la personne qui pense est de voir et de dire ce qui est en train de se passer dans l'époque.

Dans la perspective rahnérienne, chaque être humain, comme personne et sujet, est appelé à rencontrer Dieu dans ce vide en soi où Dieu s'engouffre : « Dieu est le silence de l'[être humain]. L'[être humain] silencieux se divinise. L'être de l'[humain] est le silence<sup>186</sup> ». Ce silence de Dieu crée le désir en l'être humain « [...] comme une *déchirure* faite en l'[être humain] et qui est Dieu même<sup>187</sup> ». Jean de la Croix, expérimentant cette déchirure, disait qu'« [i]l faut saisir ensemble ces trois apparitions du monde : le respect du monde, le recul admiratif devant lui, et la possibilité d'agir vraiment, de transformer le monde<sup>188</sup> ». Pourquoi la nécessité de ce saisissement ? Parce que c'est par là que l'être humain étonné devant le mystère de son existence peut commencer à

---

<sup>185</sup> Rosemary R. RUETHER, « Le Dieu des possibilités : l'immanence et la transcendance repensées », *Théologiques*, 8/2 (2000), pp. 35-48 ; p. 47.

<sup>186</sup> Alain CUGNO, *Saint Jean de la Croix*, Paris, Fayard, 1979, p. 109.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 159. C'est Cugno qui met en italique.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 175.

véritablement assouvir sa soif de compréhension de l'univers. Pour Rahner, le désir créé par cette déchirure en l'humain fait voir, à travers le prisme trinitaire<sup>189</sup>, la réalité de la présence des autres, et pousse librement à l'agir pour un monde de justice et de paix : « [...] l'unique chose que Tu désires [dit-il au Dieu du silence] : non pas mes paroles, ni mes sentiments ou mes résolutions, mais *moi-même*<sup>190</sup> ». Le silence intérieur permet d'être présent à la réalité et rend favorable le surgissement du nouveau.

Deleuze et Rahner parlent-ils du même silence? Les deux auteurs appartiennent assurément à des mondes dont les territoires sont étrangers l'un à l'autre. Ils pensent sur des plans différents. Pour Rahner, « [l]a Révélation reçue dans l'obéissance aura [...] toujours un rôle de critère pour juger les conceptions du monde<sup>191</sup> », même si le pluralisme des conceptions du monde et de la foi est inévitable. Deleuze affirme : « [l]e concept se définit par sa consistance [...], mais il n'a pas de *référence* : il est autoréférentiel, il se pose lui-même et pose son objet, en même temps qu'il est créé<sup>192</sup> ». Dans ces deux univers, la compréhension de la notion de « concept » est dissemblable<sup>193</sup>. Quel impact

---

<sup>189</sup> Le prisme trinitaire fait référence à la doctrine chrétienne de la trinité divine, que Rahner travaille à appréhender dans la quatrième étape du TFF, pp. 158-162. Selon Rahner, dans la doctrine trinitaire se trouve le sérieux de la position selon laquelle Dieu est à la fois transcendant *et* immanent.

<sup>190</sup> Karl RAHNER, *Appels au Dieu du silence*, *op. cit.*, p. 37. C'est Rahner qui met en italique. Dans le même sens : « Le généreux dépouillement de soi de Dieu constitue la condition de la possibilité de toute existence finie dans son autonomie propre [...] » Elizabeth A. JOHNSON, *op. cit.*, p. 363. Il y a là un appel à « [...] être avec et pour les autres, [à] être engagé concrètement dans une action en leur faveur ». *Ibid.*, p. 374.

<sup>191</sup> PDTC, p. 83.

<sup>192</sup> QQP, p. 27. C'est Deleuze qui met en italique.

<sup>193</sup> En ce qui concerne la notion de « concept » chez Rahner, voir la note 149, p. 72 de la présente thèse.

cette différence a-t-elle sur leur compréhension réciproque de la transcendance et de l'immanence?

## CHAPITRE 2

### LA RÉORIENTATION D'UN MONDE PAR SA CONFRONTATION À UN AUTRE MONDE

Si pour Rahner le pluralisme des concepts est une réalité inéluctable<sup>1</sup>, il constitue pour Deleuze une conséquence exaltante de ce que signifie « penser » : produire des concepts. Chez le premier, la révélation divine accueillie par l'être humain sert de critère pour porter un jugement sur « [...] *toute* vision et attitude globale, métaphysique, religieuse, éthique (soit théorique, soit existentielle) portant sur la totalité du réel (y compris Dieu) [...] »<sup>2</sup>. Par ailleurs, cette révélation sera elle-même reçue et formulée à partir de la conception du monde que l'on a. Chez le deuxième, le concept ne reçoit pas de référence transcendante — puisque penser implique l'abandon de *toute* référence — et ne contribue qu'à révéler le nouveau qui est en train de surgir dans l'époque ainsi que l'intolérable que personne ne veut voir et dire. La philosophie deleuzienne est un constructivisme<sup>3</sup> : elle consiste à créer des concepts sur un plan d'immanence à l'aide de personnages conceptuels. La théologie rahnérienne pose qu'au cœur même du christianisme, il y a une proposition ontologique : l'être humain, appelé à décider *de* lui-même — la liberté ne consistant pas à décider soi-même et à faire ceci ou cela, mais

---

<sup>1</sup> Voir p. 28 de la présente thèse. Rahner parle d'un « pluralisme irrécupérable, insurmontable ».

<sup>2</sup> PDTC, p. 82. Ce sont les auteurs qui mettent en italique et entre parenthèses.

<sup>3</sup> Des auteurs parlent de « constructionnisme » : voir p. 107 de la présente thèse et GDI, p. 258. D'autres utilisent des expressions du type « construction intellectuelle commune » pour parler de la philosophie créée par les échanges entre Deleuze et Guattari.

nécessitant d'être présent à soi pour se faire soi-même<sup>4</sup> — est événement d'une autocommunication libre, gratuite et pardonnante de Dieu dans son être propre. Cette proposition fait appel à la profondeur de la subjectivité humaine, et donc de l'expérience dite transcendantale<sup>5</sup>. Poursuivant notre propre projet, qui consiste à créer une articulation chrétienne de la transcendance et de l'immanence pour aujourd'hui, et inspiré par l'effort de Deleuze pour détruire les murs qui s'élèvent trop souvent entre les œuvres, nous allons maintenant agir en penseur nomade qui ne ressent pas la peur des territoires étrangers : nous allons voyager dans les deux mondes, rahnérien et deleuzien, et observer par un libre « aller-retour » la logique qui anime nos deux auteurs dans l'élaboration des concepts de transcendance et d'immanence.

## **2.1 La pensée deleuzienne ou la construction d'un problème sur un plan d'immanence**

Pour Gilles Deleuze, les concepts doivent être créés en réponse à une nécessité :

[...] les concepts, ils n'existent pas tout faits dans une espèce de ciel où ils attendraient qu'un philosophe les saisisse. Les concepts, il faut les fabriquer. Bien sûr, ça ne se fabrique pas comme ça. On ne se dit pas un jour, « tiens, je vais inventer tel concept », pas plus qu'un peintre ne se dit un jour, « tiens, je vais faire un tableau comme ça » ou un cinéaste, « tiens, je vais faire tel film! » Il faut qu'il y ait une nécessité, autant en philosophie qu'ailleurs, sinon il n'y a rien du tout [...] Un créateur ne fait que ce dont il a absolument besoin [il ne travaille pas uniquement pour le plaisir]<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> TFF, p. 113.

<sup>5</sup> TFF, p. 33. Voir aussi p. 47 de la présente thèse.

<sup>6</sup> DRF, p. 292. Le ou la peintre crée des « blocs de lignes/couleurs », le ou la cinéaste crée des « blocs de mouvements/durée », etc.



Une souffrance accompagne le travail du ou de la philosophe<sup>7</sup>. La personne qui est en train de philosopher crée des concepts sur un plan d'immanence qu'elle trace au fur et à mesure qu'elle crée les concepts<sup>8</sup>. Ce plan n'a pas de coordonnées spatio-temporelles, il est une « image de la pensée » — c'est-à-dire une image que la pensée se donne de ce que veut dire « penser » — comme mouvement infini ou mouvement de l'infini :

« [s]'orienter dans la pensée » n'implique ni repère objectif, ni mobile qui s'éprouverait comme sujet et qui, à ce titre, voudrait l'infini ou en aurait besoin. Le mouvement a tout pris, et il n'y a nulle place pour un sujet et un objet qui ne peuvent être que des concepts. Ce qui est en mouvement, c'est l'horizon même : l'horizon relatif s'éloigne quand le sujet avance, mais l'horizon absolu, nous y sommes toujours et déjà, sur le plan d'immanence [...]»<sup>9</sup>.

Depuis *Différence et répétition* paru en 1968 (et même depuis 1962, avec *Nietzsche et la philosophie*)<sup>10</sup> jusqu'à *Qu'est-ce que la philosophie?* Deleuze s'efforce de montrer que le travail de la pensée présuppose une « image de la pensée ». Il pose que tout système philosophique se construit sur l'ensemble

---

<sup>7</sup> Karl Rahner parle du *courage* que nécessite le travail de la théologie. Voir Karl RAHNER, *Le courage du théologien*, Paris, Cerf, 1985, 236 p. Si la pensée de Deleuze fonctionne dans une circulation incessante et ouverte entre les concepts sur un plan, favorisant ainsi des parcours variés et des connexions multiples, celle de Rahner est toujours en mouvement vers le fond des choses, construisant une pensée riche comme l'architecture d'une cathédrale et fine comme celle d'une toile d'araignée.

<sup>8</sup> Le plan n'est pas un concept, il est pré-philosophique. « Pré-philosophique » ne veut pas dire *qui préexiste* à la philosophie (qui, elle, débute avec la création de concepts), mais cela signifie *qui n'existe pas hors de* la philosophie, bien que celle-ci la suppose. Voir GDI, p. 261.

<sup>9</sup> QQP, p. 40. La notion d' « image de la pensée » traverse toute l'œuvre de Deleuze et désigne « [...] l'ensemble des coordonnées inconscientes à partir desquelles la philosophie poursuit sa tâche et pose ses concepts ». GDI, p. 50. Dans la perspective deleuzienne, le défi de la philosophie réside dans la destruction de l'image « dogmatique » de la pensée — celle qui bloque les potentialités créatrices présentes dans l'époque, en prenant pour acquis que la personne qui pense doit chercher la vérité — pour créer une « nouvelle » image de la pensée, qui tienne compte de figures potentiellement beaucoup plus dommageables que celle de la vérité : la superstition, la stupidité, la vulgarité, la bêtise, etc. Voir p. 58 de la présente thèse. Contrairement à ce qu'on retrouve chez Deleuze, l'image de la pensée chez Rahner implique une transcendance. Cette dernière est « le surgissement de l'horizon infini de l'être à partir de celui-ci même ». TFF, p. 48.

<sup>10</sup> Voir pp. 63-65 de la présente thèse.

des présupposés qui habitent la personne qui pense à propos de ce que signifie « penser ». S'inscrivant dans le sillon de la réflexion esquissée par Henri Bergson et s'appuyant sur l'héritage de Gilbert Simondon, il fait l'hypothèse que le cinéma peut modifier ces présupposés de façon à créer une nouvelle image de la pensée.

En 1983, dans une entrevue donnée à l'occasion de la parution de *Cinéma I – L'image-mouvement*, il raisonne de la façon suivante :

[d]'un art à l'autre, la nature des images varie et est inséparable des techniques : couleurs et lignes pour la peinture, sons pour la musique, descriptions verbales pour le roman, images-mouvement pour le cinéma, etc. Et dans chaque cas, les pensées ne sont pas séparables des images, elles sont complètement immanentes aux images. Il n'y a pas des pensées abstraites qui se réaliseraient indifféremment dans telle ou telle image, mais des pensées concrètes qui n'existent que par ces images-là et leurs moyens<sup>11</sup>.

Penser impliquerait dorénavant l'abandon de toute référence transcendante, c'est-à-dire que dans le travail de la pensée, l'immanence n'aurait pas à être immanente à « Quelque chose »<sup>12</sup>. Terminés les a priori vagues, les principes généraux; une image ne servirait pas à rendre présente une réalité présupposée, elle serait « [...] à elle-même toute sa réalité<sup>13</sup> ». On n'aurait plus à faire avec la grande question de la métaphysique « pourquoi y a-t-il de l'être et non pas rien? » La totalité de toute réalité concrète serait affirmée de façon absolue. Le ou la philosophe rendrait enfin au monde son être immanent.

---

<sup>11</sup> DRF, p. 194. Il s'agit de propos recueillis par Serge Daney et publiés dans le journal *Libération* du 3 octobre 1983, p. 30.

<sup>12</sup> QQP, p. 47.

<sup>13</sup> DRF, p. 199.

Un auteur remet en question la singularité de cette pensée. Dans un court ouvrage, où il cherche à comprendre l'œuvre deleuzienne, Alberto Gualandi affirme que notre philosophe n'a pas été en mesure d'aller au bout de son projet. Selon lui, Deleuze a échoué :

[i]l n'a pu être fidèle jusqu'au bout au principe d'*univocité* [de l'Être, qui avec celui de Devenir organiseraient fondamentalement le système deleuzien] car il n'a pas pu s'empêcher d'être *analogique*. Il n'a pas pu s'affirmer jusqu'au bout en tant que système philosophique car son acte de pensée n'a pas su se démarquer de la *croissance* et de la *foi* qui sont des figures subjectives de l'*opinion* et de la *religion*<sup>14</sup>.

Deleuze a été passionné et innovateur, certes, lui qui a « [...] poussé la philosophie à la limite extrême de ses possibilités [...] »<sup>15</sup>, mais ses préoccupations ont quelque chose de quasiment inactuelles et elles sont en quelque sorte désynchronisées « [...] par rapport à ce qu'aujourd'hui on considère être l'affaire de la philosophie »<sup>16</sup>, prétend Gualandi. La popularité de Deleuze en France serait due principalement à des motifs qui ne concernent pas ses concepts nouveaux : il était un homme « [...] au regard aristocratique et moqueur, [un] grand orateur, charismatique et séducteur [...] »<sup>17</sup>. Reliant de façon systématique les concepts deleuziens à ceux du « [...] caractère plus classique de la philosophie [...] »<sup>18</sup>, l'auteur conclut que la pensée de Deleuze est non seulement insolite, mais « dangereusement excessive » ou, selon le point de vue, « extrêmement naïve ». Nous avons plutôt constaté, dans la

<sup>14</sup> Alberto GUALANDI, *Deleuze*, Paris, Perrin (tempus 264), 2009, 170 p.; pp. 149-150. C'est l'auteur qui met en italique. Gualandi, né en 1964 et docteur en philosophie, s'intéresse à la philosophie française contemporaine. Outre *Deleuze*, il a publié *Lyotard et Le problème de la vérité scientifique dans la philosophie française contemporaine*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>17</sup> *Id.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 14.

littérature scientifique, la reconnaissance d'une contribution considérable et significative des concepts deleuziens à la pensée contemporaine<sup>19</sup>.

Dans la perspective deleuzienne — et en cela il ne fait pas de doute qu'il y a de la part de Deleuze un apport déterminant à la philosophie —, jamais les « étants » ne sont limités à des catégories préétablies, mais toujours ils sont considérés être *en devenir*. Le ou la philosophe a la responsabilité de dégager le nouveau profil sous lequel se présente l'être<sup>20</sup>. Dans *Pourparlers*, Deleuze affirme que « [d]resser un plan d'immanence, tracer un champ d'immanence, tous les auteurs dont je me suis occupé l'ont fait<sup>21</sup> ». C'est ainsi qu'il se nourrit de ceux et celles qu'il choisit de lire, visitant des territoires de pensée étrangers au sien, pour réaliser son propre projet de « penser autrement ».

### 2.1.1 Le plan d'immanence

Tracer un plan d'immanence consiste à confectionner un espace de pensée à l'intérieur duquel il n'existe plus aucune production de nouvelles hiérarchies. Le territoire deleuzien, après des échanges nourrissants avec, entre autres, l'œuvre de Bergson<sup>22</sup>, devient celui d'une philosophie de radicale immanence,

---

<sup>19</sup> Voir à ce sujet pp.77-79 de la présente thèse. Voir également François DOSSE, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte (Poche), 2009, pp. 597-617.

<sup>20</sup> GDI, p. 52.

<sup>21</sup> Gilles DELEUZE, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 199. Le lien entre le plan d'immanence, les concepts et les personnages conceptuels sont explicités dans les deux prochaines sections de la présente thèse.

<sup>22</sup> Gilles DELEUZE, *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France (SUP : Initiation philosophique 76), 1968<sup>2e</sup> (1966), 119 p. Voir aussi GDI, pp. 74-85 et p. 54 de la présente thèse.

celui d'une philosophie de la création plutôt que de la représentation, et celui de la singularité et non de la généralité. Bouaniche explique :

[c]e qui fait la valeur et l'importance de l'intuition bergsonienne aux yeux de Deleuze, c'est qu'elle est tout le contraire d'un ensemble de règles générales qu'il n'y aurait plus qu'à appliquer mécaniquement à n'importe quel objet : elle est une méthode d'invention, opposée aux pensées abstraites, comme la dialectique, qui, par excès de généralité, manquent les « nuances » du réel qu'elles laissent passer entre les mailles de leurs concepts trop larges : « L'Un en général, le multiple en général, l'être en général, le non-être en général<sup>[...]</sup>. » Au lieu de *construire* artificiellement de tels concepts dans l'abstrait, il s'agit bien plutôt de *retrouver* d'abord les différences qui font la réalité pour créer, à même ces différences, des concepts sur mesure. Dans toute son œuvre, Deleuze restera attaché à une telle démarche sensible à la multiplicité des cas et des singularités, suivant cette méthode souple et exigeante qui, on l'a vu, tourne le dos aux généralités, aux notions vagues et aux principes généraux. Pour autant, il n'est pas question de renoncer à trouver la « raison » des choses. Simplement, cette raison n'est pas générale et abstraite, mais concrète et à chaque fois singulière<sup>23</sup>.

La critique deleuzienne de la généralité s'est construite progressivement à partir de la concrétude et de la singularité des problèmes soulevés par Mai 68. Devant la réalité des événements sociopolitiques qui étaient en train d'arriver, il était devenu impératif de penser des problèmes précis plutôt que des généralités purement spéculatives<sup>24</sup>. Dans cet horizon, l'être n'est plus considéré comme quelque chose d'universel, en ce sens qu'il serait immobile et toujours semblable, mais comme une multiplicité : « [l']univocité [de l'être] est la synthèse immédiate du multiple : l'un ne se dit plus que *du* multiple, au lieu

---

Bouaniche précise que « [...] l'œuvre de Bergson ne cessera d'accompagner et de nourrir la pensée deleuzienne » (pp. 75-76), les concepts de Bergson capables d'être mis au service du projet de Deleuze étant importés par lui dans son territoire de pensée.

<sup>23</sup> GDI, p. 80. C'est l'auteur qui met en italique. Bouaniche cite Deleuze dans *Le bergsonisme*.

<sup>24</sup> Voir pp. 61-62 de la présente thèse.

que ce dernier se subordonne à l'un comme au genre supérieur et commun capable de l'englober<sup>25</sup> ». Autrement dit, il n'y aurait de vérité que créée, de sorte que ce sont les conditions de sa création qui donnent à un concept sa vérité. Le concept est toujours une singularité. Penser, selon Deleuze, c'est englober les sages et les dieux. Il s'agit d'extirper du territoire de la pensée la matière molle qui l'englobe dans la bêtise, cette dernière étant inertie, confort de la pensée, inclination à poser de faux problèmes ou à ne pas en poser.

### **2.1.1.1 Penser est un exercice dangereux et qui donne le vertige**

Deleuze cherche du nouveau et de l'intéressant, mais il constate que penser autrement constitue un « exercice dangereux »<sup>26</sup>. L'acte de penser tel que le conçoit le philosophe, dans l'œuvre duquel nous cherchons à penser le monde de Rahner, suscite initialement l'indifférence générale. C'est seulement lorsqu'ils deviennent évidents que les dangers — qui restent souvent souterrains, à peine visibles — font cesser cette indifférence. Deviennent alors périlleuses les conséquences que suscite l'immanence pure dans l'opinion et la forte réprobation qui s'ensuit : les événements de Mai 68 ont fortement interpellé la société française en créant une nouvelle subjectivité, mais elle n'a pas su « [...] former des agencements collectifs correspondant à la nouvelle

---

<sup>25</sup> François ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 82. C'est l'auteur qui met en italique.

<sup>26</sup> QQP, p. 44.

subjectivité, de telle manière qu'elle veuille la mutation<sup>27</sup> ». La société française n'a pas été en mesure de proposer du nouveau dans les domaines de l'économie, de l'éducation, du monde du travail, du rapport au corps, etc.

Il existerait en Occident chrétien une tendance de l'autorité religieuse — conduite par les exigences de la transcendance d'un Dieu « [...] auquel l'immanence ne doit être attribuée que secondairement [...] »<sup>28</sup> —, à contrôler l'immanence injectée par les philosophes dans le monde et l'esprit. D'où la propension à constamment réintroduire le transcendant dans la pensée, à toujours projeter du transcendant sur le plan d'immanence : « [...] le Dieu transcendant resterait vide [...] s'il ne se projetait sur un plan d'immanence de la création où il trace les étapes de sa théophanie<sup>29</sup> ». Faire cela, projeter la transcendance sur le plan, c'est le peupler de figures. Deleuze mentionne comme exemple de figures par lesquelles on pense lorsque l'on projette du transcendant, les formes que sont « [...] les hexagrammes chinois, les mandalas hindous, les sephirot juifs, les "imaginaux islamiques", les icônes chrétiennes [...] »<sup>30</sup>. La figure dispose d'une référence — une religion ou une sagesse — et le défi de la philosophie devient, conséquemment, celui de penser non plus par figures, mais par concepts :

[c]'est le concept qui vient peupler le plan d'immanence. Il n'y a plus projection dans une figure, mais connexion dans le

---

<sup>27</sup> DRF, p. 216. Sur le devenir autre (conçu dans le sens de « profondes métamorphoses ») : voir Jean-Clet MARTIN, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Lettre-préface de Gilles Deleuze, Paris, Payot et Rivages (Petite Bibliothèque Payot 563), 2005 (1993), p. 270.

<sup>28</sup> QQP, p. 47.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>30</sup> *Id.*

concept. C'est pourquoi le concept lui-même abandonne toute référence pour ne retenir que des conjugaisons et des connexions qui constituent sa consistance<sup>31</sup>.

La philosophie deleuzienne se réclame de l'immanence absolue.

C'est le rejet des conséquences de cette position qui fait que « Mai 68 n'a pas eu lieu »<sup>32</sup>. La nouvelle subjectivité qu'appelait Mai 68 n'aurait idéalement comporté aucune référence. Rien de vertical ou de transcendant. Pas de projection sur le plan. Pas de figures. Que des connexions entre des composantes et des ponts (ou conjugaisons) qui vont d'un concept à l'autre, « [...] que des voisinages et des raccordements sur horizon<sup>33</sup> ». Mai 68 appréhendé comme « [...] quelque chose *dans* ce qui arrive [quelque chose qui surgit de l'intérieur de la culture de 1968 et qui crée la possibilité d'autre chose], quelque chose qui bouleverse les manières d'être et de sentir et ne se laisse pas identifier, reconnaître ou représenter<sup>34</sup> » par une référence extérieure, une transcendance.

C'est bien ce qui constitue le travail de la philosophie :

[...] connecter des composantes intérieures inséparables jusqu'à clôture ou saturation, telles qu'on ne peut plus en ajouter ou en retirer une sans changer le concept; connecter le concept avec un autre, de telle manière que d'autres connexions changeraient leur nature<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>32</sup> DRF, p. 215.

<sup>33</sup> QQP, p. 88.

<sup>34</sup> GDI, p. 125. C'est l'auteur qui met en italique.

<sup>35</sup> QQP, p. 87.



Le concept abjure toute référence pour ne conserver que des connexions et des conjugaisons avec les composantes d'autres concepts, celles-ci créant sa consistance. De ce point de vue, on peut se demander, comme le font Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, s'il existe une telle chose qu'une philosophie chrétienne? Autrement dit : « [...] le christianisme est-il capable de créer des concepts propres? La croyance, l'angoisse, la faute, la liberté...? »<sup>36</sup> Pour nous (le projet de cette thèse), il est particulièrement intéressant de suivre cette question et sa réponse.

La connexion que le philosophe et son ami psychanalyste établissent par rapport à ce problème est intéressante : selon ce qu'ils ont vu dans les territoires de Pascal et de Kierkegaard, ils énoncent que la croyance pourrait se transformer en un véritable concept si elle cessait de se projeter et devenait croyance au monde habité par les humains<sup>37</sup>. Ils posent l'hypothèse selon laquelle la pensée chrétienne ne produit des concepts « [...] que par l'athéisme qu'elle sécrète [comme fait historique] plus que tout autre religion<sup>38</sup> ». Pour les deux penseurs, cette « sécrétion » d'athéisme est un acquis pour la philosophie. Ils constatent que « [...] les religions n'atteignent pas au concept sans se renier, tout comme les philosophies n'atteignent pas à la figure sans se trahir<sup>39</sup> ». Que signifie précisément pour Deleuze « la pensée chrétienne »? Est-elle celle de la scolastique, qui présente un Dieu solitaire, narcissique et désintéressé du

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>37</sup> *Id.*

<sup>38</sup> QQP, pp. 88-89.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 89.

monde? Nous ne le savons pas. Ce qui se présente clairement à nous est le fait que pour Deleuze le travail de la philosophie consiste à penser en dehors de toute référence transcendante. C'est cela connaître par purs concepts. Il existe une pensée contemporaine qui cherche une nouvelle façon de parler de Dieu et du monde. Comme le met en évidence Elizabeth A. Johnson, chez Rahner, contrairement à ce que l'on retrouve dans la scolastique, la transcendance et l'immanence ne s'opposent pas l'une à l'autre, mais sont plutôt corrélatives, de sorte qu'on peut dire que Dieu s'autolimité pour que le monde existe et que « [...] toute existence finie [puisse advenir] dans son autonomie propre [...] »<sup>40</sup>. À ce sujet, il est particulièrement intéressant de prendre connaissance de ce que Deleuze dit du christianisme lorsqu'il parle de l'histoire de la peinture occidentale : dans une tentative de définition de cette dernière, Deleuze prend comme premier point de repère le christianisme,

[c]ar [dit-il] le christianisme a fait subir à la forme, ou plutôt à la Figure, une déformation fondamentale. Dans la mesure où Dieu s'incarnait, se crucifiait, se descendait, remontait au ciel, etc. La forme ou la Figure n'étaient plus exactement rapportées à l'essence, mais à son contraire en principe, à l'événement, et même au changement, à l'accident. Il y a dans le christianisme un germe d'athéisme tranquille qui va nourrir la peinture [...]»<sup>41</sup>.

La question surgit encore : de quel Dieu parle Deleuze? L'athéisme dont parle le philosophe semble être celui qui est sécrété par la croyance en un Dieu chrétien qui ne serait que transcendance immuable. On peut également se référer à ce qu'il dit en 1985, dans *L'Art des confins, Mélanges offerts à*

---

<sup>40</sup> Elizabeth A. JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/Celle qui est*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Pierrot Lambert, Paris/Montréal, Cerf (Cogitatio fidei 214)/Paulines, 1999, p. 363.

<sup>41</sup> Gilles DELEUZE, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Seuil, 2002<sup>2e</sup> (1981), pp. 116-117.

*Maurice de Gandillac* (ce dernier, né en 1906, a été le professeur de Deleuze et il a été son directeur de thèse pour *Différence et répétition*) :

[o]n a souvent décrit l'"univers en escalier" qui correspond à toute une tradition platonicienne, néo-platonicienne et médiévale. C'est un univers suspendu à l'Un comme principe transcendant, et qui procède par une série d'émanations et de conversions hiérarchiques. L'Être y est équivoque ou analogique. Les êtres ont en effet plus ou moins d'être, plus ou moins de réalité, suivant leur distance ou leur proximité par rapport au principe. Mais en même temps, une tout autre inspiration traverse ce cosmos. C'est comme si des plages d'immanence poussaient à travers les étages ou les marches, et tendaient à se rejoindre entre niveaux. Là l'Être est univoque, égal : c'est-à-dire que les êtres sont également être, au sens où chacun effectue sa propre puissance dans un voisinage immédiat avec la cause première. Il n'y a plus de cause éloignée : le rocher, le lys, la bête et l'[humain] chantent également la gloire de Dieu dans une sorte d'anarchie couronnée<sup>42</sup>.

Pour Rahner, Dieu ne se révèle *pas ailleurs* que dans le monde. Il pose qu' « [...] il n'existe qu'une connaissance *a posteriori* de Dieu à partir et au travers de la rencontre avec le monde, auquel nous [les humains] appartenons nous aussi<sup>43</sup> ». Dieu ne peut être connu *a priori*. Il y a peut-être là un appel, pour toutes les personnes qui se disent chrétiennes, à être toujours davantage connectées à la vie du monde et à y situer celui qu'elles nomment « Dieu »? Une différence importante demeure entre nos deux chercheurs : tandis que Rahner affirme que « [...] Dieu est tout autre chose que l'une de ces effectivités singulières qui adviennent dans le champ de notre expérience ou

---

<sup>42</sup> DRF, p. 244. Cette citation est reprise par Deleuze de son texte « Les plages d'immanence » paru dans Annie Cazenave, Jean-François Lyotard (dir.), *L'Art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, 656 p.; pp. 79-81.

<sup>43</sup> TFF, pp. 67-68. Dans cette section, Rahner examine la question de la connaissance de Dieu et se positionne à l'encontre d'un ontologisme. Seule est possible une connaissance de Dieu *a posteriori*, médiatisée par la rencontre avec les réalités concrètes du monde, particulièrement du monde relationnel. C'est Rahner qui met en italique.

sont conclues à partir de lui [...]»<sup>44</sup> — il pense un Dieu qui n'est pas ailleurs que dans le monde, mais qui n'est pas une singularité parmi les autres : il est « l'Être absolu »<sup>45</sup>, « la référence de tout étant fini »<sup>46</sup> —, Deleuze pose qu'il n'y a *que* des singularités : « [l]es singularités sont les vrais événements transcendants : [...] elles se répartissent dans un "potentiel" qui ne comporte par lui-même ni Moi ni Je, mais qui les produit en s'actualisant [...]»<sup>47</sup> et ne comportent pas de hiérarchie.

Comme le dit Gualandi, « [...] le monde de Deleuze est un monde d'incessantes métamorphoses entre des étants : "plantes, animaux ou personnes" qui possèdent tous la même valeur d'être<sup>48</sup> ». Dans la perspective deleuzienne, toute référence transcendante est évacuée et les événements, auto-référents, ne sont perçus qu'en fonction du surgissement de leur force créatrice dans l'époque. Avec ses concepts, la philosophie affronte le chaos en faisant apparaître les événements qui sont en train d'advenir, pendant qu'avec ses sensations l'art érige des monuments et qu'avec ses fonctions la science définit des états de choses<sup>49</sup>.

Les concepts que le ou la philosophe fait surgir occupent le plan d'immanence sans le fractionner : « [l]e plan est comme un désert que les concepts peuplent

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>46</sup> *Id.*

<sup>47</sup> Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 125.

<sup>48</sup> Alberto GUALANDI, *op. cit.*, p. 18.

<sup>49</sup> QQP, pp. 186-188.

sans le partager. Ce sont les concepts mêmes qui sont les seules régions du plan, mais c'est le plan qui est l'unique tenant des concepts [qui réalise les connexions entre eux]<sup>50</sup> ». Le plan d'immanence n'est pas comparable à un programme qu'il s'agirait de préétablir pour pouvoir penser, il « [...] n'est pas un concept pensé ni pensable, mais l'image de la pensée, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s'orienter dans la pensée...<sup>51</sup> » C'est alors même qu'elle crée des concepts et trace le plan que la personne qui fait de la philosophie est en train de penser. Autrement dit, la philosophie existe en tant que constructivisme comportant deux aspects qui sont à la fois complémentaires et de natures différentes :

[l]es concepts sont comme les vagues multiples qui montent et qui s'abaissent, mais le plan d'immanence est la vague unique qui les enroule et les déroule. Le plan enveloppe les mouvements infinis qui le parcourent et reviennent, mais les concepts sont les vitesses infinies de mouvements finis qui parcourent chaque fois seulement leurs propres composantes<sup>52</sup>.

Le plan est constitué par le mouvement infini de l'horizon<sup>53</sup>, par un aller et retour, par « [...] une réversibilité, un échange immédiat, perpétuel, instantané, un éclair<sup>54</sup> ». Par exemple, le mouvement, à la fois image que la pensée se donne de ce que signifie penser et matière de l'être (penser et être signifient la même chose), diffère chez les Grecs de l'Antiquité, les penseurs du siècle des

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 39. Alberto GUALANDI, *op. cit.*, p. 18.

<sup>50</sup> QQP, pp. 186-188.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>53</sup> Rahner aussi emploie « horizon infini », mais ce faisant ce n'est pas la même image que celle de Deleuze qu'il pense : il s'agit chez notre théologien de dire « [...] la réalité, indisponible et silencieuse, [qui] se rend durablement présente comme mystère », comme « ce-vers-quoi de la transcendance », c'est-à-dire la réalité de « [...] Celui qui est [radicalement] différent du monde » et que l'on nomme « Dieu ». TFF, pp. 48-49; 78-79; 82, 119.

<sup>54</sup> QQP, pp. 40-41.

Lumières et les philosophes du 20<sup>e</sup> siècle. Le tracé du mouvement qui se dessine à chaque fois est rendu possible par « [...] des moyens de l'ordre du rêve, de processus pathologiques, d'expériences ésotériques, d'ivresse ou d'excès. On court à l'horizon, sur le plan d'immanence; on en revient les yeux rouges, même si ce sont les yeux de l'esprit<sup>55</sup> ». Il y a une sorte d'activité incessante qui a lieu dans un mélange agité de déterminations sans consistance, et que Deleuze nomme le « chaos mental »<sup>56</sup>. Ce qui est premier dans toute vie, est cette submersion dans des « données » hétéroclites. Le défi de la philosophie consiste à créer une certaine consistance, à mettre un minimum d'ordre dans les images qui donnent à penser, sans que se perde « [...] l'infini dans lequel la pensée plonge<sup>57</sup> ». C'est le rôle du plan d'immanence de permettre cette consistance. Il est en cela « [...] une coupe du chaos, et agit comme un crible<sup>58</sup> ». Au moment même où il effectue une coupe dans le chaos, le plan fait surgir une création de concepts et le surgissement de ces concepts trace à son tour le plan.

Le plan tracé constitue l'immanence, les personnages conceptuels inventés assurent l'insistance — la philosophie doit non seulement inventer les personnages, mais également les faire vivre — et les concepts créés donnent la consistance. Deleuze résume les échanges avec Guattari de la façon suivante : « [...] la philosophie veut sauver l'infini en lui donnant de la consistance : elle

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>56</sup> Voir pp. 69-71 de la présente thèse.

<sup>57</sup> QQP, p. 45. Dans le chaos, les déterminations apparaissent et disparaissent à une vitesse infinie. GDI, p. 261.

<sup>58</sup> QQP, p. 44.

trace un plan d'immanence, qui porte à l'infini des événements ou concepts consistants, sous l'action de personnages conceptuels<sup>59</sup> ». L'activité philosophique deleuzienne, que l'on sait s'être exercée durant les vingt dernières années de sa vie avec la complicité du psychanalyste Guattari, s'oppose essentiellement à l'établissement d'un ordre transcendant des choses, qui serait imposé de l'extérieur par un être supérieur à tous les autres :

[L]a philosophie [...] lutte avec le chaos comme abîme indifférencié ou océan de la dissemblance. On n'en conclura pas que la philosophie se tienne du côté de l'opinion, ni que celle-ci puisse en tenir lieu. Un concept n'est pas un ensemble d'idées associées tel qu'une opinion. Ce n'est pas davantage un ordre de raison [...]. Les idées ne sont associables que comme images, et ne sont ordonnables que comme abstractions; pour atteindre au concept, il faut que nous dépassions les unes comme les autres, et que nous atteignions *le plus vite possible* à des objets mentaux déterminables comme êtres réels<sup>60</sup>.

L'incapacité des « clichés » à rendre compte adéquatement du lien qui existe entre l'être humain et l'univers qu'il habite, entraîne l'exigence incontournable d'une nouvelle relation avec le chaos. Il n'est plus question de se protéger de ce dernier par des schèmes préfabriqués et imposés<sup>61</sup>.

Pendant que la science travaille à fournir des références au chaos, et en conséquence doit provoquer une limitation de sa vitesse infinie, la philosophie, au contraire, doit fonctionner en traçant le plan d'immanence :

[...] c'est lui dont les *courbures* variables conservent les mouvements infinis qui reviennent sur soi dans l'échange incessant, mais aussi ne cessent d'en libérer d'autres qui se conservent. Alors il reste aux concepts à tracer les ordonnées

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 186. Deleuze et Guattari ont élaboré QQP ensemble, mais c'est Deleuze qui l'a écrit (voir p. 65 de la présente thèse).

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 195

<sup>61</sup> Voir François ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 56.

intensives de ces mouvements infinis, comme des mouvements eux-mêmes finis qui forment à vitesse infinie des *contours* variables inscrits sur le plan<sup>62</sup>.

À la différence de Platon et de ses successeurs, Deleuze ne rapporte pas l'immanence à l'Un. Il trace un plan d'immanence qui forme l'Un-Tout :

[...] la philosophie pose comme pré-philosophique, ou même non-philosophique, la puissance d'un Un-Tout comme un désert mouvant que les concepts viennent peupler. Pré-philosophique ne signifie rien qui préexiste, mais quelque chose *qui n'existe pas hors de la philosophie*, bien que celle-ci le suppose. Ce sont ses conditions internes. Le non-philosophique est peut-être plus au cœur de la philosophie que la philosophie même [...].<sup>63</sup>

La philosophie conçue en tant que création de concepts, s'enracine dans un plan d'immanence comme la plante dans un sol. Cet Un-Tout est un sol désertique pré-philosophique, il ne constitue pas une superposition d'un autre Un — celui-là transcendant — à celui dans lequel l'immanence se déploie. L'interprétation de l'immanence à la manière de Platon conduirait à la confusion du plan et du concept. Ce dernier deviendrait un universel transcendant, tandis que le plan serait limité à l'état d'attribut dans le concept. La conséquence d'une telle lecture est que le plan d'immanence relance le transcendant. Il n'est plus alors qu'« [...] un simple champ de phénomènes qui ne possède plus qu'en second ce qui s'attribue d'abord à l'unité transcendante<sup>64</sup> ». Selon Deleuze et Guattari, la situation devient encore pire avec l'apparition de la philosophie chrétienne.

---

<sup>62</sup> QQP, p. 45.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 43. C'est l'auteur qui met en italique. Le défi de cette approche consiste à affirmer les multiplicités et les différences sans faire appel à une transcendance.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 47.



Le philosophe et son ami psychanalyste posent ainsi le problème :

[I]a parole judéo-chrétienne remplace le logos grec : on ne se contente plus d'attribuer l'immanence, on lui fait partout dégorger le transcendant. On ne se contente plus d'envoyer l'immanence au transcendant, on veut qu'elle le renvoie, le reproduise, qu'elle en fabrique elle-même. À dire vrai, ce n'est pas difficile, il suffit *d'arrêter le mouvement* [...]. Dès que s'arrête le mouvement de l'infini, la transcendance descend, elle en profite pour resurgir, rebondir, ressortir. Les trois sortes d'Universaux, contemplation [le christianisme correspond à ce dernier, car il suppose la transcendance d'un Un supérieur à toutes choses], réflexion, communication, sont comme trois âges de la philosophie, l'Éidétique, le Critique et la Phénoménologie, qui ne se séparent pas de l'histoire d'une longue illusion. Il fallait aller jusque-là dans l'inversion des valeurs : nous faire croire que l'immanence est une prison (solipsisme...) dont le Transcendant nous sauve<sup>65</sup>.

Même Kant s'est fait prendre, disent Deleuze et Guattari; il sauve la transcendance en dénonçant « [...] les Idées transcendentes, pour en faire "l'horizon" du champ immanent au sujet [...]<sup>66</sup> ». Selon les auteurs de *Qu'est-ce que la philosophie?*, c'est la façon moderne de défendre la transcendance : dans la pensée kantienne, la transcendance d'un *Un* qui domine toute chose n'est plus la référence pour penser — on serait alors dans l'ordre de la contemplation —, mais elle devient celle d'un *Sujet* qui réfléchit. La conscience chrétienne s'approprie de plus en plus le monde grec qui, lui, n'appartenait à personne.

Dans la troisième période de sa vie de philosophe, une conception de la pensée prend de la consistance en Deleuze : « [c]'est quand l'immanence n'est pas immanente à autre chose que soi qu'on peut parler d'un plan d'immanence<sup>67</sup> ». Ce qui pousse les philosophes à établir un compromis avec la transcendance, à

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 48. Les auteurs réfèrent à la *Critique de la raison pure* de Kant.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 49.

fuir la pure immanence, et conséquemment à s'abstenir de tracer un véritable plan d'immanence, serait leur incapacité à assumer le mouvement infini de l'horizon et à contenir ses vitesses infinies. Ils arrêtent le mouvement, et cela tue l'horizon absolu, détruit l'image que la pensée était en train de se donner de ce que représente « penser ». Et voilà que les philosophes qui tombent dans ce piège sont reconstitués prisonniers de l'illusion de la transcendance, pense notre philosophe. Et pourtant, dit-il, « [...] c'est nous [en tant que personnage conceptuel] qui courons sur le plan d'immanence, qui sommes à l'horizon absolu<sup>68</sup> »! Il est suicidaire, philosophiquement parlant, d'arrêter le mouvement infini de l'horizon. Le problème, c'est que penser en dehors de toute référence transcendante provoque le vertige, de sorte que la plupart des philosophes ont tout fait pour y échapper. Ils n'y sont pas parvenus! Deleuze, pour qui il est si crucial de se libérer des opinions dominantes de l'époque, soupire : « [s]erons-nous jamais mûrs pour une inspiration spinoziste?<sup>69</sup> » Seul Spinoza n'aurait pas été dupe de cette illusion de salut par le transcendant.

Pour Deleuze, Spinoza est « le prince des philosophes »<sup>70</sup>, parce qu'il a résolument refusé de se compromettre avec la transcendance. Il est l'unique penseur qui n'a pas été victime du mirage produit par les illusions qui montent du plan, comme les vapeurs d'un étang au petit matin. L'existence d'une liste

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>69</sup> *Id.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 49.

infinie d'illusions<sup>71</sup> éclaire en partie cette réalité de la multitude des plans tracés au cours de l'histoire de la philosophie. Dans la recherche d'une explication, on doit également tenir compte de la diversité des façons de faire l'immanence.

Cela pose de manière fondamentale la question de l'un ou du multiple :

[c]haque plan opère une sélection de ce qui revient en droit à la pensée, mais c'est cette sélection qui varie de l'un à l'autre. Chaque plan d'immanence est Un-Tout : il n'est pas partiel, comme un ensemble scientifique, ni fragmentaire comme les concepts, mais distributif, c'est un « chacun ». Le plan d'immanence est *feuilleté*. Et sans doute il est difficile d'estimer dans chaque cas comparé s'il y a un seul et même plan, ou plusieurs différents; les présocratiques ont-ils une image commune de la pensée, malgré les différences entre Héraclite et Parménide? Peut-on parler d'un plan d'immanence ou d'une image de la pensée dite classique, et qui se continuerait de Platon à Descartes? Ce qui varie, ce ne sont pas seulement les plans, mais la manière de les distribuer. Y a-t-il des points de vue plus ou moins rapprochés, qui permettent de grouper des feuillets différents sur une période assez longue, ou au contraire de séparer des feuillets sur un plan qui paraissait commun — et d'où viendraient ces points de vue, malgré l'horizon absolu? Peut-on se contenter ici d'un historicisme, d'un relativisme généralisé? À tous ces égards, la question de l'un et du multiple redevient la plus importante en s'introduisant dans le plan<sup>72</sup>.

Qu'est-ce que cela signifie pour la philosophie? Chaque personne qui fait de la philosophie trace-t-elle inéluctablement une nouvelle image de la pensée, c'est-à-dire un plan d'immanence singulier sur lequel s'enracinent l'ensemble de ses propres concepts? Une même personne peut-elle inventer plusieurs images inédites de la pensée? Il semble y avoir une multiplicité de plans qui ont été

---

<sup>71</sup> Pour Deleuze, « [...] la liste [des illusions] est infinie ». *Ibid.*, p. 50. De cette liste, il est en mesure d'extraire quatre illusions : 1- « l'illusion de transcendance », quand l'immanence est faite immanente à quelque chose, et quand on retrouve une transcendance dans l'immanence; 2- « l'illusion des universaux », quand les concepts sont confondus avec le plan d'immanence (« on croit que l'universel explique, alors que c'est lui qui doit être expliqué »); 3- « l'illusion de l'éternel », quand on fait abstraction de la nécessaire création des concepts; 4- « l'illusion de la discursivité », quand les propositions sont prises pour des concepts. *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 51-52. Au sujet de la surface feuilletée du plan d'immanence, voir Jean-Clet MARTIN, *op. cit.*, p. 273.

construits par les penseurs depuis Héraclite et Parménide. Comment sont-ils distribués dans les différentes constructions philosophiques existantes à ce jour? Comment peut-on s'y retrouver? Tracer son propre plan sans savoir lesquels il va croiser, n'est-ce pas rétablir le chaos plutôt que de créer de la consistance? Deleuze pose que chaque plan d'un penseur est non seulement feuilleté — chaque feuillet correspondant à une problématisation singulière —, mais troué<sup>73</sup>.

Les illusions montent et se répandent en brouillards qui entourent le plan. Le ou la philosophe qui l'a tracé court continuellement le risque de s'égarer. S'il y a tant de brouillards, c'est que la pensée souffre d'une dépendance : elle est poussée malgré elle à saisir l'immanence comme immanente à Quelque chose, d'où la réintroduction de la transcendance. Libérée de cette servitude, la pensée pourrait « voir » et accepter le fait qu'aucun plan d'immanence ne constitue à lui seul *le* plan (« *le* » dans le sens que l'immanence se rapporterait à ce dernier comme à l'Un). Le contraire a pour effet de défaire dans l'infini toute consistance, de rétablir immédiatement le chaos qui devait être dissipé et, conséquemment, d'empêcher l'invention de nouvelles possibilités de vie, d'un « [...] nouveau monde qui n'en finit pas, toujours en train de se faire [...] »<sup>74</sup>. De sorte que, dit Deleuze — qui lui fait le choix de rejeter toute transcendance —, lorsque vous pensez « [...] vous avez le choix entre la transcendance et le

---

<sup>73</sup> QQP, p. 52. Le théologien Fadi Abdel-nour a joué sur cette image dans sa thèse de doctorat : Jésus troué sur la croix/une théologie trouée. Fadi ABDEL-NOUR, *Vérité et amour. Une lecture de « La théologique » de Hans Urs von Balthasar*, thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 2009, 358 p.

<sup>74</sup> QQP, p. 107.

chaos...<sup>75</sup> » Par exemple, au 18<sup>e</sup> siècle, la philosophie des Lumières qui prévaut dans le monde des idées circulant en Europe, engendre un nouveau mouvement infini : la connaissance remplace la croyance, ce qui entraîne la nécessité de ne plus « se tourner vers », mais plutôt « de suivre à la trace ». La croyance est devenue un mouvement infini libre, qui ne dépend plus de la religion. Ce nouveau plan d'immanence rend possible la conceptualisation de la croyance religieuse. Si l'on se place du point de vue de Deleuze, voilà l'exemple d'une condition dont les théologiens et les théologiennes de cette époque auraient dû tenir compte dans leurs efforts pour établir les conditions de possibilité d'un croire chrétiennement en leur temps.

### **2.1.1.2 Les traits de l'image moderne de la pensée**

Les plans ne cessent de se succéder et de s'ajouter les uns aux autres. Les changements de traits — non seulement des traits positifs ou négatifs, mais aussi des traits ambigus, qui deviennent de plus en plus nombreux — compliquent la tâche du traçage du plan d'immanence de la pensée moderne. Deleuze et Guattari prennent tout de même le risque de proposer les trois traits qu'ils considèrent être majeurs dans l'image moderne de la pensée. À la suite de Nietzsche, qui propose que la pensée ne découle pas d'une volonté de vérité, mais qu'elle est uniquement et directement *création*, ils identifient tout d'abord que, dans la pensée moderne — les deux penseurs posent que cette dernière

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 52.

s'amorce avec *Les Lumières* au 18<sup>e</sup> siècle —, contrairement à ce qu'on retrouvait dans l'image classique, « [...] la vérité, c'est seulement ce que la pensée crée, compte tenu du plan d'immanence qu'elle se donne [...] »<sup>76</sup>. La « vérité » est désormais conçue strictement comme le *produit* de l'activité philosophique. Rahner dirait que la vérité se trouve en Dieu et qu'elle est le « tout-un » que vise toujours la foi<sup>77</sup>.

De ce premier trait de l'image moderne de la pensée, Deleuze et Guattari en détache immédiatement un deuxième : « [...] s'il n'y a pas de volonté de vérité, [...] c'est que la pensée constitue une simple "possibilité" de penser [tout court], sans définir encore un penseur qui en serait "capable" et pourrait dire Je [...] »<sup>78</sup>. Il n'y a pas de pouvoir « transcendant » de la pensée. Rahner proposerait ici que l'être humain est pour lui-même une question qui se pose toujours à nouveau, qu'il s'éprouve comme une personne et un sujet qui, parce qu'il dit « Dieu », se pense avec son monde comme un et comme tout.

De la constatation que font Deleuze et Guattari, la trace du troisième trait apparaît : celui qui découle de cette impuissance de la pensée moderne et qui se traduit par la montée d'un magma de « signes ambigus », qui se transforment inexorablement en « traits diagrammatiques » ou en « mouvements infinis » et qui cherche « [...] moins à la manière d'un [humain] qui disposerait d'une

---

<sup>76</sup> QQP, p. 55.

<sup>77</sup> TFF, pp. 422-425.

<sup>78</sup> QQP, p. 55.

méthode que d'un chien dont on dirait qu'il fait des bonds désordonnés...<sup>79</sup> ». L'immanence, cette nouvelle image que la pensée a d'elle-même, suppose l'accomplissement de nombreux et douloureux efforts. Devant elle, la personne qui pense doit rester humble : « [...] penser est devenu de plus en plus difficile [...] »<sup>80</sup>, écrivent le philosophe et le psychanalyste. Rahner dit cela aussi<sup>81</sup>. Placés devant cette perspective, les auteurs de *Qu'est-ce que la philosophie?* posent la question suivante : est-ce qu'un plan peut réellement être dit « meilleur » qu'un autre?

Pour Deleuze et Guattari, c'est par la renonciation à l'histoire de la philosophie en tant que succession de systèmes que passe la réponse à cette question. Il s'agit de prendre en compte « le temps de la philosophie », qui est une stratigraphie et non pas une chronologie. Une couche du plan d'immanence, ce dernier étant une image feuilletée et trouée de la pensée, à tel moment de l'histoire, se retrouve inéluctablement au-dessus ou au-dessous d'une autre couche. Une nouvelle courbure du plan ne peut surgir qu'en tant qu'elle est le résultat de la transformation d'une autre ou de plusieurs autres courbures. Cela implique que « [l]es paysages mentaux ne changent pas n'importe comment à travers les âges : il a fallu qu'une montagne se dresse ici ou qu'un fleuve passe par là, encore récemment, pour que le sol, maintenant sec et plat, ait telle allure,

---

<sup>79</sup> *Id.* En complément à ces caractéristiques du plan, Deleuze parle pour les concepts de « traits intensifs » et d'« ordonnées intensives des mouvements de l'infini ».

<sup>80</sup> *Id.*

<sup>81</sup> Karl RAHNER, *Est-il possible aujourd'hui de croire? Dialogue avec les hommes de notre temps*, Paris, Mame, 1966, p. 176. L'auteur parle de « la complexité croissante du savoir humain ».

telle texture<sup>82</sup> ». Il y a une matérialité de la pensée, dirait le Foucault que Deleuze admire tant. Des couches antédiluviennes peuvent resurgir et atteindre jusqu'à la couche contemporaine, donnant une courbure différente au plan. C'est pourquoi les auteurs affirment :

[l]e temps philosophique est ainsi un temps grandiose de coexistence, qui n'exclut pas l'avant et l'après, mais les *superpose* dans un ordre stratigraphique. C'est un devenir infini de la philosophie, qui recoupe mais ne se confond pas avec son histoire [...]. La philosophie est devenir, non pas histoire; elle est coexistence de plans, non pas succession de systèmes. C'est pourquoi les plans peuvent tantôt se séparer, tantôt se réunir — il est vrai pour le meilleur et pour le pire<sup>83</sup>.

Le « meilleur » plan sera conséquemment celui qui ne reproduit plus rien de transcendant, qui est un désert où nulle transcendance ne survit, un aller-retour incessant, le mouvement infini. D'où l'appréciation du travail de Spinoza et l'impression que peut-être la démarche ultime de la philosophie consiste :

[...] non pas tant [à] penser LE plan d'immanence, mais [à] montrer qu'il est là, non pensé dans chaque plan. Le penser de cette manière-là, comme le dehors et le dedans de la pensée, le dehors non extérieur ou le dedans non intérieur. Ce qui ne peut pas être pensé, et pourtant doit être pensé, cela fut pensé une fois, comme le Christ s'est incarné une fois, pour montrer cette fois la possibilité de l'impossible<sup>84</sup>.

Dans l'un des ouvrages majeurs de la philosophie contemporaine, *Être et temps*, Heidegger pose que le *Dasein*, parce qu'il est un être temporel, se déploie comme histoire. Dans cette perspective, l'historicité est un existentiel du *Dasein*, elle signifie la possibilité de l'accomplissement de son « être-dans-le-monde ». Contrairement à ce que l'on retrouve chez Heidegger, dit

---

<sup>82</sup> QQP, p. 58.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 58-59. C'est Deleuze qui met en italique. Au sujet de la matérialité chez Foucault, voir DRF, p. 321.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 59.



Zourabichvili, Deleuze pense l'historicité comme étant elle-même en devenir, « [...] affectée du dedans par une extériorité qui la mine et la fait diverger d'avec soi »<sup>85</sup>. Il n'est pas question de penser à partir d'un ensemble de concepts conçus d'avance, de fuir l'exercice dangereux que constitue « penser » et de se cacher dans des concepts prêts-à-porter<sup>86</sup>. Le philosophe de l'immanence pense le devenir-autre plutôt que le devenir-même. Comment s'y prend-il?

### 2.1.2 Les personnages conceptuels

Comme nous l'avons vu précédemment, nous pouvons dire — même s'il s'agit de trois concepts inter-reliés qui surgissent en même temps —, que les concepts qui peuplent un plan d'immanence nécessitent des personnages conceptuels pour acquérir une réelle spécificité. Un personnage conceptuel est une réalité intérieure à la pensée. Il est ce qui rend possible la pensée<sup>87</sup>. D'où :

[l]es personnages conceptuels sont des penseurs, uniquement des penseurs, et leurs traits personnalitiques se joignent étroitement aux traits diagrammatiques de la pensée [plan d'immanence] et aux traits intensifs des concepts. Tel ou tel personnage conceptuel pense en nous, qui ne nous préexistait peut-être pas<sup>88</sup>.

Par exemple, dans le cas du cogito de Descartes, on trouve la structure de pensée tridimensionnelle suivante : 1- le plan d'immanence ou les présupposés subjectifs de ce que signifie penser (un penseur a nécessairement une image de

<sup>85</sup> François ZOURABICHVILI, *op. cit.*, p. 40.

<sup>86</sup> « Prêts-à-porter » de la pensée est une expression de Heidegger.

<sup>87</sup> Voir p. 68 de la présente thèse.

<sup>88</sup> QQP, p. 67. Voir également GDI, p. 263.

la pensée, il a en lui une représentation de ce que signifie penser); 2- le concept du cogito; 3- le personnage conceptuel de l'Idiot. Dans le « Je pense, donc je suis » de Descartes, l'Idiot est à la fois celui qui introduit le Je et qui assume les présupposés de ce que signifie penser. C'est l'Idiot qui trace le plan, l'image de la pensée. En cet idiot cartésien, Deleuze voit « le penseur privé ». Alors que le « professeur public » procède uniquement par des renvois à des concepts enseignés, le penseur privé crée lui-même ses concepts. L'amateur est ici opposé à l'expert. Il n'est pas explicitement nommé par Descartes, mais il est là, présent au-dedans même de la pensée cartésienne.

### 2.1.2.1 Le plan de coupe de la philosophie dans le chaos

Les personnages conceptuels que la philosophie fait naître et muter effectuent les mouvements qui tracent le plan d'immanence de l'auteur et ils participent à la création même de ses concepts, sans être pour autant ses représentants.

L'écrivain Eugène Ionesco, parlant de son œuvre théâtrale, disait :

*[m]es personnages [...] disent aussi le contraire de ce que je pense ou de ce que pense le héros opposé. Je n'ai pas dit, moi, que "la réalité, contrairement au rêve tournait au cauchemar" : c'est un de mes personnages qui a prononcé cette phrase. Il faut donc voir ce qu'est ce personnage; s'il a parlé sérieusement, s'il s'est moqué; dans quelle situation il a dit ce qu'il a dit? pourquoi? qu'entend-il par là?... etc. Et surtout sait-il bien dire ce qu'il veut dire? C'est à mes personnages que l'on doit poser ces questions, pas à moi<sup>89</sup>.*

---

<sup>89</sup> Eugène IONESCO, *Notes et contre-notes*, Paris, Gallimard (Folio/Essais 163), 1966, p. 163. C'est nous qui mettons en italique. Voir pp. 55-56 de la présente thèse.

Deleuze constate qu'il n'est plus lui-même, en tant que philosophe, mais plutôt une inclination de la pensée à se percevoir et à se déployer à travers un plan qui le traverse en plusieurs endroits. Il affirme :

[d]ans l'énonciation philosophique, on ne fait pas quelque chose en le disant, mais on fait le mouvement en le pensant, par l'intermédiaire d'un personnage conceptuel. Aussi les personnages conceptuels sont-ils les vrais agents d'énonciation. Qui est Je?, c'est toujours une troisième personne<sup>90</sup>.

Les personnages conceptuels sont des puissances de concepts qui agissent sur un plan d'immanence.

Il n'y a pas seulement la philosophie qui effectue des coupes dans le chaos. L'art et la science le font également. Où se situe la différence entre la philosophie, l'art et la science? Les trois pensées<sup>91</sup> n'effectuent pas le même plan de coupe, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas la même manière de peupler le plan<sup>92</sup>. Le créateur ou la créatrice d'une pensée philosophique fait surgir un ou des concepts en devenant son ou ses personnages conceptuels : le Socrate de Platon, le Dionysos ou le Zarathoustra de Nietzsche, l'Idiot de Cuse. On reste étonné d'entendre Deleuze en parler comme de personnages conceptuels :

[...] les personnages conceptuels, chez Nietzsche et ailleurs, ne sont pas des personnifications mythiques, pas plus que des personnes historiques, pas plus que des héros littéraires ou romanesques. Ce n'est pas plus chez Nietzsche le Dionysos des mythes que, chez Platon, le Socrate de l'Histoire. Devenir n'est pas être, et Dionysos devient philosophe, en même temps que Nietzsche devient Dionysos. Là encore, c'est Platon qui

---

<sup>90</sup> QQP, p. 63.

<sup>91</sup> Deleuze, parlant de la construction intellectuelle élaborée avec Guattari au sujet de la philosophie, de l'art et de la science, écrit que ce sont « les trois grandes formes de la pensée ». QQP, p. 186.

<sup>92</sup> Voir p. 102 de la présente thèse.

commença : il devint Socrate, en même temps qu'il fit devenir Socrate philosophe.<sup>93</sup>

Cela signifie que l'art et la philosophie, par exemple, sont « deux entités qui passent souvent l'une dans l'autre, dans un devenir qui les emporte toutes deux, dans une intensité qui les co-détermine<sup>94</sup> ». Conséquemment, il est possible de modifier significativement ce que veut dire « penser », en traçant un plan d'immanence nouveau que l'on peuple avec soit avec des concepts, soit avec des entités poétiques, romanesques, picturales ou musicales<sup>95</sup>.

Deleuze mentionne, entre autres, la figure à la fois théâtrale et musicale de Don Juan, qui se transforme en personnage conceptuel avec le penseur et théologien danois Kierkegaard (1813-1855). Il conclut que « [l]e plan de composition de l'art et le plan d'immanence de la philosophie peuvent se glisser l'un dans l'autre, au point que des pans de l'un soient occupés par des entités de l'autre<sup>96</sup> ». Cela implique qu'on ne peut pas réduire les personnages conceptuels à des types psychosociaux, tels : l'étranger, l'autochtone, l'artiste, l'intellectuel, l'itinérant, etc.<sup>97</sup> Le défi de la philosophie demeure la reconnaissance des véritables personnages présents dans le champ de la pensée,

---

<sup>93</sup> QQP, pp. 63-64.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>96</sup> *Id.* Deleuze mentionne également les œuvres de Höderlin, Kleist, Rimbaud, Mallarmé, Kafka, Michaux, Pessoa, Artaud, Melville, Lawrence et Miller. Pour Deleuze, « [c]es penseurs sont à moitié philosophes, mais ils sont aussi beaucoup plus que philosophes, et pourtant ne sont pas des sages. [...] Certes, ils ne font pas une synthèse d'art et de philosophie. Ils bifurquent et ne cessent de bifurquer. Ce sont des génies hybrides qui n'effacent pas la différence de nature, ne la comblent pas, mais font servir au contraire toutes les ressources de leur " athlétisme " à s'installer dans cette différence même, acrobates écartelés dans un perpétuel tour de force [...] » (p. 65).

<sup>97</sup> *Id.*

à tel moment, car : « [*Les personnages conceptuels ont ce rôle, manifester les territoires, déterritorialisations et reterritorialisations absolues de la pensée.*

Les personnages conceptuels sont des penseurs, uniquement des penseurs [...]»<sup>98</sup>. Quel est le « chez-soi », le territoire de la personne qui pense, qu'elle soit philosophe, artiste ou scientifique? « *That is the question* », dirait le shakespearien en Deleuze!

De la réponse à cette question, dépend l'invention par la philosophie « des modes d'existence ou des possibilités de vie », affirme le Nietzsche de Deleuze<sup>99</sup>. Au 17<sup>e</sup> siècle, tel que l'a souligné le philosophe Jean Vioulac, Pascal cherche à démontrer que l'humain ne peut vivre pleinement heureux sans Dieu. Cela doit permettre de convaincre les incrédules et de les ramener à la foi chrétienne. L'avènement de la modernité voit l'athéisme progresser inexorablement. Ce qui donnait jusque là du sens à la vie humaine est effacé; la place est prise par le scepticisme, le pessimisme et même le terrorisme. Nietzsche nomme cet effacement du sens, la « mort de Dieu ». Il en fait un problème philosophique fondamental. Selon lui, la déconsidération des valeurs ne peut pas être oblitérée par leur retour éventuel. Ce sont les idéaux eux-mêmes qui ont conduit à leur propre état de ruine. La civilisation occidentale était depuis ses origines fondée sur le néant<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 67. C'est Deleuze qui met en italique.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>100</sup> Jean VIOULAC, « L'avènement du nihilisme au XIX<sup>e</sup> siècle », *Le Point*, Hors-Série/15 (2007), pp. 106-107.

Faisant référence à l'existence de traits existentiels chez les personnages conceptuels et à l'affirmation de Nietzsche selon laquelle le rôle de la philosophie est de créer des modes d'existence ou des possibilités de vie<sup>101</sup>, Deleuze établit qu'une petite poignée d'« anecdotes vitales » — celles-ci étant fournies même par les illusions de transcendance, car « [...] quand nous nous vantons de rencontrer le transcendant dans l'immanence, nous ne faisons [en réalité] que recharger le plan d'immanence en immanence même [...] »<sup>102</sup> —, suffit à rendre possible le tracement du territoire d'une philosophie. Dans un article du philosophe François Gauvin, on trouve que chez Deleuze les traits existentiels nietzschéens, contrairement à la lecture qu'en aurait faite Heidegger, ne dessinent pas une pensée unique définissant la totalité de ce qui est : « [p]our lui [Deleuze], Nietzsche est « [...] un penseur du pouvoir, des évaluations morales, des perspectives<sup>103</sup> » et non pas un métaphysicien. Le Nietzsche de Deleuze réclame un véritable renversement des valeurs. Il s'agit de dépasser la métaphysique en dénonçant les illusions de la transcendance ou des universaux et en créant dorénavant des valeurs favorables à la vie —

---

<sup>101</sup> Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige/Grands textes 237), 2007<sup>5e</sup> (1962 : Bibliothèque de Philosophie contemporaine), 232 p.

<sup>102</sup> QQP, p. 71.

<sup>103</sup> François GAUVIN, « Nietzsche, privé de philosophie? », *Le Point*, *op. cit.*, pp. 102-105. Selon Gauvin (né à Québec en 1965), Martin Heidegger, dans ses écrits de la maturité, défend la thèse selon laquelle à partir de Nietzsche, la métaphysique ne pourrait plus rien signifier à l'être humain. Nietzsche n'aurait dès lors qu'une seule pensée : l'éternel retour. Cette conception cyclique de l'univers remonte aux Grecs anciens et on la retrouve également dans la religion hindoue. Elle présume de la finitude de l'univers dans ses possibilités et de son infinitude dans le temps, de sorte que les mêmes événements se répètent à l'infini. Cette conception va à l'encontre de la représentation judéo-chrétienne de la création réalisée par Dieu et promise par lui à un terme.

« [u]ne vie [...] est faite de virtualités, événements, singularités<sup>104</sup> » —, c'est-à-dire qui « [...] s'incarnent ou s'actualisent dans un état de chose ou dans un vécu [...]»<sup>105</sup> » et non pas qui règnent au ciel des Idées ou d'un Au-delà. Pour Deleuze, « [q]ue le multiple, le devenir, le hasard soient objets d'affirmation pure, tel est le sens de la philosophie de Nietzsche<sup>106</sup> ». L'œuvre nietzschéenne est fragmentée et résolument pluraliste. C'est dans cette direction que, entre 1960 et 1970, entre autres sous la poussée de Gilles Deleuze, se déploie un véritable renouveau de la pensée nietzschéenne<sup>107</sup>.

### 2.1.2.2 L'entreprise philosophique deleuzienne

Les « anecdotes vitales » dont parle Deleuze dans cette poussée de renouveau, annoncent les personnages conceptuels qui vivent en lui. Les possibilités multiples de vie ou de mode d'existence ne s'inventent que sur un plan d'immanence qui déploie la puissance de personnages conceptuels : « [n]ous philosophes, [écrit Deleuze] c'est par nos personnages que nous devenons toujours autre chose, et que nous renaissions jardin public ou zoo<sup>108</sup> ». Pascal fait le pari que Dieu existe en tant que transcendance, dit Deleuze, mais le personnage du parieur en Pascal est celui qui mise non pas sur la transcendance divine, mais bien sur l'immanence de celui qui croit en l'existence de Dieu<sup>109</sup>.

---

<sup>104</sup> QQP, p. 363.

<sup>105</sup> *Id.*

<sup>106</sup> Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 225.

<sup>107</sup> François GAUVIN, *op. cit.*, p. 104.

<sup>108</sup> QQP, p. 71.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 72.

De ce point de vue, il n'y a que l'existence immanente du croyant ou de la croyante qui est en mesure de peupler le plan d'immanence, de parvenir au mouvement infini, de produire des traits intensifs. Comme Pascal, Rahner croit en Dieu. Il l'appelle l'Insaisissable, l'Incompréhensible, le Mystère absolu... qui s'offre à l'immanence humaine, laquelle, dans son ouverture transcendante, est invitée à l'accueillir. Les personnages conceptuels ne sont pas des identités de Rahner. Cependant, il existe dans l'œuvre théologique de Rahner quelque chose qui transparaît et qu'on pourrait nommer un « personnage mystique » : « [n]on seulement maître de ma théologie [dira Jean-Baptiste Metz], mais père de ma foi [...]. Pour moi et pour beaucoup, il était et il est un théo-logien qui a l'expérience de Dieu et qui le cherche. Autrefois, on parlait en l'occurrence, d'un "théologien mystique"<sup>[...]110</sup> ». Ce personnage croit en l'immanence de celui qui croit en Dieu. Il s'agit vraisemblablement du pasteur vivant en notre théologien :

Rahner était à la fois un grand spéculatif et un homme soucieux au premier chef de la transmission de la foi. Sa grande question fut toujours : comment l'[humain] moderne peut-il croire? C'était sa corde pastorale : il voulait être un témoin, engagé et libre, de la foi pour son temps<sup>111</sup>.

Se disant, de façon paradoxale, indifférent à la science théologique comme telle<sup>112</sup>, il a surtout à cœur sa propre expérience spirituelle et celle de ses contemporains, c'est-à-dire que pour lui la question de Dieu ne peut être posée que *dans* l'humain, et non pas de façon purement théorique. Il rejoint en cela

---

<sup>110</sup> KRBS, pp. 7-8.

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 33.



Spinoza, pour qui la vie n'est pas simplement une idée, mais une manière d'être, une façon de vivre.

Dans le travail scientifique de Rahner, le pasteur soucieux d'être un témoin de la foi pour son temps n'est pas précisément et directement lui, le théologien spécialiste de la théologie systématique qui cherche à faire entrer le christianisme dans les horizons d'intelligibilité des humains de son temps, mais il est le véritable sujet de sa théologie, imprégné par l'expérience de Dieu et faisant vivre cette expérience aux personnes qui l'écoutent ou le lisent<sup>113</sup>. Si l'on se place dans une perspective rahnérienne, on peut affirmer, en effectuant un croisement avec la philosophie de Deleuze, que le parieur de Pascal et le pasteur de Rahner « [...] ne se soucient plus [uniquement] de l'existence transcendante de Dieu [contrairement à la tendance de la scolastique], mais [aussi] des possibilités immanentes infinies qu'apporte l'existence de celui qui croit que Dieu existe<sup>114</sup> ». Pour l'être humain du 21<sup>e</sup> siècle, croire à la présence agissante de Dieu dans le monde qui est le sien est sans aucun doute devenu le défi principal. Il lui reste à inventer un mode d'existence et de croire sur son plan d'immanence.

Le personnage conceptuel effectue une intervention double, en faveur d'un mode d'existence :

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>114</sup> QQP, p. 72.

[d]’une part, il plonge dans le chaos, il en tire des déterminations dont il va faire les traits diagrammatiques d’un plan d’immanence : c’est comme s’il s’emparait d’une poignée de dés, dans le hasard-chaos, pour les lancer sur une table. D’autre part, à chaque dé qui retombe il fait correspondre les traits intensifs d’un concept qui vient occuper telle ou telle région de la table, comme si celle-ci se fendait suivant les chiffres. Avec ses traits personnalisés, le personnage conceptuel intervient donc entre le chaos et les traits diagrammatiques du plan d’immanence, mais aussi entre le plan et les traits intensifs des concepts qui viennent le peupler<sup>115</sup>.

Tout en étant « un opérateur distinct », le personnage conceptuel est celui qui crée les concepts sur le plan d’immanence et qui trace lui-même ce plan. Il existe une multitude de plans, chacun ayant sa courbure variable. Les personnages conceptuels sont les repères qui permettent de faire la distinction entre les plans d’immanence ou de les regrouper. Ils permettent également d’établir les conditions qui font que chaque plan est peuplé par des concepts du même groupe. Chacun des personnages conceptuels possède plusieurs traits, qui sont susceptibles de donner naissance à d’autres personnages, sur le même plan ou sur un autre : « [...] il y a une prolifération de personnages conceptuels. Il y a une infinité de concepts possibles sur un plan [...]. Ils se créent par rafales et ne cessent de bifurquer<sup>116</sup> ». La transcendance elle-même — c’est-à-dire cela à quoi on se réfère pour penser, le monde des Figures —, a ses propres composantes conceptuelles, fait remarquer Deleuze. En conséquence, il existe une difficulté récurrente dans la détermination des groupes de concepts, des types de personnages et des familles de plans. Il y a là un véritable défi.

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 73. Voir aussi Jean-Clet MARTIN, *op. cit.*, pp. 272-273.

<sup>116</sup> QQP, pp. 73-74.

Faire de la philosophie à la manière de Deleuze, ce n'est pas émettre des opinions sur un fonds d'illusions entretenues à coup de transcendance ou d'universaux<sup>117</sup>, à l'aide de maîtres produisant de doctes discours. Le travail d'un philosophe ne consiste pas à dialectiser. Il ne servirait à rien non plus de s'appliquer à construire des liens entre les opinions. La philosophie cherche à énoncer quelque chose qui est d'un autre ordre que celui de l'opinion ou de la proposition. Rahner énonce des propositions. L'approche deleuzienne nous introduit dans un processus créatif pour parler de Rahner autrement que lui ne parle des choses dont il parle.

L'entreprise philosophique deleuzienne est un « constructionnisme »<sup>118</sup>, composé de trois activités qui se relayent sans cesse : l'une réside dans la création des concepts en tant que possibilités de solution, l'autre consiste à tracer un plan et un mouvement infini sur ce plan comme conditions du problème posé, l'autre œuvre à l'invention d'un ou de plusieurs personnages qui représentent l'inconnue du problème posé. Tracer un plan d'immanence, inventer le ou les personnages conceptuels, créer les concepts philosophiques, cela constitue ce que Deleuze nomme la « trinité philosophique »<sup>119</sup>. Ces trois activités, bien que de nature différente, se déroulent d'une façon absolument synchrone. Chacune de ces dernières ne trouve son fondement que dans les

---

<sup>117</sup> Selon Deleuze, il y a trois sortes d'universaux : contemplation, réflexion et communication. Ces « machines » fabriquent des illusions et n'expliquent conséquemment rien; elles doivent plutôt être elles-mêmes expliquées. À l'opposé de cet usage de la philosophie, Deleuze propose que « [c]réer des concepts, au moins, c'est faire quelque chose ». QQP, p. 12. Voir également *Ibid.*, p. 49. Voir la note 144, p. 70 de la présente thèse.

<sup>118</sup> GDI, p. 258. Voir p. 89 de la présente thèse.

<sup>119</sup> QQP, p. 74.

deux autres : « [l']ensemble du problème (dont la solution fait elle-même partie) consiste toujours à construire les deux autres quand le troisième est en cours<sup>120</sup> ». Il est impossible d'affirmer à l'avance que tel problème est bien posé, que la solution avancée convient, que le personnage inventé survivra. Est-ce le bon plan? Le bon concept? Le bon personnage? Chacune des activités détermine le succès ou l'échec des deux autres. La pensée philosophique se déploie dans le paradoxe et vit en état de crise permanente. S'arrachant sans cesse à sa propre histoire, elle est une pensée en état de continuel devenir. Travaillant à des constructions successives et dénonçant les universaux et tous les faux problèmes, elle exclut toute discussion.

Le problème posé par cette thèse est celui de penser Rahner pour aujourd'hui. Des échanges avec la philosophie de Deleuze devraient nous permettre de contribuer à une solution. Dans ce deuxième chapitre, nous avons décidé de voyager librement dans les deux mondes. Après être allé voir ce qu'il en est des concepts de transcendance et d'immanence dans le territoire deleuzien, sans perdre de vue durant ce voyage ce que nous savons du monde rahnérien, nous faisons maintenant un retour sur le sol de Rahner. Nous savons que selon ce dernier, la pensée théologique comporte en son sein même la philosophie dans sa pluralité. Est-ce à dire que la théologie, comme c'est le cas pour la pensée philosophique, doit se déployer dans une réalité paradoxale et une conjoncture de crise permanente? L'avant-propos du *Traité fondamental de la foi* présente

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 79. C'est Deleuze qui met entre parenthèses. Tout présupposé et toute discussion sont l'un et l'autre exclus de l'effort de la pensée. Tous les universaux y sont dénoncés.

l'exigence de la tâche qui se présente à nous : comprendre le message du christianisme dans le but « [...] de faire entrer ce christianisme, autant que possible, dans les horizons d'intelligibilité d'un [humain] d'*aujourd'hui*<sup>121</sup> ». Il y a là un « labeur »<sup>122</sup>, comme le dit Rahner, qui certes n'est pas du même ordre que celui de la philosophie selon Deleuze, mais qui par ailleurs est effectivement de l'ordre d'une recherche permanente.

## **2.2 Karl Rahner : la transcendance ou se choisir comme tout à chaque moment**

Alors que pour Deleuze les événements fortuits poussent le philosophe à penser le monde et la vie humaine autrement<sup>123</sup> — les signes rencontrés dans les événements le forçant à créer des concepts —, dans la pensée rahnérienne l'expérience de la profondeur de l'« être » — nécessairement connaissable, parce qu'il est « quelque chose » et non pas « rien » —, met une personne en recherche continuelle d'elle-même et de ce qui la fonde. Dans une perspective deleuzienne, il n'y a que la connaissance par purs concepts qui existe dans le plan de la philosophie<sup>124</sup>. Pour Rahner, c'est l'« être », en tant qu'objet d'étude de la métaphysique, qui peut conduire à une compréhension de ce que l'on veut dire lorsque l'on dit « Dieu » :

[c]'est toujours à nous-mêmes [les êtres humains] que nous en venons, aux structures transcendantales liées à notre caractère

---

<sup>121</sup> TFF, p. 5. C'est nous qui mettons en italique.

<sup>122</sup> *Id.*

<sup>123</sup> DRF, p. 303.

<sup>124</sup> QQP, p. 12.

de subjectivité [à notre être, qui est comme un roseau pensant, qui est comme une question à nous-mêmes posée], lorsque le monde se fait connaître à nous concrètement, sous un mode bien déterminé, lorsque donc nous pâtissons le monde et le faisons. Cela vaut aussi de la connaissance de Dieu<sup>125</sup>.

Une chose est de connaître les réalités mondaines singulières que nous sommes en mesure de distinguer les unes des autres dans notre vie quotidienne, autre chose est de se connaître humainement et de connaître « Dieu ». Ce dernier ne peut pas être connu « de l'extérieur », comme un objet singulier ou un événement fortuit. Cet être que l'on nomme « Dieu » est le « ce-vers-quoi » de la transcendance, c'est-à-dire qu'il est pensé chez notre théologien dans l'horizon plus vaste du mystère absolu, de Dieu en tant que « [...] l'infinité originelle de l'être tout court, que la transcendance de l'[humain] affirme [...] comme mystère incompréhensible, et qui est le fondement [...] de la réalité de chaque être<sup>126</sup> ». Contrairement à ce qu'on retrouve chez Deleuze, où l'être humain n'est pas sujet de l'histoire mais avant tout événement tout à fait singulier — ce qui rend inutile la recherche des conditions a priori de l'expérience humaine —, il y a chez Rahner *en* l'être humain, une ouverture illimitée qui est la condition de toute expérience vécue.

---

<sup>125</sup> TFF, p. 68. Au sujet de l'être considéré en tant qu'objet de connaissance, voir également PDTC, pp. 174-175 : « [c]ette connaissance informulable et *non objectale* constitue une sorte d'expérience métaphysique. L'esprit obtus dépourvu de sens métaphysique passera à côté d'elle [cette connaissance de l'être] sans s'en douter; mais elle *commence* à prendre forme et à devenir exprimable dans les phénomènes de l'amour infini, du désir, de l'angoisse, de l'interrogation pure et grande ouverte ». Ce sont les auteurs qui mettent en italique.

<sup>126</sup> PDTC, p. 175.

Cette ouverture présente dans le sujet humain est dite « transcendantale ». Elle permet de faire l'expérience de Dieu comme « objet » du plus profond désir<sup>127</sup> — la grâce divine agit dans le désir humain, pense Rahner — de l'être humain. La rencontre de Dieu, en tant que ce qui est au plus profond de soi la « chose » la plus fondamentalement espérée, est nécessairement à la fois catégoriale et transcendantale. L'être transcendantal qu'est l'humain appartient au monde spatio-temporel et est incarné dans une historicité concrète. De sorte qu'« [...] [il] ne peut actualiser sa transcendance et sa liberté que dans la société des autres [êtres humains] et dans l'histoire<sup>128</sup> ». Autrement dit, l'expérience de Dieu comme « [...] Celui qui est [radicalement] différent du monde<sup>129</sup> », c'est-à-dire l'expérience de « [...] l'Infini, l'Incommensurable et l'Ineffable<sup>130</sup> », est en même temps de l'ordre du naturel et du surnaturel. Ne plus dire « Dieu » garderait l'être humain « [...] pris *dans* le monde et *en* lui-même [...] dans le maintien de son existence biologique et technico-rationnelle, [...] régressant [éventuellement] vers une société de termites, d'animaux extraordinairement inventifs<sup>131</sup> », pourrait dire Rahner à Deleuze s'il avait pris position sur le constructivisme. Pour le dire à la manière de Pascal, cela signifie que l'être

---

<sup>127</sup> Dans le monde de *Qu'est-ce que la philosophie?*, fruit des échanges conceptuels qui ont eu lieu pendant un peu plus d'une vingtaine d'années entre Deleuze et Guattari, le désir est un processus, un affect, un événement, un passage par des devenirs, ces derniers étant non pas de l'ordre du rêve mais de la consistance même du réel. François ZOURABICHVILI, op. cit., pp. 29-30. On trouve dans le monde du théologien Karl Rahner, un désir qui est tout autre : il est en mesure de faire vivre une personne dans la grâce de Dieu même si elle n'appartient pas visiblement à l'Église ou ne reçoit pas un sacrement en soi nécessaire pour le salut. Dans ce monde, il existe un désir qui se fonde sur l'ouverture transcendantale, et qui est « [...] orientation foncière de l'esprit créé vers la vision de Dieu ». PDTC, pp. 120-121.

<sup>128</sup> KRBS, p. 114.

<sup>129</sup> TFF, p. 79.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>131</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

humain est un roseau qui ne peut pas s'empêcher de penser, qu'il est plongé toujours à nouveau dans un questionnement sur le monde et sur lui-même. Cette activité humaine est à la fois contemplative et réflexive — simple machine à constituer des universaux, dirait Deleuze à Pascal et à Rahner<sup>132</sup> — et non pas purement créatrice de concepts.

### 2.2.1 La liberté transcendantale comme remise à soi

Cet état d'être « transcendantalement » ouvert, rend l'être humain responsable de lui-même. L'existence humaine ne se construit pas telle une trame dont l'entièreté de la structure serait rigoureusement prédéterminée — comme celle de l'araignée de Deleuze qui ne croit qu'aux vibrations de sa toile, qui ne fait que recevoir un signal faisant vibrer la toile et y répondre, sans croire à l'existence de la mouche qui a produit ce signal<sup>133</sup> —, mais elle est plutôt celle d'un être qui « [...] est posé devant une "ouverture". [De sorte que] Il lui est ainsi proposé de réaliser lui-même les différentes possibilités historiques qui sont les siennes et de trouver par là la forme de son être<sup>134</sup> ».

Cette « liberté transcendantale »<sup>135</sup>, cette remise à soi, est fondamentale : l'être humain *est* un être de responsabilité et de liberté. Il ne peut pas renoncer à ce

---

<sup>132</sup> Au sujet des universaux, voir la note 117, p. 125 de la présente thèse.

<sup>133</sup> DRF, pp. 45-46.

<sup>134</sup> PDTG, p. 255.

<sup>135</sup> TFF, p. 51.



trait distinctif et constitutif de son essence sans renoncer à lui-même<sup>136</sup>. La tâche de se réaliser librement qui est la sienne est toujours à accomplir dans la « concrétude » de l'espace et du temps, de la corporéité et de l'histoire. La remise à soi du sujet humain se réalise, conséquemment, à la fois dans le connaître — entendu comme conscience de soi du sujet qui s'éprouve comme libre ou comme lieu de la présence à soi-même (domaine du *transcendantal*) — et dans l'agir, c'est-à-dire dans l'« autofacture »<sup>137</sup> d'une personne qui vise à actualiser sa liberté en posant des actions concrètes dans la réalité spatio-temporelle qui est la sienne (domaine du *catégorial*)<sup>138</sup>. Contrairement à Deleuze, qui évacue de la pensée toute transcendance, Rahner crée une combinaison conceptuelle non dualiste entre les deux attributs : il ne pense pas l'immanence en opposition à la transcendance — en ce sens que la première signifierait quelque chose qui est limitée et la seconde indiquerait une référence absolue incontournable qui s'impose de l'extérieur —, mais il la pense comme intérieure à la réalisation de soi par l'être humain, comme une action immanente. D'où l'on peut dire que chez Rahner l'« [...] immanence et [la] transcendance ne s'excluent pas nécessairement<sup>139</sup> ». Cette façon de penser la transcendance et l'immanence lui vient en grande partie de la philosophie de

---

<sup>136</sup> Le « non » au ce-vers-quoi et au ce-à-partir-de-quoi de la transcendance est toutefois une réelle possibilité. Rahner consacre la troisième étape de son *Traité fondamental de la foi* à « [l]'[humain] comme être radicalement menacé par la faute ». Il est possible pour un être humain de se nier lui-même. TFF, pp. 109-137.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>138</sup> *Id.* Rahner parle aussi « d'autodisposition ». *Ibid.*, p. 117.

<sup>139</sup> PDTC, p. 225.

Martin Heidegger, comme il l'a lui-même confessé dans *Le courage du théologien*<sup>140</sup>.

### 2.2.1.1 L'influence de Heidegger

Novice chez les Jésuites, Heidegger met fin à ses études de théologie en 1911 et décide de se consacrer à la philosophie. Dans les mots de Christian Dubois, commentateur de Heidegger, on peut dire qu'il en vient à considérer le catholicisme comme un « système problématique et inacceptable »<sup>141</sup>. En 1922, ayant renouvelé sa lecture d'Aristote, il rejette l'approche philosophique de la scolastique. Désormais, il pense à partir de l'expérience de la « vie facticielle » ou « facticité »<sup>142</sup>. Selon Capelle, il ne s'agit pas d'une prise de position contre la religion ou contre Dieu, mais d'un désir de cohérence méthodologique : si le travail de la philosophie porte essentiellement sur la vie « facticielle » du

---

<sup>140</sup> Voir Karl RAHNER, *Le courage du théologien*, *op. cit.*, p. 134. Voir également la présente thèse, p. 37. Il est à noter par ailleurs que la démarche de Deleuze n'a rien en commun avec celle de Heidegger. Le premier évite le plus possible le mot « être » pendant que le deuxième travaille à penser l'être. Celui-ci posera que « [c]'est dans l'ouverture de l'Être que doit être pensée la survenue possible d'un dieu divin par-delà toute référence chrétienne ou antichrétienne ». Philippe CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 2001, p. 12.

<sup>141</sup> Christian DUBOIS, *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris, Seuil (Points essais, 432), 2000, p. 306. L'auteur fait référence à une lettre écrite par Heidegger à « son ami théologien Krebs », que l'on retrouve dans Hugo OTT, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, traduit de l'allemand par Jean-Michel Beloeil, Paris, Payot, 1990, 420 p.; pp. 112-113.

<sup>142</sup> Voir Philippe CAPELLE, *op. cit.*, p. 191. « "Factualité" [*Tatsächlichkeit*] dit l'"archifait" de l'existence dans son "inclination au monde". "Facticité" [*Faktizität*] renvoie à la "problématique ontologique de la vie"; elle n'est pas déterminée par la factualité : son concept caractérise au contraire "l'optique des possibilités existentielles" de la vie ». Capelle se réfère ici à Martin HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, préface de H.-G. Gadamer, postface de H.U. Lessing, traduit de l'allemand par J.-F. Courtine, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992, 108 p.; p. 27. Cette section sur l'influence de Heidegger dans la pensée de Rahner est alimentée principalement aux ouvrages de Christian Dubois et de Philippe Capelle. Ce dernier est prêtre catholique français, philosophe et professeur associé à la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris.

*Dasein* (Heidegger en parle déjà en 1921), il s'ensuit que la philosophie ne peut qu'être « fondamentalement athée »<sup>143</sup>. À cette époque de son cheminement, Heidegger fréquente les écrits de Luther et travaille à l'Université de Marbourg avec le théologien et exégète protestant Rudolf Bultmann. Ce dernier développe une théologie dont le langage est celui de l'ontologie fondamentale. À partir de là, Heidegger déploie progressivement une démarche phénoménologique qui se construit autour de l'idée de la temporalité de l'être.

À l'hiver 1923-1924, participant au séminaire de Bultmann sur la première lettre de Paul aux Thessaloniens, Heidegger pose que « [l]e *Dasein* fuit devant le comment [c'est-à-dire devant la succession des événements qui doivent arrivés] et s'accroche au quelque chose qui est constamment actuel<sup>[...]144</sup> ». Dans cette perspective, le temps n'est plus vécu comme l'enchaînement des instants présents, mais il est la possibilité, pour l'être de la vie « facticielle », d'advenir à lui-même, de réaliser la tâche qui est la sienne : s'accomplir. Ainsi, « [l]a vie chrétienne est *cherchée dans le comment de son accomplissement* [nous sommes ici bien loin de la réaction prévisible de l'araignée], dans le mouvement dans et par lequel elle advient à elle-même<sup>145</sup> ». De quelle façon Heidegger comprend-il ce mouvement? Comme le montre Dubois, il le saisit à partir de la reconnaissance par Paul des Thessaloniens « dans leur être-

<sup>143</sup> Philippe CAPELLE, *op. cit.*, p. 191.

<sup>144</sup> Christian DUBOIS, *op. cit.*, pp. 318-319. L'auteur de cet ouvrage se réfère au numéro de *Les Cahiers de l'Herne* consacré à Heidegger, p. 33. Dans le TFF, pp. 378-379, Rahner fait mention de l'existence d'une théologie de l'Église dans les lettres pauliniennes.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 314. C'est nous qui mettons en italique.

devenu-chrétien »<sup>146</sup>. À l'aide de mots clefs utilisés par l'apôtre, il construit le tableau suivant :

[...] le devenir chrétien implique toujours un savoir immanent, une compréhension de ce devenir comme être-devenu, il est l'être dans la réception de la parole et son accueil, qui signifient la conversion : à la fois se tourner vers Dieu et se détourner de ses idoles, c'est-à-dire le service dans les œuvres de la foi et le travail de la charité et l'attente dans la *résistance* de l'espérance. Ainsi se tient-on devant Dieu, par la foi au Christ. [...] Le tableau que nous venons maladroitement de commenter et de traduire [...] dit donc le « mouvement » de la vie chrétienne, son être devant Dieu, son accomplissement<sup>[...]147</sup>.

L'accomplissement du *Dasein* chrétien ne passe pas par une relation à un objet transcendant nommé « Dieu ». Il consiste, dans une relation à un Dieu vivant, en un advenir à soi-même dans la situation concrète qui est celle de ce soi.

Au temps de Paul, réfléchit Heidegger, être chrétien suppose être en attente de la fin du monde. Cette dernière ne venant pas, Paul, ne pouvant donner de précision sur le moment tant attendu, attire plutôt l'attention sur quelque chose d'autre, qui devient l'essentiel : ce qui importe désormais, c'est de « vivre le temps »<sup>148</sup>, de se situer dans le temps *kaïros* et non pas dans le temps *chronos*<sup>149</sup>. C'est l'existence même de l'être-au-monde du chrétien qui est ébranlée par ce paradigme nouveau et non pas l'édifice des « contenus » de la

<sup>146</sup> *Id.*

<sup>147</sup> *Id.* C'est nous qui mettons en italique. La résistance dont il est ici question est un acte qui consiste, pour le dire avec les mots de Deleuze, à « libérer des forces de répression et des systèmes d'opinion »; toutefois, elle ne relève non pas du « besoin de sentir "ce qui se passe actuellement" », mais de la nécessité d'aimer concrètement. C'est sur cette résistance qu'affirment se fonder les théologies dites de la libération. Voir à ce sujet, entre autres : Gustavo GUTIÉRREZ et al., *Théologies de la libération*, Paris/Montréal, L'Harmattan (Point de vue Sud), 2000, 310 p. Gustavo Gutiérrez est péruvien. Il est l'inventeur de l'expression « théologie de la libération ».

<sup>148</sup> Christian DUBOIS, *op. cit.*, p. 316.

<sup>149</sup> On a vu que Deleuze situe le temps de la philosophie dans une stratigraphie plutôt que dans une chronologie (p. 113 de la présente thèse).

foi. Heidegger parle de la temporalité (*Zeitlichkeit*) comme lieu d'enracinement du *Dasein*. Parlant de ce dernier, il écrira dans *Être et Temps* : « [c]elui-ci est en existant son monde<sup>150</sup> ». La temporalité établit « l'ouverture du là »<sup>151</sup>, elle constitue l'ouverture à la parousie du Christ comme temps d'attente dans la foi, comme « *disponibilité de tous les instants à l'indisponible* »<sup>152</sup>. C'est dans ce « là » que s'effectue historiquement l'exister humain et que s'inscrit l'ouverture transcendante dont parle Rahner, celle qui signifie l'essence même de l'être humain, celle qui est « [...] le fondement essentiel de la personne [...] »<sup>153</sup>.

L'être étant replacé dans sa finitude, Heidegger cherche à comprendre comment ce qu'on nomme « Dieu » pourrait se présenter à partir du monde<sup>154</sup>. Comme le mentionne Capelle, et pour le dire avec ses mots, il reprend Augustin et le conteste, en voulant « [...] tenacement penser l'accès à une temporalité originaire qui jamais n'opère le vers le "supra-historique" ou l' "imaginaire" de toute "vision du monde[...]" », et demeure au contraire sur le terrain expérientiel de l'être-là<sup>155</sup> ». C'est en vivant son historicité concrète que le *Dasein*, en tant qu' « être-dans-le-monde », consent à sa finitude et se situe dans la transcendance véritable. On peut dire avec Capelle, que Heidegger fonde le caractère transcendantal du *Dasein* et que :

---

<sup>150</sup> Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, traduit de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard (Bibliothèque de Philosophie), 1986 (éd. allemande, 1976), p. 427. C'est l'auteur qui met en italique.

<sup>151</sup> *Id.*

<sup>152</sup> Christian DUBOIS, *op. cit.*, p. 316. C'est l'auteur qui met en italique.

<sup>153</sup> PDT, p. 484.

<sup>154</sup> Christian DUBOIS, *op. cit.*, p. 331.

<sup>155</sup> Philippe CAPELLE, *op. cit.*, p. 210.

[c]ette fondation, théologiquement envisagée par Bultmann au titre de l'ouverture transcendantale du sujet humain à la Révélation, est ontologiquement radicalisée par Heidegger au titre de la correspondance transcendantale de l'être et du Dasein<sup>156</sup>.

La transcendance et l'immanence sont pensées de façon nouvelle : « [s]i le dieu doit apparaître, ce ne peut être que sur l'horizon de finitude transcendantale dont l'être est contemporain. Penser l'être n'est donc pas autre chose que penser la disposition ontologique et temporelle dans laquelle le dieu se livre »<sup>157</sup>. Rahner pense le concept d'« autocommunication de Dieu », en empruntant cette voie nouvelle : Dieu, ne restant pas en dehors de son acte de révélation, peut être conçu comme transcendant et immanent en même temps. Il est ce *ce-vers-quoi* qui dispose infiniment et silencieusement des êtres humains.

### 2.2.1.2 L'historicité de la transcendance et de la liberté

Des collègues de Rahner expriment leur désaccord avec lui. Par exemple, le théologien catholique suisse Hans Urs von Balthasar, de langue allemande aussi, pose que le concept rahnérien d'« autocommunication de Dieu » (*Selbstmitteilung Gottes*) est trop axé sur le mystère. Selon lui, tel que l'évoque Vincent Holzer en se référant à *La dramatique divine* de Balthasar, cet accent

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>157</sup> *Id.* Des théologiennes féministes pensent en remplaçant l'expression « le dieu » par celle de « la dieue ». En ce qui concerne un langage féministe sur « Dieu » ou à propos de « l'acte d'énonciation féministe », signifié par des vocables dits féministes, voir, entre autres : Elizabeth A. JOHNSON, *op. cit.*, 438 p.; Denise COUTURE, « La transcendance de Dieu », *Laval théologique et philosophique*, 62/3 (2006), pp. 465-478; Denise COUTURE, « Comment construire un discours universitaire de la Dieu chrétienne? », communication au colloque Tendances actuelles en théologie, ACFAS, Trois-Rivières, le 8 mai 2007.

est la scorie d'une théologie transcendantale davantage philosophique que biblique. Les deux théologiens jésuites vivent un différend important dans les domaines de la christologie et de la révélation divine, qui origine essentiellement de leur rapport divergent à l'Écriture. Tandis que le Suisse déploie une herméneutique biblique des « figures » et une théologie de la Gloire, l'Allemand développe un langage qui parle de la grâce comme d'une « autocommunication de Dieu » — c'est-à-dire d'une autorévélation de l'Insaisissable, de l'Invisible, du Mystère absolu (*absolute Geheimnis*) — à l'être humain conçu comme un sujet essentiellement spirituel et ouvert intérieurement à ce qui jamais ne se laisse voir ou saisir, la réalité anthropologique prenant de plus en plus de place dans sa théologie de la révélation<sup>158</sup>. De la fréquentation de l'œuvre d'Origène, Rahner retire une façon propre de parler de la relation entre Dieu et l'être humain. Il dépasse le dualisme aporétique entre le naturel et le surnaturel : « [...] en définitive la théologie contemporaine doit reconnaître, elle aussi, dans l'[être humain] réel un "existential" qui d'une part est surnaturel et qui cependant appartient d'autre part à la détermination ontologique et inamissible de son être réel »<sup>159</sup>. Le théologien Michel Fédou précise : « [c]e langage, différent de celui du père de Lubac sur le désir naturel de Dieu, différent aussi du langage de Balthasar sur la relation entre Dieu et l'[être humain], reflète par lui-même la problématique

---

<sup>158</sup> Vincent HOLZER, « Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar interprètes de l'Écriture : le différent entre christologie "transcendantale" et christologie de la "Figure", dans Henri GAGEY et Vincent HOLZER (éditeurs), *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*, Paris, Bayard, 2005, pp.117-139; p. 134. L'auteur cite le volume 3 de *La gloire et la croix* de Balthasar.

<sup>159</sup> Karl RAHNER, « La doctrine d'Origène sur la pénitence », *Recherches de Science Religieuse* 37 (1950), pp. 47-97; p. 47.

originale que Rahner déploiera longuement dans ses réflexions ultérieures sur la grâce comme autocommunication de Dieu à l'être humain<sup>160</sup> ». On retrouve la synthèse de ces réflexions dans la quatrième étape du *Traité fondamental de la foi*.

Alors que Deleuze conçoit la réalité comme uniquement peuplée de singularités sensibles et reproche aux trois grandes religions monothéistes la désacralisation du monde, Rahner pense le sacré dans le monde. Il affirme que la transcendance est une question posée à la liberté, « [...] qui ne vise pas en premier l'événement psychique singulier isolé en tant que tel, mais [...] qui vise le sujet un et total dans l'unité de l'accomplissement existentiel total entendu comme un<sup>161</sup> ». L'être humain est une personne et un sujet dont la liberté constitue une caractéristique fondamentale et, conséquemment, cette dernière n'est pas une réalité distincte de lui, tel qu'il pourrait la saisir comme un objet de la réalité extérieure et la placer par-devant lui de façon neutre.

Dans cette perspective, être libre ne consiste pas à faire une chose ou une autre, mais à choisir de « [...] décider de soi-même et [...] [à] se faire soi-même<sup>162</sup> ». Dans le christianisme, précise Rahner, la liberté est conçue en tant que disposition intérieure qui doit nécessairement se manifester de manière mondaine. Il existe une unicité de la liberté qui se déploie dans ces deux

---

<sup>160</sup> Michel FÉDOU, « Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar. Lecteurs et interprètes des Pères », dans Henri GAGEY et Vincent HOLZER (éditeurs), *op. cit.*, pp. 152-153.

<sup>161</sup> TFF, p. 53.

<sup>162</sup> *Id.* Voir p. 39 de la présente thèse.



moments : intérieur *et* extérieur. La liberté est conséquemment une responsabilité qui exige du sujet un effort de conquête :

[l]a liberté ne tient pas en ce que tout puisse toujours à nouveau devenir autre, mais en ce que quelque chose obtienne réellement validité et pérennité. La liberté, dans une certaine mesure, est le pouvoir de fonder ce qui est nécessaire, ce qui demeure, ce qui est définitif [...]. La liberté est l'événement de l'éternel, auquel assurément nous ne sommes pas présent en le contemplant de l'extérieur, nous qui sommes encore en advenir de liberté; mais c'est en pâtissant la diversité de la temporalité que nous réalisons cet événement de la réalité, que nous façonnons cette éternité que nous-mêmes sommes et devenons<sup>163</sup>.

La tâche de devenir libre fait sortir du provisoire pour engendrer la plongée dans l'irrévocable et façonner l'être définitif de chaque personne. L'humain, dans son existence spatio-temporelle, vit l'expérience concrète d'être habité par un mystère sacré qui se tait. Le mystère silencieux qui vit en l'être humain, « existant-absolument-par-lui-même »<sup>164</sup>, dit Rahner, jouit d'une liberté radicale qui, précise Laure de Biré, « [...] interdit [...] de fixer des bornes à son action [...] »<sup>165</sup>. De ce point de vue, une autorévélation divine est possible. Pour Rahner, comme nous l'avons vu, elle se réalise en silence<sup>166</sup>, dans le don que Dieu fait de lui-même, et en cela elle rend possible pour l'être humain la rencontre de ce qui le fonde comme personne et sujet. L'être humain est appelé à tendre l'oreille vers sa propre histoire, puisqu'il est un être biologiquement et spirituellement historique.

---

<sup>163</sup> TFF, pp. 115-116.

<sup>164</sup> PDTC, p. 126. Dans une perspective rahnérienne, rien ne peut limiter Dieu et rien ne peut s'ajouter à ce qu'il est déjà.

<sup>165</sup> Laure de BIRÉ, *Vivre en relation avec Jésus. Un parcours avec Karl Rahner*, Montréal, Médiaspaul, 2008, p. 45.

<sup>166</sup> Voir pp. 85-87 de la présente thèse.

## 2.2.2 Le silence de Dieu comme agir libérateur<sup>167</sup>

S'appuyant sur les pensées de saint Augustin et du cardinal et théologien allemand Nicolas de Cues (1401-1464), le théologien Jean-Claude Petit a mis en évidence que « [...] c'est sur ce chemin de soi-même à soi-même que Dieu peut être rencontré, qu'il peut être vraiment question de lui, lui qui est pourtant "totalement inaccessible". C'est là qu'il peut devenir l'objet d'une vraie question<sup>168</sup> ». C'est dans le don de lui-même à lui-même qu'un être humain peut découvrir le don de Dieu, dit Augustin : « [s]i tu es loin de toi, comment peux-tu t'approcher de Dieu? Je te parlais de Dieu, et tu croyais que tu allais comprendre; je te parle de ton âme, je te parle de toi. Comprends, c'est-ici que

---

<sup>167</sup> Luc RICHARD, *Le silence de Dieu comme agir libérateur chez Karl Rahner*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 2005, 95 p. Dans ce mémoire, nous avons tenté d'expliquer que l'apparent silence de Dieu est en réalité un agir libérateur. Avec Karl Rahner, le problème a été abordé sous l'angle de l'expérience de transcendance comme expérience de Dieu qui origine de la profondeur de l'existence. A été développée l'hypothèse selon laquelle le silence de Dieu est ce qui appelle la réponse libre au niveau de l'expérience fondamentale où la personne se choisit comme tout, là où est l'être présent à soi, l'être humain se décidant comme tout à chaque fois qu'il agit et non pas seulement quand il agit pour telle raison éthique. Nous avons posé que le dépassement du dualisme opposant la transcendance et l'immanence permet d'expliquer comment le silence de Dieu est un agir libérateur. Dieu ne libère pas l'humain de ses conditions mortelles, mais il lui donne la capacité de dire oui au cœur même de l'expérience qu'il fait d'être personne et sujet. La parole divine est silence interpellant le désir humain, pour un advenir personnel et communautaire de justice et de paix. La parole humaine est réponse à ce silence. Elle parle du réel à aimer, en prenant diverses formes, dont celle de la justice sociale. Chez Rahner, la paix surgit, entre autres, de la prière; à ce sujet, voir en particulier : Karl RAHNER, *Prière de notre temps*, traduit par François Bussini de *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Paris, l'EPI, 1966, 149 p. Voir aussi la troisième méditation qui s'intitule « Dieu de mes prières », dans Karl RAHNER, *Appels au Dieu du silence. Dix méditations*, traduit de l'allemand par P. Kirchhoffer de *Worte ins Schweigen*, Mulhouse, Salvator, 1966, pp. 33-38.

<sup>168</sup> Jean-Claude PETIT, « ... et Dieu? " Un son de fin silence " », *Théologiques* 6/2 (1998), pp. 99-109; p. 100. Dans cet article, Jean-Claude Petit, se référant à ce que Rahner dit de la question de l'être dans *L'homme à l'écoute du verbe*, pose que cela vaut aussi de la question de Dieu et que, conséquemment, on peut affirmer que « [l]a théologie n'a pas à parler plus fort que Dieu » (p. 109). L'auteur est professeur honoraire de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Ses champs d'expertise sont ceux de la théologie fondamentale, des rapports de l'herméneutique philosophique et de la théologie, de l'histoire de la théologie moderne et contemporaine et de la philosophie de la religion.

je te mettrai à l'épreuve<sup>169</sup> ». La présence à soi comme unité fondamentale de l'être et du connaître, Rahner l'affirme dans *L'homme à l'écoute du verbe* : « [...] on ne peut poser la question de l'être que si elle n'est pas déjà dépassée de toutes parts par une réponse [...] »<sup>170</sup> ». Dans la perspective de Rahner, le silence de Dieu est sans contredit l'élément le plus fondamental de l'histoire humaine. Il constitue l'être humain en tant que sujet. Il l'ouvre de façon illimitée et il l'appelle à tendre l'oreille vers ce don libre et aimant, qui lui est fait gratuitement, dans son histoire.

Ne sommes-nous pas ici bien loin de « Quelque chose » — un « Être vertical » ou un « État impérial au ciel ou sur la terre » — qui de façon autoritaire, encadre et contrôle le monde et l'esprit<sup>171</sup>? Oui et non. Deleuze mentionne que des philosophes ont eu à répondre de la dose d'immanence qu'ils ont injectée dans les esprits. Il cite en particulier les noms suivants : Maître Eckhart, un dominicain, théologien et philosophe allemand, ayant vécu à la fin du 13<sup>e</sup> siècle et au début 14<sup>e</sup> siècle; Nicolas de Cues, un théologien catholique allemand du 15<sup>e</sup> siècle; et Giordano Bruno, un philosophe italien du 16<sup>e</sup> siècle qui fut brûlé vif par l'Inquisition. Ces trois penseurs ont eu à prouver qu'ils ne compromettaient pas la transcendance divine, puisque la philosophie chrétienne implique nécessairement que « [...] l'immanence ne doit [lui] être attribuée [à

---

<sup>169</sup> SAINT AUGUSTIN, cité par Jean-Claude PETIT, *op. cit.*, p. 101.

<sup>170</sup> Karl RAHNER, *L'homme à l'écoute du verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*, traduit de l'allemand par Joseph Hofbeck de *Hörer des Wortes*, Paris, Mame, 1968 (éd. allemande, 1941 et 1963), p. 92.

<sup>171</sup> QQP, pp. 46-47.

cette transcendance du Dieu chrétien] que secondairement [...]»<sup>172</sup> ». Rahner ne conçoit pas le monde comme un ordre « [...] imposé du dehors par un grand despote [...]»<sup>173</sup> ». Pour notre théologien, Dieu est celui qui habite au plus profond de l'être humain et qui demeure à la fois infini, caché, tout aimant et muet<sup>174</sup>. Mais il demeure « [...] radicalement Celui qui est différent du monde»<sup>175</sup> » et dont on ne peut d'aucune façon disposer. Il est l'avenir absolu de l'humain.

### 2.2.2.1 L'écoute du silence de Dieu

Tendre l'oreille fait-il pour autant « voir » clair? Écouter le silence de Dieu ne signifie-t-il pas que jamais l'être humain ne pourra connaître quelque chose de concret de l'être divin? Au contraire, répond Rahner, « [...] toute clarté dans l'acte de comprendre trouve son fondement dans la ténèbre de Dieu»<sup>176</sup> », dans son silence souverainement aimant. Comment expliquer cela? Comme le mentionne Elizabeth A. Johnson, faisant référence à saint Augustin :

[s]i nous souhaitons goûter Dieu, repérer une expérience de Dieu [connaître quelque chose de concret de Lui], nous devons prêter attention à l'amour qui est en nous, car Dieu est amour. [...] Le Dieu absolument distinct de toute créature, le Dieu que la connaissance intellectuelle ne peut viser que dans une reconnaissance de la déficience radicale de toute symbolique, l'être humain peut néanmoins, dans l'expérience de l'amour, en posséder une connaissance profonde, en l'amour même<sup>177</sup>.

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>174</sup> Karl RAHNER, *Appels au Dieu du silence. Dix méditations*, traduit de l'allemand par P. Kirchhoffer de *Worte ins Schweigen*, Mulhouse, Salvator, 1966, pp. 17-23.

<sup>175</sup> TFF, p. 79.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>177</sup> Elizabeth A. JOHNSON, *op. cit.*, pp. 175-176.

Écouter, voir, goûter Dieu? D'un point de vue rahnérien, dire que Dieu se révèle ne veut pas signifier que le mystère disparaît. La révélation divine est grâce et non pas gnose<sup>178</sup>, elle est « [...] l'histoire de la perception de plus en plus profonde de Dieu *en tant que mystère*<sup>179</sup> ». Rahner prend ses distances d'une vision de la révélation qui pose Dieu comme mystère uniquement avant le moment de son autorévélation. Même en se révélant, Dieu demeure un inconnu, un insaisissable. L'horizon de la transcendance humaine, le ce-vers-quoi elle tend — qui s'est révélé de façon culminante en Jésus de Nazareth —, ne cesse jamais de surprendre par sa nouveauté. Il est en quelque sorte aussi insaisissable que les singularités sensibles et matérielles de la réalité mondaine qui, tel que le conçoit Deleuze, sont en constante voie d'actualisation, en incessant devenir. Tel le philosophe, le ce-vers-quoi avec lequel l'être humain est en relation ne cesse pas de créer du nouveau :

[...] les expressions « conditions de créatures », « être-créé », « création » ne renvoient pas de prime abord à un moment antérieur où l'engendrement de la créature en cause s'est produit une fois. Bien plutôt, ces expressions visent un procès permanent, qui demeure toujours actuel, et qui advient en chaque étant maintenant tout aussi bien que dans le moment antérieur de son existence [...] <sup>180</sup>.

Cette radicale transcendance — Dieu demeure toujours le Tout-Autre — est précisément ce qui le rend capable de se faire radicalement et véritablement immanent. Selon l'expression de saint Augustin, Dieu est plus intime à nous-mêmes que nous ne le sommes nous-mêmes. Pour Rahner, « [...] cette immédiateté la plus radicale est toujours encore, en un certain sens, médiatisée

<sup>178</sup> PDTC, pp. 203-204.

<sup>179</sup> Elizabeth A. JOHNSON, *op. cit.*, p. 171. C'est l'auteure qui met en italique.

<sup>180</sup> TFF, p. 94.

par le sujet fini qui l'expérimente et qui, du même coup, s'expérimente aussi lui-même<sup>181</sup> ». Dieu est à la fois celui qui se fait radicalement proche et celui qui se donne sous le mode de la présence-absence. Il se communique vraiment lui-même, sans devenir pour autant un « singulier catégorial »<sup>182</sup> que l'on pourrait comprendre et connaître objectivement, comme cela est possible pour un objet mondain ou une réalité finie. L'humain demeure l'être renvoyé au mystère absolu. Ce renvoi est ce qui le constitue comme sujet et le fait être humain.

Cette expérience transcendantale qui combine à la fois la proximité et la présence-absence de Dieu, conscientisée à partir de l'expérience de son silence, fait clamer au psalmiste : « O Dieu, sors de ton silence; Dieu, ne reste pas inerte et muet » (Ps 83, 2)<sup>183</sup>. Exprimant sa propre expérience dans la prière, Karl Rahner renvoie chaque personne à elle-même : « [p]lus l'immensité de Ton Être s'éloigne de mon propre néant, et plus il stimule l'audace de mon amour<sup>184</sup> ». Comme nous l'avons mis en évidence dans notre mémoire de maîtrise, la théologie rahnérienne, dépassant l'opposition dualiste entre la transcendance et l'immanence, propose que le silence de Dieu et la réponse libre de l'être

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 143. Pour le dire comme Rahner, Dieu se communique en personne sans pour autant cesser d'être le mystère absolu. Autrement dit, le fait que Dieu s'autocommunique ne le rend pas davantage compréhensible : « [...] Dieu demeure le sacré qui n'est réellement accessible qu'à l'adoration. Dieu demeure le Dieu absolument sans-nom et ineffable, celui qui jamais ne peut être compris, pas même par son autocommunication en grâce et en vision immédiate; qui jamais ne peut être ordonné à un système humain de référence [...] ». TFF, p. 143.

<sup>183</sup> LA BIBLE : [édition 2010] : traduction œcuménique, TOB, comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux avec introductions, notes essentielles, glossaire/ [édition, coordination, traduction, révision 2004-2010 P. Abadie, O. Artus, J.-M. Babut... et al.], Paris, Cerf; Paris, Bibli'O, 2010, 2079 p.; p. 905.

<sup>184</sup> Karl RAHNER, *Appels au Dieu du silence*, op. cit., p. 17.

humain constituent un agir salvifique qui libère des aliénations personnelles et communautaires. Dans le même sens, Rosemary Radford Ruether, repensant l'immanence et la transcendance de Dieu, suggère que « [l]a création et la présence de Dieu au sein de la création sont un processus dynamique, toujours ouvert à de nouvelles possibilités [pour les êtres humains] de devenir ce que nous sommes vraiment et ce que nous sommes appelés à être<sup>185</sup> ». L'être humain connaît concrètement Dieu, lorsque d'abord et avant tout il se reconnaît comme un être fait pour recevoir librement le don de Dieu.

C'est cela qui est signifié par le philosophe Jean Cugno, dans son ouvrage sur Jean de la Croix, lorsqu'il dit qu'« il faut laisser l'être de Dieu se manifester dans l'[être humain]<sup>186</sup> ». Comme le mystique espagnol du 16<sup>e</sup> siècle, qui a fait l'expérience de la rencontre de Dieu à travers ce qu'il a appelé l'absence de Dieu, chaque être humain, comme personne et sujet, est appelé à rencontrer Dieu dans ce vide en soi où Dieu s'engouffre : « Dieu est le silence de l'homme. L'homme silencieux se divinise. L'être de l'homme est le silence<sup>187</sup> ». Ce silence de Dieu crée le désir en l'être humain « comme une *déchirure* faite en l'homme et qui est Dieu même<sup>188</sup> ». Jean de la Croix,

---

<sup>185</sup> Rosemary R. RUETHER, « Le Dieu des possibilités : l'immanence et la transcendance repensées », *Théologiques*, 8/2 (2000), pp. 35-48; p. 47. L'expérience spirituelle et le cheminement théologique de l'auteure l'ont amenée à conserver la transcendance. Sa compréhension, qui s'accorde avec son expérience, est que l'immanence n'est pas contre la transcendance. Dieu est à la fois « radicalement autre » que tous les systèmes d'injustice qui oppressent des personnes et « à l'intérieur et au travers de ce qui nourrit la vie quotidienne ».

<sup>186</sup> Alain CUGNO, *Saint Jean de la Croix*, Paris, Fayard, 1979, p. 107. C'est nous qui mettons en italique.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 159. C'est Cugno qui met en italique.

expérimentant cette déchirure, disait qu' « [i]l faut saisir ensemble ces trois apparitions du monde : le respect du monde, le recul admiratif devant lui, et la possibilité d'agir vraiment, de transformer le monde<sup>189</sup> ». Pour Rahner, le désir créé par cette déchirure fait voir, à travers le prisme trinitaire, la réalité de la présence des autres, et pousse librement à l'agir pour un monde de justice et de paix. « [L]'unique chose que Tu désires [dit-il au Dieu du silence] : non pas mes paroles, ni mes sentiments ou mes résolutions, mais *moi-même*<sup>190</sup> ». Cela peut faire peur. Pascal disait : « [l]e silence éternel de ces espaces infinis m'effraie<sup>191</sup> ». Mais, comme le fait ressortir Laure de Biré, fuir l'infini de Dieu en soi c'est, d'un point de vue rahnérien, se fuir soi-même<sup>192</sup>. Par suite, il est nécessaire pour un être humain d'explorer ces espaces. Comment peut-il le faire? Comment choisir de se donner soi-même au mystère absolu, qui habite au fond de ce vide en soi? Est-ce possible d'écouter, de voir et de goûter Dieu dans une telle réalité territoriale? Pour le dire à la manière de Deleuze : existe-t-il un moyen de quitter les espaces connus, pour en explorer de nouveaux et devenir par là de moins en moins étranger à soi-même?

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>190</sup> Karl RAHNER, *Appels au Dieu du silence*, *op. cit.*, p. 37. C'est Rahner qui souligne.

<sup>191</sup> Blaise PASCAL, « Pensée », *Œuvres complètes*, XV, 201-206, Paris, Seuil, 1963, p. 528.

<sup>192</sup> Laure de BIRÉ, *op. cit.*, p. 55. L'auteure se réfère au TFF, p. 44.



### 2.2.2.2 La nécessité de l'Église

Se reconnaître comme un être de transcendance suppose que l'on voit l'histoire comme le lieu où peut se vivre concrètement l'expérience de l'ouverture transcendantale. C'est sur le plan qu'habite l'histoire que peut surgir le ce-vers-quoi de la transcendance. Pour la personne qui est chrétienne, plonger de plus en plus profondément dans le mystère de Dieu, entrer dans cette déchirure présente en soi et en explorer les espaces infinis — tel le philosophe qui plonge dans le chaos —, se reconnaître en train d'accueillir Dieu, nécessite d'être en chemin vers soi, en compagnie d'autres personnes. Il est impossible de répondre à cet appel du silence de Dieu, de vivre ce désir de la rencontre avec l'« Être absolu », le « Sans-Nom », la « réalité silencieuse », sans cheminer avec d'autres personnes qui font elles aussi l'expérience concrète d'une Parole qui, dans la profondeur de leur être, s'adresse au désir : « Dieu n'est *pas* un objet, il est une Parole qui s'adresse au désir »<sup>193</sup>. Comment est-il possible d'« entendre » ensemble cette Parole? Quel lieu facilite une expérience communautaire de l'amour qui habite en nous, et favorise par là une connaissance profonde de Dieu en tant que mystère à adorer?

---

<sup>193</sup> Alain CUGNO, *op. cit.*, p. 149. C'est l'auteur qui met en italique. Au sujet du désir, voir pp. 128-129 de la présente thèse.

Tel que le mentionne Rahner,

[p]our une intelligence chrétienne de la foi et de l'existence, il faut qu'il y ait Église. Le christianisme n'est pas la création idéologique d'un enthousiasme religieux, d'une expérience religieuse de l'individu, mais survient à l'individu sur le chemin où, par ailleurs, il reçoit sa vie, également d'un point de vue spirituel, de l'histoire. Personne ne se développe ni ne se déploie lui-même, pour ainsi dire, à partir de la structure de son essence telle que donnée par avance de façon purement formelle, mais il reçoit la concrétude de sa vie de la communauté des [humains], d'une intercommunication, d'un esprit objectif, de l'histoire, d'un peuple, d'une famille, et il ne la déploie jamais [...] que dans cette communauté<sup>194</sup>.

Pour une personne chrétienne qui désire vivre la grâce de la rencontre avec « Celui qui apporte absolument le salut<sup>195</sup> », l'Église est une nécessité, une évidence, une réalité quotidienne. Le christianisme comme expérience personnelle de la grâce de Dieu et le christianisme comme expérience communautaire de cette même grâce, se conditionnent réciproquement et sont liés entre eux comme le sont, par exemple, le corps et l'esprit. Pour Rahner, l'Église est ce qui concrétise dans le monde ce que l'être humain est appelé à vivre dans son ouverture — sa déchirure — transcendante :

[s]i nous disons que le christianisme doit nécessairement être constitué en Église, nous voulons dire alors que cette communauté ecclésiale, quelle que soit la façon d'abord dont il faille la concevoir concrètement, fait partie de l'existence religieuse comme telle de l'[humain]. Elle fait partie de la question du salut propre à l'[humain], et est fondamentalement coconstitutive de sa relation à Dieu. C'est en ce sens que nous l'affirmons : l'Église a quelque chose à faire avec l'essence du christianisme et n'est pas seulement une organisation ordonnée à un accomplissement religieux qui pourrait être pensé dans sa signification propre indépendamment même d'une telle organisation religieuse<sup>196</sup>.

---

<sup>194</sup> TFF, p. 432.

<sup>195</sup> *Ibid.*, pp. 356-361. « Celui qui apporte absolument le salut » est Jésus Christ, le Logos de Dieu devenu un homme.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 383. L'institution ecclésiale est la forme que prend le don de Dieu pour le salut de tout l'être humain, ce qui inclut nécessairement et conséquemment sa dimension sociale, et cela

L'Église est une médiation qui a ses limites, ses misères, sa fragilité. Rahner lui-même a éprouvé à de nombreuses reprises des démêlés avec les autorités ecclésiales<sup>197</sup>. C'est avec tout ce qu'elle est concrètement que la réalité ecclésiale rend visible historiquement le Dieu transcendant, le mystère sacré, le Sans-Nom, la réalité silencieuse, la déchirure faite en l'être humain, qui se communique à l'humanité par amour et dans une absolue gratuité. Par ce signe efficace du don que Dieu fait de lui-même à l'humanité — c'est ainsi que Rahner présente l'Église, dans la huitième étape du *Traité fondamental de la foi* —, elle rend présent « [l]'avenir absolu de l'[humain], [...] cet avenir qui est Dieu [...] »<sup>198</sup> et qui se caractérise par l'amour, la liberté, la jeunesse et la nouveauté sans cesse surprenante. La personne chrétienne et l'Église manifestent la proximité du Dieu présent-absent, du ce-vers-quoi lointain de la transcendance humaine<sup>199</sup>. Le fondement sur lequel cette Église médiatrice est bâtie, n'est autre que Jésus Christ<sup>200</sup> lui-même, le Logos devenu chair<sup>201</sup>, la Parole de Dieu<sup>202</sup>, le Crucifié et le Ressuscité<sup>203</sup>. C'est pourquoi Rahner, dans son ouvrage *Aimer Jésus*, invite son lecteur ou sa lectrice à avoir l'audace de fréquenter la personne de Jésus :

---

signifie aussi que « [c]'est le Christ qui demeure toujours la réalité centrale [du christianisme] ». KRBS, pp. 156-157.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p.56.

<sup>198</sup> TFF, p. 506.

<sup>199</sup> Pour le Rahner de la fin du *Traité fondamental de la foi*, « [...] ce ce-vers-quoi sans origine et insaisissable de la transcendance humaine, c'est réellement le "Père" de la doctrine trinitaire chrétienne [...] ». *Id.*

<sup>200</sup> *Ibid.*, pp. 203-359. La sixième étape du TFF s'intitule : « Jésus Christ ». Elle est un véritable petit traité en soi. Rahner y aborde la christologie, de façon systématique, en dix longues étapes.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 207 et p. 224.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 363.

[a]u-delà de ce que livrent les sciences historiques, exégétiques et critiques, il demeure toujours [dans le rapport de confiance entre deux êtres humains] un *plus* dans l'ordre de la liberté, dans l'audace de la décision et, plus précisément, dans l'ordre de l'amour, dès lors qu'il s'agit d'un rapport effectivement chrétien à Jésus<sup>204</sup>.

Ce « plus » dont parle Rahner, dit Sesboué — Rahner qui est fasciné par la dévotion d'Ignace de Loyola à l'humanité de Jésus<sup>205</sup> — est du ressort de l'amour<sup>206</sup>. D'où la nécessité d'avoir un rapport à la Parole de Dieu qui soit de l'ordre de la relation entre « [...] deux êtres qui s'aiment se regardent l'un l'Autre et vivent ensemble leur vie de tous les jours<sup>207</sup> ». Pour une personne, faire de l'Écriture la norme de sa propre existence — ce qui non pas du point de vue de cette thèse mais d'un point de vue deleuzien constitue de la projection de transcendance dans l'immanence —, choisir d'entrer quotidiennement, avec d'autres personnes, en relation avec le Crucifié-Ressuscité — ce Jésus « confessé par les croyants comme Celui qui apporte absolument le salut<sup>208</sup> » — a nécessairement et principalement comme conséquence, une ouverture à l'amour des autres. Comment cela peut-il devenir une réalité ou, autrement dit, par quoi Dieu fait-il vivre dans l'amour l'Église en tant qu'événement de salut?

---

<sup>204</sup> Karl RAHNER, *Aimer Jésus*, traduit de *Was heisst Jesus lieben*, annoté et présenté par J. Doré, Paris, Desclée (Jésus et Jésus-Christ, 24), 1985, 159 p.; pp. 27-28. C'est l'auteur qui met en italique.

<sup>205</sup> Il semble y avoir dans le théologien Karl Rahner, un personnage qui s'appelle Ignace de Loyola. Il n'est pas un personnage conceptuel tel que Deleuze le pense dans *Qu'est-ce que la philosophie?* Mais il est cet « [...] Ignace parlant au XX<sup>e</sup> siècle [...] », pour le nommer comme Sesboué. KRBS, p. 55. Cet « Ignace rahnérien » affirme : « [i]l faut aimer Jésus en acceptant sans restriction que son destin devienne la norme de notre propre existence, afin de pouvoir faire l'expérience de notre propre existence comme totalement libérée, sereine, heureuse ». Paul IMHOF, Hubert BIALLOWONS, introduction de l'ouvrage de Karl RAHNER, *Le courage du théologien*, *op. cit.*, p. 24. Cité dans KRBS, p. 53.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>207</sup> Karl RAHNER, *Aimer Jésus*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>208</sup> TFF, p. 369.

### 2.2.2.3 La Parole de Dieu et l'Esprit Saint agissant dans l'Église

Ce qui fait vivre éternellement l'Église — l'éternité est en-dehors du temps, elle est un attribut de Dieu, elle est plénitude de l'être, dit Rahner<sup>209</sup> —, lieu d'une intelligence chrétienne de la foi en le Tout-Autre et de l'existence humaine, c'est la Parole de Dieu. Deleuze dira à ce sujet, ayant construit son concept de philosophie par des échanges avec son ami psychanalyste lacanien Guattari, que « [l]a parole judéo-chrétienne remplace le logos grec [et que ce faisant] on ne se contente plus d'attribuer l'immanence, on lui fait partout dégorger le transcendant<sup>210</sup> ». Dégorgement de transcendance qui entretient l'illusion du salut et, conséquemment, mouvement à arrêter, pense Deleuze. Résonance délicate qui fait vivre, donc bonne nouvelle à accueillir, pense Rahner. Se pourrait-il que le logos grec et la parole judéo-chrétienne soient deux dispositifs qui ont chacun leur propre teneur en nouveauté et créativité<sup>211</sup>? Comment la Parole de Dieu peut-elle être un dispositif qui crée du nouveau dans le monde? Y a-t-il avec elle, qui est de nature transcendante, une réelle teneur en « possibilités », en avenir?

Dans l'introduction de l'*Exhortation apostolique post-synodale Verbum Domini*, le pape Benoît XVI — théologien allemand spécialisé en dogmatique et en théologie fondamentale — écrit ceci :

---

<sup>209</sup> PDTC, pp. 171-172.

<sup>210</sup> QQP, p. 49.

<sup>211</sup> DRF, p. 322. Deleuze utilise le terme « dispositif » pour parler de la réalité dans laquelle se meuvent les subjectivations et pour mettre en évidence que l'important est ce qui est en train de se passer.

« [l]a Parole du Seigneur demeure pour toujours. Or cette Parole, c'est l'Évangile qui vous a été annoncé » (1 P 1, 25; cf. Is 40, 8). Avec cette expression de la première Lettre de saint Pierre, qui reprend les paroles du prophète Isaïe, nous sommes placés face au Mystère de Dieu qui se communique lui-même par le don de sa Parole. Cette Parole, qui demeure pour toujours, est entrée dans le temps. Dieu a prononcé sa Parole éternelle de façon humaine; son Verbe « *s'est fait chair* » (Jn 1, 14). C'est cela la Bonne Nouvelle. C'est l'annonce qui traverse les siècles, pour arriver jusqu'à nous aujourd'hui<sup>212</sup>.

Dans la Bible, on trouve l'assertion selon laquelle la Parole divine résonne dans l'histoire humaine telle « une voix de fin silence » (1 R 19, 12)<sup>213</sup>, telle une délicate invitation à être « transcendalement » ouvert à Dieu en tant que mystère absolu. En Jésus de Nazareth, Dieu est sorti, par amour, de son silence pour dire à l'humanité ce qu'il est intimement — c'est-à-dire Père, Fils et Esprit<sup>214</sup> — et pour inviter cette dernière à faire partie de sa vie intime. Dans le don librement consenti de sa vie, le Fils de Dieu devenu un homme, avec sa culture spécifique et son histoire propre, transforme la parole prêchée sur les routes de Palestine en silence sacré. Ce silence est l'ultime révélation de l'amour du Père pour tous les humains : « [l]e Père n'a dit qu'une Parole : son Fils, et il la prononce toujours dans un silence éternel; en silence l'âme doit

---

<sup>212</sup> BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique post-synodale Verbum Domini du pape Benoît XVI aux évêques, au clergé, aux personnes consacrées et aux fidèles laïcs sur la parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana (2010), publié au Canada par la Conférence des évêques catholiques du Canada, Ottawa, Éditions de la CECC (Concacan Inc, 2010), 210 p.; p. 3. Cette exhortation apostolique post-synodale est une réponse du Saint-Père aux évêques ayant participé à la 12<sup>e</sup> Assemblée générale ordinaire du Synode des Évêques — qui s'est tenue au Vatican entre les 5 et 26 octobre 2008.

<sup>213</sup> LA BIBLE, *op. cit.*, p. 431.

<sup>214</sup> Au sujet de la Trinité telle qu'elle est en elle-même selon Rahner, c'est-à-dire *Père* (l'Ineffable, le mystère sacré), *Fils-Logos* (la présence de Dieu dans l'historicité humaine concrète, en Jésus Christ) et *Saint-Esprit* (sous la forme du salut qui divinise, Dieu entré au plus profond de l'existence d'un être humain), voir le TFF, pp. 160-162. Des théologiennes proposent un dire « Dieu » différent : par exemple, Elizabeth A. Johnson développe un langage trinitaire qui porte sur les figures de *Mère-Sophia*, *Jésus-Sophia* et *Esprit-Sophia*. Elizabeth A. JOHNSON, *op. cit.*, pp. 203-297.

l'écouter<sup>215</sup> ». En silence... qu'est-ce à dire? Désormais, c'est l'Esprit Saint, ou « Pneuma de Sainteté »<sup>216</sup> pour reprendre les mots de Rahner, qui actualise et fait approfondir dans l'Église la révélation unique et définitive apportée par le Christ à l'humanité<sup>217</sup>.

Comme le pose le jésuite René Latourelle, cette révélation « [...] est une *confidence* d'amour sur la vie intime de Dieu (la Trinité) et sur notre vocation à la vie divine<sup>218</sup> ». Cette confidence est paroles *et* gestes annonçant que « [...] Jésus est l'amour qui vient sauver l'[humain] tout entier<sup>219</sup> », qu'il est le transcendant absolu entré dans l'histoire humaine. En Jésus de Nazareth, Dieu se rend lui-même présent, tel qu'il est en soi, aux êtres humains qui l'accueillent dans leur histoire concrète. C'est par toute sa vie que le Logos-Fils, Dieu-avec-nous en Jésus Christ, est la révélation du mystère d'amour absolu qu'est l'Ineffable : « [e]n le voyant agir, nous apprenons quel est les sens de notre vie et comment nous devons *vivre*. [...] On ne doit rien omettre : ni l'enfance, ni la vie passée à Nazareth, ni la passion, ni la mort<sup>220</sup> ». La qualité

---

<sup>215</sup> Alain CUGNO, *op. cit.*, p. 244. L'auteur cite *Maximes de lumière d'amour*, de saint Jean de la Croix.

<sup>216</sup> TFF, p. 161. La « Pneuma » selon Rahner est la vie intime de l'être humain en tant que don de Dieu. PDTG, p. 368.

<sup>217</sup> JEAN-PAUL II, *Lettre apostolique Tertio millennio adveniente du pape Jean-Paul II à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles sur la préparation du Jubilé de l'An 2000*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana (1994), Paris, Cerf, 1994, no. 44. Ce texte fait écho à la Constitution conciliaire *Dei Verbum*, au no. 8 et aux quatre chapitres de cette dernière, sur les « réalités divinement révélées [...] consignées par écrit sous le souffle de l'Esprit Saint » (*Dei Verbum*, no. 11).

<sup>218</sup> René LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde. Lecture commentée de la Constitution de Vatican II sur la Parole de Dieu*, Montréal, Fides (Héritages et projet 60), 1998, 99 p.; p. 17. C'est l'auteur qui met en italique et entre parenthèses.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 27. C'est l'auteur qui met en italique.

de la relation humaine est le lieu du Christ, le lieu le plus radical de ce qui peut être la nature humaine.

Les êtres humains sont appelés par le Christ à s'humaniser dans les relations concrètes qu'ils tissent entre eux. Cela ne peut advenir que s'il y a d'abord écoute de l'Autre — le Tout-Autre — et de l'autre, « [c]elui qui a besoin de moi et que je peux aider, [...] mon prochain<sup>221</sup> ». Au principe de la révélation par les voies de l'Incarnation, il faut nécessairement adjoindre celui de l'historicité :

[L]a nouveauté, ici, est radicale. Par l'Incarnation, Dieu non seulement entre dans notre histoire, mais il assume encore ce qu'il y a de plus dissemblable à lui, Dieu, pur Esprit, à savoir le corps et la chair de l'homme, avec tous les risques du langage, de la culture et des institutions juives<sup>222</sup>.

Il y a là une alliance nouvelle entre la divinité et l'humanité, la promesse d'un avenir dont le moment bienheureux ne passera jamais. Dans cet éternel instant, toujours neuf, la consistance de l'infini sera pleinement réalisée.

La foi est un don de Dieu à la personne humaine, dans son histoire concrète, qui rend possible pour elle un avenir, affirme Rahner : elle « [...] ne saurait à tout jamais entendre son présent que comme le surgissement, le devenir, comme la dynamique portant vers un avenir. [Elle] n'entend jamais son présent qu'en le

---

<sup>221</sup> BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Deus caritas est du souverain pontife Benoît XVI aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées et à tous les fidèles laïcs sur l'amour chrétien*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana (2006), publié au Canada par la Conférence des évêques catholiques du Canada, Ottawa, Éditions de la CECC (Concacan Inc, 2006), 53 p.; p. 19. Cette lettre encyclique est une invitation à « [...] vivre l'amour et de cette manière [à] faire entrer la lumière de Dieu dans le monde » (p. 47).

<sup>222</sup> René LATOURELLE, *op. cit.*, p. 26.



comprenant comme un élan, comme une ouverture d'avenir<sup>223</sup> ». L'initiative est prise par Dieu et la réponse positive à cette révélation faite par le Christ est une réelle possibilité. L'Esprit Saint — le Fils et l'Esprit étant compris comme « [...] la réalité de l'autocommunication divine à nous [...] »<sup>224</sup>, à l'intérieur de la personne qui accueille le don divin, qui y croit, parfait ce don et le fait pénétrer de plus en plus profondément dans l'intelligence de la foi reçue. Là se situe pour Rahner le cœur du christianisme, ce qui constitue le propre du message chrétien : l'être humain *est* l'« événement de l'autocommunication libre et pardonnante de Dieu »<sup>225</sup>. C'est en ces termes que Rahner intitule la quatrième étape de son *Traité fondamental de la foi*. Cette proposition ontologique du théologien fait appel à toute la profondeur de la subjectivité et, conséquemment, de l'expérience transcendantale vécue dans la concrétude de la vie. C'est dans le tréfonds du cœur de l'être humain que Dieu, sans cesser d'être le mystère absolu, se communique *lui-même* (et non pas révèle quelque chose *sur* lui), à un niveau spirituel, de façon absolue et gratuite, comme être personnel et source de pardon. Rahner invite son auditoire à chercher Dieu, à marcher humblement sur le chemin qui mène à lui avec d'autres personnes, et à laisser des traces de la foi faire leur chemin à l'intérieur de soi. Dans cette marche de soi-même à soi-même où Dieu peut être rencontré, il invite à ne pas oublier que la recherche que l'être humain fait de Dieu « [...] est toujours prévenue par la bouleversante recherche que Dieu fait de l'[humain] en

---

<sup>223</sup> TFF, p. 478.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 139.

s'approchant de lui, depuis l'appel de la Genèse : "Adam, où es-tu?" (Gn 3, 9) jusqu'au don de Jésus-Christ<sup>226</sup> ». Le Dieu des chrétiens est un mystère sacré ineffable qui librement s'approche et amoureusement se fait le prochain de l'être humain.

#### 2.2.2.4 L'amour de Dieu et du prochain comme fruit de la révélation

Comme l'exprime l'écrivain français Charles Péguy (1873-1914) avec son poème *Ève* (1913), il est impossible de penser Dieu en dehors de l'aventure de la chair et de la subjectivité humaine :

[...] Car le surnaturel est lui-même charnel  
 Et l'arbre de la grâce est raciné profond  
 Et plonge dans le soi et cherche jusqu'au fond  
 Et l'arbre de la race est lui-même éternel  
 Et l'éternité même est dans le temporel  
 Et l'arbre de la grâce est raciné profond  
 Et plonge dans le sol et touche jusqu'au fond  
 Et le temps est lui-même un temps intemporel

Et l'arbre de la grâce et l'arbre de nature  
 Ont lié leurs deux troncs de nœuds si solennels  
 Ils ont tant confondu leurs destins fraternels  
 Que c'est la même essence et la même stature [...]<sup>227</sup>.

La chair humaine et le sujet humain sont faits pour l'éternité, laquelle est définie par Rahner comme « la plénitude même de l'être »<sup>228</sup>. Dieu, qui est

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>227</sup> Charles PÉGUY, *Œuvres poétiques complètes*, introduction de François Porché, chronologie de la vie et de l'œuvre par Pierre Péguy, notes par Marcel Péguy, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade 60), 1954, 1452 p. On dit de Charles Péguy qu'il était un homme profondément mystique. De 1912 à 1914, période durant laquelle il a écrit le poème *Ève*, l'écrivain fait plusieurs pèlerinages à la cathédrale Notre-Dame de Chartres, qui est situé à environ 80 kilomètres au sud-ouest de Paris.

<sup>228</sup> PDTC, p. 172.

amour (1 Jn 4, 8)<sup>229</sup>, s'est lié à l'humanité de façon indéradicable. C'est pourquoi, écrit le pape Benoît XVI — qui lorsqu'il était encore cardinal avait longuement analysé le *Traité fondamental de la foi* —, « [l']amour de Dieu et l'amour du prochain se fondent l'un dans l'autre [...]»<sup>230</sup>, ils sont véritablement unis. On ne devient véritablement chrétien ou chrétienne qu'en aimant concrètement son prochain. C'est dans cette médiation de l'« amour de rencontre immédiatement interhumaine »<sup>231</sup>, que Dieu est aimé. Cette réalité de l'amour pour Dieu et pour le prochain comprend en elle-même une « profondeur absolue »<sup>232</sup> et elle constitue chaque fois un moment qui « transcende »<sup>233</sup> la rencontre immédiate telle qu'elle est expérimentée dans la réalité spatio-temporelle et dans l'énergie corporelle, soutient Rahner.

Jésus, en qui Dieu, par amour absolument gratuit de l'humanité, devient charnel et temporel, peut être aimé comme ce prochain rencontré dans la concrétude de la vie humaine : il est « l'*absolutum concretissimum* »<sup>234</sup>. En lui, l'amour pour Dieu et pour le prochain — celui ou celle qui a besoin d'aide et que l'on peut aider —, trouvent leur unité la plus absolue, la plus profondément enracinée; ils sont « la même essence et la même stature », tant ils sont fondus dans le même

---

<sup>229</sup> LA BIBLE, *op. cit.*, p. 1996.

<sup>230</sup> BENOÎT XVI, *op. cit.*, p. 19. Suite à l'analyse approfondie du *Traité fondamental de la foi*, le cardinal Joseph Ratzinger avait conclu, avant d'être élu pape, que cette synthèse imposante de Rahner demeurera une source d'inspiration bien au-delà des modes théologiques.

<sup>231</sup> TFF, p. 346.

<sup>232</sup> *Id.*

<sup>233</sup> *Id.*

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 347. Les pages 346 et 347 du *Traité fondamental de la foi* traitent spécifiquement de la question de « [l']unité de l'amour du prochain et de l'amour de Dieu dans leur concrétude ». Sesboüé mentionne que Balthasar parlait du Christ comme de l'« universel concret ». KRBS, p. 153.

accomplissement. Rencontrer Jésus de Nazareth, l'homme historique concret dont il est question dans les évangiles, et chercher à l'aimer dans l'aventure d'une rencontre véritablement personnelle — ce qui est une réelle possibilité au travers de la fréquentation de la Parole de Dieu, de la célébration des sacrements, de la vie communautaire ecclésiale —, et non pas demeurer dans la perspective d'une pensée abstraite et idolâtre sur l'infinité de « Dieu », ouvre nécessairement à la dimension d'infinité du Dieu d'amour libre et vivant<sup>235</sup>. Chaque fois que l'homme Jésus concret est rencontré, « [t]out ce qui est fini entre dans l'infinité de Dieu, dans l'expérience immédiate de laquelle ce fini, en Jésus et en nous, ne périt pas, mais se lève vers sa plénitude<sup>236</sup> », écrit Rahner.

Vivre chrétiennement ne consiste pas uniquement à observer des préceptes et des normes institutionnelles, mais à répondre à un appel de Dieu qui retentit dans la concrétude de la vie humaine, vécue historiquement et explicitement dans la communauté de l'Église; une personne n'ayant pas encore rencontré Jésus Christ de cette façon, précise Rahner, pouvant néanmoins le trouver « anonymement » dans la rencontre qu'elle fait des autres et dans l'amour même qu'elle leur porte. Tel que le souligne avec pertinence le jésuite Bernard Sesboüé, dans son ouvrage sur son confrère théologien, Karl Rahner — qui ne fait que rarement référence à l'Écriture dans ses écrits théologiques, même si par ailleurs « [...] l'on peut reconnaître sans peine que l'Écriture est la matrice

---

<sup>235</sup> Karl RAHNER, « Dieu dans le Nouveau Testament. La signification du mot " Theos " », traduit de l'allemand par Jean-Yves Calvez, s.j., », *ET* 1, 1959 (1954), pp. 11-111; p. 69.

<sup>236</sup> TFF, pp. 347-348.

évidente des grandes catégories de la théologie rahnérienne, qu'il s'agisse de l'*autcommunication* (*Selbstmitteilung*) créatrice et divinisatrice, du *mystère*, de l'[humain] comme auditeur de la Parole [...] <sup>237</sup> » —, s'appuie volontiers sur le récit de Matthieu 25 pour étayer cette thèse dite du « chrétien anonyme » : « Et le roi leur répondra : "En vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait!" » (Mt 25, 40) <sup>238</sup>. Il ne fait aucun doute pour Rahner que Dieu, en Jésus, a vécu une véritable vie humaine et en a assumé toute la réalité charnelle, spatio-temporelle et historique :

[...] la nature humaine du Logos possède un véritable centre d'activité spontanée, libre, spirituelle, une conscience humaine qui se tient, en face de la Parole éternelle, comme une créature, dans l'attitude authentiquement humaine de l'adoration et de l'obéissance, dans la conscience radicale de son être créé <sup>239</sup>.

Cette existence pleinement humaine de Jésus *est* l'autocommunication de Dieu en personne. La vie de Jésus de Nazareth est ce qui révèle Dieu de façon entière, parfaite et définitive :

[...] lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu. Mais il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur [...] C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le Nom qui est au-dessus de tout nom (Ph 2, 6-9) <sup>240</sup>.

Il y a là un puissant appel à vivre dans l'amour, à se préoccuper avant toute autre chose du bonheur les uns des autres : « [...] l'amour du prochain [...] est

<sup>237</sup> Vincent HOLZER, *op. cit.*, p. 118.

<sup>238</sup> LA BIBLE, *op. cit.*, p. 1648. Voir TFF, p. 348. Voir la mention que fait Sesboüé de l'utilisation par Rahner du récit du jugement dernier dans l'évangile selon saint Matthieu comme appui pour sa christologie. KRBS, p. 53.

<sup>239</sup> Karl RAHNER, « Problèmes actuels de christologie », traduit de l'allemand par Michel Rondet, s.j., *ET* 1, 1959 (1954), pp. 113-181; p. 127.

<sup>240</sup> LA BIBLE, *op. cit.*, p. 1900.

purement et simplement l'accomplissement du christianisme [...]»<sup>241</sup> », soutient Rahner. Le Christ Jésus vit dans les personnes affamées, assoiffées, étrangères, pauvres, malades, prisonnières. Deleuze dirait que parler ainsi d'amour, c'est rester dans une généralité, c'est parler d'une expérience pour tous les lieux et tous les temps, alors qu'en réalité il n'existe pas de formes *a priori* de l'expérience.

Cet appel de Dieu à vivre dans l'amour dont parle Rahner, n'a jamais résonné aussi profondément qu'après Auschwitz, car alors « [...] il semblait dérisoire de chercher une réponse [à cette entreprise abominable de suppression des personnes qui venait de se produire] en levant la tête<sup>242</sup> ». Un incommensurable besoin de ré-enchantement surgissait des profondeurs de la déchirure du monde et, comme le fait remarquer le musicien et écrivain Maurice Georges Dantec, fervent lecteur de Nietzsche et de Deleuze, ce dernier — qui comme bien des personnes était vraisemblablement brisé par cette abomination indicible — « [...] fit comme d'autres avant lui; il chercha à l'intérieur de la tête, qui est aussi un monde<sup>243</sup> ». Ce qu'il y trouva fut non pas une théophanie, c'est-à-dire une manifestation du transcendant venant du ciel dans l'immanence du monde

---

<sup>241</sup> TFF, p. 346.

<sup>242</sup> Maurice G. DANTEC, « De la machine de 3<sup>e</sup> espèce aux humains du 4<sup>e</sup> type », Dalie GIROUX, René LEMIEUX, Pierre-Luc CHÉNIER (dir.), *Contr'hommage pour Gilles Deleuze*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, 234 p.; p. 155. L'auteur est né à Grenoble, en 1959, au sein d'une famille communiste. Il s'est installé à Montréal, au Québec, en 1998. Il se dit ouvertement catholique « futuriste ». Ce texte est celui d'une conférence qu'il a donnée le 11 mai 2007 au colloque « Contr'hommage à Gilles Deleuze. Nouvelles lectures, nouvelles écritures », qui s'est déroulé à Trois-Rivières (Québec) dans le cadre du congrès de l'ACFAS. On l'a invité suite à des entrevues qu'il a accordées avec Richard Pinhas (p. 58 de cette thèse).

<sup>243</sup> *Id.*

— ce que la théologie de Rahner ne conçoit pas elle non plus —, mais une géophilosophie ou, pour le dire autrement, une pensée qui n'impose pas ses concepts en se tenant au-dessus du monde, mais qui plutôt est enracinée dans la contingence de ce qui est en train de se produire dans la réalité mondaine. La conséquence de la trouvaille de Deleuze, c'est « [...] une translation horizontale de l'infini transcendantal dans laquelle l'Un contient l'infinité des Multiples, ou plutôt : dans laquelle l'Un est le point d'actualisation de la multiplicité<sup>244</sup> ». Dans la philosophie deleuzienne, il n'est pas concevable de construire un plan pour, par exemple, un sujet (un ego) qui lui serait d'abord extérieur, mais c'est plutôt le sujet qui se constitue sur le plan. Par un exercice non pas d'équivalence, qui chercherait à regrouper des énoncés ayant la même signification, mais par un échange qui met en parallèle, il est possible d'appliquer la trouvaille de Deleuze à une lecture de Rahner : chez ce dernier, Dieu se fait un être humain dans le monde et son histoire pour être en relation avec les humains; il est conséquemment tout à fait impossible de penser le monde et son histoire comme n'existant que pour Dieu, ce dernier lui restant alors extérieur et éternellement lointain. Bien entendu, il faut considérer que chez Deleuze le plan est d'immanence en ce sens qu'il ne précède pas ce qui vient le peupler, alors que chez Rahner, Dieu est le créateur du monde et que par là, bien qu'il ne s'impose pas d'en haut pour tout mettre à son service, il le précède nécessairement<sup>245</sup>.

---

<sup>244</sup> *Id.*

<sup>245</sup> Au sujet de la condition de créature de l'être humain, voir le TFF, pp. 92-98.

Le concept de l'Un de Deleuze, fait remarquer Dantec, comporte des combinaisons de concepts créés par de grands penseurs avant lui : le théologien et évêque du 4<sup>e</sup> siècle Grégoire de Nysse, le moine et philosophe irlandais du 9<sup>e</sup> siècle Jean Scot Érigène, le dominicain et théologien du 13<sup>e</sup> siècle Thomas d'Aquin, le philosophe et théologien écossais du 13<sup>e</sup> siècle, fondateur de l'école scolastique et célèbre franciscain, Jean Duns Scot. Tout bien considéré, fait valoir Dantec, malgré son athéisme Deleuze contribue à dévoiler la présence de Dieu dans un monde où il semble particulièrement absent. Dans ce monde qui surgit après Auschwitz, on affirme que penser une transcendance est devenue impossible. C'est la position de Rahner par rapport à l'orthodoxie ecclésiale: la transcendance telle que la conçoit la philosophie néoscholastique ne permet plus de rendre compte du christianisme. On cherche une autre voie pour penser l'être humain et le monde. Deleuze fait surgir ce qui se passe au moment où on proclame la mort de Dieu : il montre « [...] comment la Mort de Dieu [...] n'avait anéanti les anciennes organisations hiérarchiques [...] que pour valoriser un néo-nomadisme semi-sédentaire, marchand, communicationnel et touristique [...] »<sup>246</sup>. La transcendance est toujours présente, mais Deleuze ouvre une fenêtre par laquelle la lumière et l'air peuvent entrer jusqu'en la déchirure profonde en l'humain. Il est possible de découvrir dans le tréfonds du monde le mystère sacré qui a laissé une trace de lui. « Voir » Dieu devient une possibilité, parce qu'au lieu de lever la tête vers le ciel, vers un au-delà quelconque, on la baisse pour le chercher à l'intérieur même du monde.

---

<sup>246</sup> Maurice G. DANTEC, *op. cit.*, p. 155.



Comme le fait remarquer Laure de Biré, avec Rahner « [...] la notion de transcendance [...] alors qu'elle était [auparavant] plutôt une caractéristique attribuée à Dieu, comme "tout autre", [...] devient [aussi] la caractérisation de l'être humain comme ouvert à cet horizon infini, à travers son rapport avec le monde fini<sup>247</sup> ». La théologie de Rahner est celle non pas d'un Dieu qui s'impose aux humains de l'extérieur du monde, mais celle d'un « Dieu, mystère absolu qui se donne à nous dans l'amour »<sup>248</sup>, d'un « Dieu se tournant vers le monde »<sup>249</sup>, y naissant comme une personne singulière. De sorte que, écrit Rahner : « [...] Dieu lui-même est [humain], et le demeure pour l'éternité [...] »<sup>250</sup>. Il y a là le surgissement d'une nouveauté qui met en lumière la façon concrète qu'a l'amour de Dieu d'advenir dans l'histoire humaine.

Rahner développe une christologie à l'intérieur d'une vision évolutive du monde. La relation au Dieu humain est ce-vers-quoi l'être humain est poussé, puisque « [...] le rapport immédiat à Dieu dans l'autocommunication de Dieu à la créature spirituelle, et en elle au cosmos en général, est le but et le sens de cette évolution<sup>251</sup> ». Posant le problème du concept de l'achèvement du monde matériel et de l'être humain chez Rahner, Jacynthe Tremblay met en évidence que la transcendance et l'immanence s'articulent de façon plurivoque chez le théologien : premièrement, il y a le transcendant (Dieu); deuxièmement, on décèle une transcendance qui est celle de l'esprit vers Dieu (ou la libre

---

<sup>247</sup> Laure de BIRÉ, *op. cit.*, p. 42.

<sup>248</sup> TFF, p. 442.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 506.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 219.

ouverture a priori de l'être humain en tant qu'être de transcendance); troisièmement, on voit que Rahner pense une autotranscendance de la matière vers l'esprit (le devenir). On se retrouve également avec trois types d'immanence : il y a en premier lieu l'immanence du monde matériel; puis, deuxièmement, celle de l'être humain; et enfin, troisièmement, celle de Dieu qui se fait lui-même immanent à l'être humain. L'originalité de Rahner est d'établir une équivalence entre immanence et transcendance : « [...] l'immanence et la transcendance se retrouvent tantôt du côté de l'humain, tantôt du côté du divin<sup>252</sup> ». Rahner sort du discours dualiste de la métaphysique. Nulle nécessité, dans cette perspective, de s'éloigner de sa propre existence pour rencontrer Dieu. Ce dernier ne loge pas dans un hypothétique « au-delà » du monde. Dieu n'est ni extérieur au monde ni intérieur à lui au point d'être confondu avec lui.

Dans l'ouvrage introductif au tout du concept du christianisme qu'est le *Traité fondamental de la foi*, fruit de quarante années de recherche et d'enseignement, où Rahner fait en quelque sorte la synthèse de sa pensée sur le christianisme, on lit :

[s]i la transcendance [de l'humain tourné vers le mystère sacré] n'est pas quelque chose qui nous retient comme en passant, une sorte de luxe métaphysique de notre existence intellectuelle [nous les humains], si, au contraire, cette transcendance est la condition de possibilité la plus simple, la plus évidente, la plus nécessaire de toute intelligence et de toute compréhension spirituelle, alors en vérité le mystère sacré est la seule réalité

---

<sup>252</sup> Jacynthe TREMBLAY, *Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner*, Montréal, Fides (Héritage et projet 47), présenté à l'origine comme thèse (de doctorat de l'auteure-Université de Montréal, 1990), 1992, 539 p.; pp. 440.

allant de soi, la seule réalité qui soit fondement en elle-même comme aussi pour nous. Car tout autre acte de comprendre, quelle que soit la clarté qu'il se reconnaisse d'abord, se fonde assurément sur cette transcendance, toute clarté dans l'acte de comprendre trouve fondement dans la ténèbre de Dieu [...]<sup>253</sup>.

Rahner pense l'être humain comme l'être de la transcendance : celle-ci est ce qui rend possible toute intelligence et toute compréhension spirituelle. Le *mystère sacré*, ce-à-partir-de-quoi et ce-vers-quoi cette transcendance est tournée, est le fondement de tout acte de comprendre. Dans Deleuze, le *plan d'immanence* est la fondation<sup>254</sup> sur laquelle repose les concepts et leurs connexions — c'est-à-dire les singularités qui disent les événements, les multiplicités tels les signaux produits par les vibrations de la toile d'une araignée<sup>255</sup>, les forces créatrices qui échappent aux codes et aux normes —, et non pas l'essence des choses ou leur sens préétabli. Il est la condition de possibilité d'une consistance de l'infinie vitesse du chaos dans lequel la pensée plonge. Après déjà plus de trois décennies, durant lesquelles sont survenus en Occident et dans le monde des changements majeurs dans les cultures, est-il possible d'articuler dans un langage nouveau les concepts de transcendance et d'immanence de Rahner? Peut-on les rendre davantage intelligibles pour l'entendement des humains du début du 21e siècle? Comment les concepts de la philosophie de Deleuze peuvent-ils nous aider à lire Rahner dans le monde d'aujourd'hui?

---

<sup>253</sup> TFF, pp. 34-35. C'est Rahner qui met en italique.

<sup>254</sup> Deleuze et Guattari l'écrivent comme cela dans QQP, p. 44.

<sup>255</sup> Voir p. 130 de la présente thèse.

## CHAPITRE 3

### LE MONDE DE RAHNER

#### APRÈS DES ÉCHANGES AVEC CELUI DE DELEUZE

Le chercheur et le spirituel, personnages conceptuels dont Karl Rahner est devenu l'enveloppe par sa grande passion de l'intelligence du christianisme — lui qui disait « [o]n sait bien qu'on n'a pas assez pensé, pas assez aimé, pas assez souffert<sup>1</sup> » —, pensent tout haut le temps qui est en train de passer : « [e]ncore une année écoulée. Si l'on y réfléchit, on se sent mal à l'aise. Nous semblons bien démunis : le passé n'est plus, et l'avenir n'est pas encore. Notre vie n'est-elle donc que cela [Deleuze pose, dans le livre qu'il rêvait le dernier pour lui, une question semblable qu'il singularise dans ce moment de sa vie : « mais qu'est-ce que c'était, ce que j'ai fait toute ma vie? »<sup>2</sup>]: le petit point inquiétant où ce qui n'est pas encore devient subitement ce qui n'est plus?<sup>3</sup> » Comment comprendre le malaise d'une façon neuve, dans les horizons d'intelligibilité de l'être humain du début du 21<sup>e</sup> siècle, et empêcher que des brouillards d'illusions ne viennent sur ce plan tout gâcher?

---

<sup>1</sup> TFF, p. 14. Rahner exprime, au début de l'introduction du *Traité fondamental de la foi*, dans des « [r]éflexions [qu'il qualifie de] préliminaires générales », l'ampleur immense de la tâche qu'il s'est donnée et les motivations qui l'animent dans cette « aventure » [écrire une introduction au concept du christianisme] (p. 13), dont celle de « [...] "[rendre] raison de l'espérance qui est en nous" (1 P 3, 15) » (p. 15).

<sup>2</sup> QQP, p. 7. Voir également François DOSSE, *op. cit.*, p. 538 et GDI, p. 255.

<sup>3</sup> Karl RAHNER, « Rédemption du temps », traduit par Hélène Bourboulon, *ET 4*, 1966 (1956), pp. 179-201; p. 181.

Si pour Rahner, tel que nous l'avons vu, *tout* se fonde sur la transcendance — car pour lui, même après Auschwitz<sup>4</sup>, non seulement il est possible de penser la transcendance, mais elle constitue le fondement de toute pensée —, c'est nécessairement à partir d'elle qu'il nous faut explorer la question et confronter plus avant l'angoisse existentielle ressentie devant le temps qui passe. Pensant à la vie et au devenir de la personne humaine — question fondamentale posée par le *Dasein* à lui-même —, il s'agit tout d'abord de prendre conscience, dit Rahner, que « [...] la vie de l'[être humain] ne s'écoule pas goutte à goutte dans le gouffre du passé [...] »<sup>5</sup>, mais qu'une personne vit librement ce qui constitue son présent, en s'accomplissant tout entière dans un devenir qui la conduit jusqu'à son achèvement. Le jugement de Dieu consiste, conséquemment, dans un dévoilement de ce qu'est la personne et non pas de ce qu'elle a été. Car, écrit Rahner :

[I]e fleuve de la vie peut faire beaucoup de méandres mais quand il arrive au bout, il n'a point perdu d'eau (— où donc se serait-elle écoulée, puisque finalement le « passé » de l'esprit n'est pas ce qui a été, mais bien ce qui a pris naissance et a été conservé? —) avec toute son eau, il se jette dans la mer du définitif<sup>6</sup>.

Le temps est une réalité mondaine dans laquelle l'éternité, cette plénitude d'être qui est le propre de Dieu, est en voie d'actualisation. Rahner conçoit la personne humaine comme étant portée par un irrésistible courant d'« autotranscendance du monde »<sup>7</sup>, qui coule vers le mystère de Dieu et qui l'entraîne entièrement en lui. Elle vit un constant surgissement qui la porte vers

<sup>4</sup> Voir p. 160 de la présente thèse.

<sup>5</sup> Karl RAHNER, « Rédemption du temps », *op. cit.*, p. 185.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>7</sup> TFF, p. 208. Cette section du *Traité fondamental de la foi* est celle où Rahner aborde la christologie au sein d'une vision évolutive du monde.

un avenir dans lequel la consistance de l'infini sera éventuellement pleinement réalisée. L'incarnation de Dieu en Jésus de Nazareth concrétise pleinement cela.

Chez le philosophe de l'immanence qu'est Gilles Deleuze, pour qui le mouvement de penser comporte le défi principal de bien poser les problèmes et, conséquemment, s'effectue non pas en se contentant de simplement dire les choses, mais plutôt dans l'acte même de penser, l'objectif devenant pour le penseur la « [...] destruction de l'image d'une pensée qui se présuppose elle-même, [de sorte que la] genèse de l'acte de penser [se produit] dans la pensée même<sup>8</sup> », il y a l'image d'une auto-pensée qui, même si elle ne cherche pas à faire prendre conscience *de* quelque chose, à « statuer sur le réel »<sup>9</sup>, s'intéresse elle aussi au réel — conçu par Deleuze comme ne pouvant être qu'en voie d'actualisation —, à l'histoire du monde et à celle d'une vie qui chez le philosophe se déroulent dans une réalité non-chronologique du temps. Tel que le spécifient Francis Lapointe et Lawrence Olivier dans la postface de *Contr'hommage pour Gilles Deleuze*<sup>10</sup>, l'important dans la perspective deleuzienne n'est pas de dire « l'essence ou la chose » — Deleuze a tout de même une définition de l'essence en bon disciple enthousiaste de Spinoza — que l'on voit se produire dans la réalité mondaine, mais de dire ce qui se déploie devant nous à partir de la chose.

---

<sup>8</sup> Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France (Épiméthée/Essais philosophiques, Collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean Luc Marion), 2011<sup>12e</sup> (1968), p. 182.

<sup>9</sup> GDI, p. 289.

<sup>10</sup> Dalie GIROUX, René LEMIEUX, Pierre-Luc CHÉNIER (dir.), *Contr'hommage pour Gilles Deleuze*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, pp. 213-229.

Par des échanges avec les concepts deleuziens, ne serait-il pas possible de radicaliser la pensée de Rahner en l'orientant vers un croire à ce monde-ci? Comment penser la révélation à nouveau aujourd'hui et ne pas se retrouver devant un discours que l'on connaît déjà? Peut-on prendre part au réenchancement du monde pour une vie humaine et chrétienne qui advienne ici et maintenant et non pas ailleurs et plus tard? Rahner pense la relation entre l'être humain, le monde et Dieu en articulant les concepts de transcendance et d'immanence. À partir de là, peut-on créer une articulation chrétienne de la transcendance et de l'immanence pour un croire chrétiennement *aujourd'hui*?

Nous disons « aujourd'hui », parce que la question qui traverse l'ensemble de l'œuvre du théologien Karl Rahner continue de se poser : est-il possible aujourd'hui de croire chrétiennement? Rahner a établi que cela est possible si l'on tient compte de l'historicité de la révélation. Depuis le temps où Rahner écrivait sur le croire, le monde a changé. Comme la citation qui suit le confirme, sa théologie, sa christologie et sa compréhension d'un croire chrétiennement supposaient encore l'éducation des jeunes et des adultes à une culture chrétienne : « [t]rouver Dieu en Jésus et Jésus en Dieu ne faisait pour moi, à mon époque, aucun problème – tout au plus celui d'aimer et de suivre vraiment Jésus<sup>11</sup> ». Mais Rahner se trouve à la frontière d'un autre monde où tout de la foi chrétienne peut être remis en question. C'est pourquoi, en avance sur son temps, il suggère aux théologiens, aux théologiennes et aux catéchistes,

---

<sup>11</sup> Karl RAHNER, *Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui*, traduit de l'allemand par Charles Ehlinger, Paris, Centurion, 1983 (éd. allemande, 1978), p. 31.

pour interpréter les formulations dogmatiques de la foi, de partir de l'expérience que font les croyants et les croyantes de la confiance inconditionnelle en Jésus<sup>12</sup>. Il s'agit de penser le christianisme dans le rapport personnel du chrétien ou de la chrétienne à Jésus Christ et non pas comme une théorie abstraite.

Aujourd'hui, en Occident et au Québec en particulier, le processus de sécularisation s'est radicalement accéléré et la culture chrétienne est de moins en moins transmise efficacement aux générations qui se succèdent<sup>13</sup>. Trouver Dieu en Jésus et Jésus en Dieu n'est plus du tout une évidence. On ne se contente plus de vérités toutes faites, et souvent on ne cherche même plus, contrairement au temps où Rahner écrivait sur le croire, de fil conducteur dans les vérités de l'Église et du christianisme<sup>14</sup>. La réalité de l'être humain est devenue éclatée : il y a plusieurs définitions du couple, du mariage, de la famille, de la spiritualité, etc. La littérature des sciences des religions met en évidence une tendance lourde à l'évacuation de la transcendance. Par exemple, Gilbert Gariépy, coordonateur en éducation clinique et pastorale au Centre des sciences de la santé de Winnipeg, écrit :

---

<sup>12</sup> Voir Laure de BIRÉ, *Vivre en relation avec Jésus. Un parcours avec Karl Rahner*, Montréal, Médiaspaul, 2008, pp. 9-10 et pp. 117-146.

<sup>13</sup> Voir Peter BEYER, « Transformations et pluralisme : les données de recensements de 1981 à 2001 », dans Solange LEFEBVRE (dir.), *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 33. Voir aussi Sophie THERRIEN, « La diversité religieuse et les institutions publiques : quelques orientations », dans *Ibid.*, pp. 70-90. Solange Lefebvre parle de « dérégulation du religieux et son éclatement », p. 392.

<sup>14</sup> Voir Karl RAHNER, *Le courage du théologien*, Paris, Cerf, 1985, pp. 34-48.



[...] depuis les années 1960, le phénomène de la postmodernité continue de « déconstruire » les certitudes de la modernité en professant un certain scepticisme quant aux normes universelles et objectives, et à la prétention de pouvoir atteindre ou posséder la vérité devient plus facilement celle que l'on se construit soi-même, souvent sans référence à des normes universelles<sup>15</sup>.

Au Québec, cette réalité est quotidienne pour les personnes qui interviennent aujourd'hui sur le terrain dit pastoral. De jeunes adolescents affirment qu'ils ne croient pas en Dieu mais qu'ils sont heureux de vivre le sacrement de la confirmation. D'autres jeunes baptisés, qui débutent la préparation à l'eucharistie, confient qu'ils n'ont jamais entendu parler de Jésus de Nazareth. Des parents demandent le baptême pour leur enfant tout en disant ne pas croire en Dieu. Le catholicisme est devenu non pas confessionnel, mais culturel; et la constatation est faite que même cette culture est en voie rapide de déclin.

Dans ce contexte, il est nécessaire pour l'intelligence de la foi chrétienne de reconstruire l'articulation entre l'expérience de Dieu qui se produit dans les événements objectifs de l'histoire et l'expérience de Dieu qui advient dans la subjectivité humaine. L'être humain est en mesure d'accueillir le message du christianisme qui se déploie dans le temps, le monde et l'histoire parce qu'il est personne et sujet, transcendance, responsabilité et liberté. La transcendance qui l'habite fonde sa liberté et la questionne tout à la fois. Habité par « [...] une expérience *transcendantale* qui anime de l'intérieur toute son activité

---

<sup>15</sup> Gilbert GARIÉPY, « Religion, pastorale et soins spirituels en milieu de santé », dans Solange LEFEBVRE (dir.), *op. cit.*, p. 157. Les analyses de Deleuze à ce sujet sont particulièrement claires et précises; celles des auteurs du volume de Solange Lefebvre que nous citons jettent leur propre éclairage sur la réalité de la déculturation religieuse occidentale et postmoderne et contribuent à montrer ce qu'il en est particulièrement au Canada et au Québec.

*catégoriale*<sup>16</sup> », il est celui qui actualise librement dans une histoire concrète l'autocommunication que Dieu fait gratuitement de lui-même. Comment expliquer *aujourd'hui*, selon la formulation de la question par Latourelle et Fisichella, que « [l']auto-révélation de Dieu est donc historique, non seulement au niveau catégoriel, mais aussi au niveau transcendantal<sup>17</sup> »? Autrement dit, comment est-il possible en cette première moitié du 21<sup>e</sup> siècle, de penser ensemble Dieu, l'être humain et le monde de façon à rendre possible un croire chrétiennement? Comment articuler de façon chrétienne les concepts de transcendance et d'immanence pour aujourd'hui?

Tel que nous l'avons vu, Deleuze a déployé une pensée éclatée, multiforme. Se situant volontairement en marge de tout courant philosophique, il n'a pas voulu travailler à l'élaboration d'un système d'interprétation des philosophies préexistantes mais, comme le met en évidence le philosophe français Philippe Choulet, il a plutôt choisi de se servir de l'empirisme pour lutter contre l'idéalisme et le rationalisme<sup>18</sup>. Tous ses efforts ont consisté à « [...] traquer le surgissement du nouveau, les fulgurances qui bouleversent les habitudes et les prêt-à-penser<sup>19</sup> » ou, autrement dit, à penser l'événement en train de jaillir. Insérée dans un monde où la réalité de l'être humain s'est transformée jusqu'à devenir considérablement fragmentée, la philosophie immanente de Deleuze

---

<sup>16</sup> KRBS, p. 111. C'est l'auteur qui met en italique. Au sujet des concepts d'« expérience transcendantale » et d'« activité catégoriale », voir le TFF, p. 4; pp. 33-34.

<sup>17</sup> René LATOURELLE et Rino FISICHELLA (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Paris/Montréal, Cerf/Bellarmin, 1992, p. 546.

<sup>18</sup> Voir François DOSSE, *op. cit.*, p. 548. Il cite Philippe Choulet.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 384.

aide de façon significative à analyser la culture actuelle. C'est dans ce monde morcelé, pluraliste et en constante mouvance que, depuis le début du 3<sup>e</sup> millénaire, se dessine la relation des êtres humains à celui que l'on nomme « Dieu ». Comment le christianisme peut-il rendre compte de lui-même dans cette nouvelle réalité? Comment répondre du tout du christianisme dans un monde qui est sans cesse en train de changer et qui prend des directions et des formes la plupart du temps imprévisibles?

### **3.1 Des concepts pour penser les échanges : une biothéologie cellulaire**

Nous nous intéressons dans cette thèse, aux conditions de possibilité de l'acte de croire au Christ (*fides qua*) et non pas d'abord à l'objet cru (*fides quae*)<sup>20</sup>. Cet acte de croire dont il est question dans notre recherche, se déploie de différentes façons : catholicisme, anglicanisme, protestantisme (baptisme, luthéranisme, méthodisme, pentecôtisme, presbytérianisme, et plusieurs autres formes du croire chrétiennement dans le christianisme protestant), orthodoxie (Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem, Moscou, Roumanie, Bulgarie, Serbie, Albanie, Ukraine, Macédoine, etc.), vie laïque, vie cléricale, vie religieuse, féminisme, éco-féminisme, et une multitude d'autres manières de vivre l'acte de croire à Jésus Christ. C'est pourquoi nous parlons d'*un croire chrétiennement*. Il est à noter que Karl Rahner et nous-mêmes appartenons à l'Église catholique romaine.

---

<sup>20</sup> L'un n'exclut pas l'autre dans la perspective de Rahner.

Nous faisons l'hypothèse que des conditions de possibilité d'un croire chrétiennement *aujourd'hui* peuvent être établis par des échanges entre les composantes des concepts de transcendance et d'immanence de la théologie de Karl Rahner et des éléments de la philosophie de Gilles Deleuze. Pour penser les échanges entre les deux mondes étrangers l'un à l'autre que sont ceux de Rahner et de Deleuze, nous posons qu'une biothéologie cellulaire donne un résultat. Une telle théologie produit des hybrides conceptuels qui aident à penser Rahner autrement, à pousser sa pensée à sa radicalité. Dans la pensée occidentale du début du 21<sup>e</sup> siècle, un dialogue constant doit advenir pour tout, y compris pour le croire chrétiennement. Empruntant les mots que Bouaniche utilise pour parler de la philosophie de Deleuze, nous proposons que l'essentiel ne se passe jamais dans une théologie isolée ou dans un croire sur lequel on aurait statué pour l'éternité, mais toujours entre les croire et entre les théologies et le milieu pluraliste dans lequel elles baignent<sup>21</sup>. Comment une biothéologie cellulaire se déploie-t-elle concrètement pour nous aider à penser les échanges entre la théologie de Karl Rahner et la philosophie de Gilles Deleuze et à créer des hybrides qui ouvrent la possibilité d'un croire chrétiennement aujourd'hui? C'est la question que nous voulons maintenant explorer.

---

<sup>21</sup> GDI, pp. 289 et 297.

### 3.1.1 La théologie en tant qu'organisme vivant composé de différents tissus

Nous avons étudié en sciences biologiques à l'Université de Montréal de 1979 à 1982 et obtenu notre baccalauréat dans ce domaine. Deleuze parle de la biologie dans ses livres<sup>22</sup>. Dans *Qu'est-ce que la philosophie?* il dit des concepts qu'ils « [...] doivent avoir des contours irréguliers moulés sur leur matière vivante<sup>23</sup> ». Dans *Deux Régimes de fou*, il pense le cinéma de la façon suivante :

[I] cerveau, c'est ça l'unité. Le cerveau, c'est l'écran. Je ne crois pas que la linguistique, la psychanalyse soient d'une grande aide pour le cinéma. En revanche la biologie du cerveau, la biologie moléculaire. La pensée est moléculaire, il y a des vitesses moléculaires qui composent les êtres lents que nous sommes<sup>24</sup>.

À la manière de Deleuze, par croisement avec la biologie cellulaire et moléculaire, nous posons que la théologie est comparable à un organisme vivant composé de différents tissus, chaque tissu étant composé à son tour de plusieurs cellules. Les cellules baignent dans un milieu interstitiel. Par exemple : il y a le tissu de la théologie catholique européenne de l'ouest au 20e siècle, composé de la cellule Rahner, la cellule Balthasar, la cellule de Lubac, la cellule Congar, la cellule Ratzinger, etc. Ce tissu est immergé dans un milieu composé d'une pluralité considérable de philosophies, de théories scientifiques et d'œuvres artistiques de toutes les époques. Le milieu interne de la cellule est différent de celui de son environnement. Cette dissemblance se maintient durant

---

<sup>22</sup> Voir p. 52 de la présente thèse. Voir également QQP, p. 200.

<sup>23</sup> QQP, p. 80.

<sup>24</sup> DRF, p. 264.

la vie entière de la cellule, grâce à une mince membrane souple et perméable qui fait intégralement partie de la matière théologique et en recouvre la surface.

Ce concept de « biothéologie cellulaire » peut être croisé avec celui de « géophilosophie » créé par Deleuze et Guattari depuis *Mille Plateaux* jusqu'à *Qu'est-ce que la philosophie?* Dans cet ultime ouvrage, celui que Deleuze rêvait le dernier pour lui<sup>25</sup>, il est posé ceci : « [l]e sujet et l'objet donnent une mauvaise approximation de la pensée. Penser n'est ni un fil tendu entre un sujet et un objet, ni une révolution de l'un autour de l'autre. Penser se fait plutôt dans le rapport du territoire et de la terre<sup>26</sup> ». Il ne s'agit plus de penser la vérité en construisant des systèmes successifs, mais de créer la rencontre provisoire de composantes conceptuelles appartenant à des territoires étrangers — ou à des cellules différentes et à des éléments multiples du milieu interstitiel dans lequel elles baignent —, de tracer un nouveau plan d'immanence qui coexiste avec les autres, pour mettre en évidence ce qui est en train d'ouvrir un avenir neuf dans la réalité, pour sentir « ce qui se passe actuellement »<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> François DOSSE, *op. cit.*, p. 538.

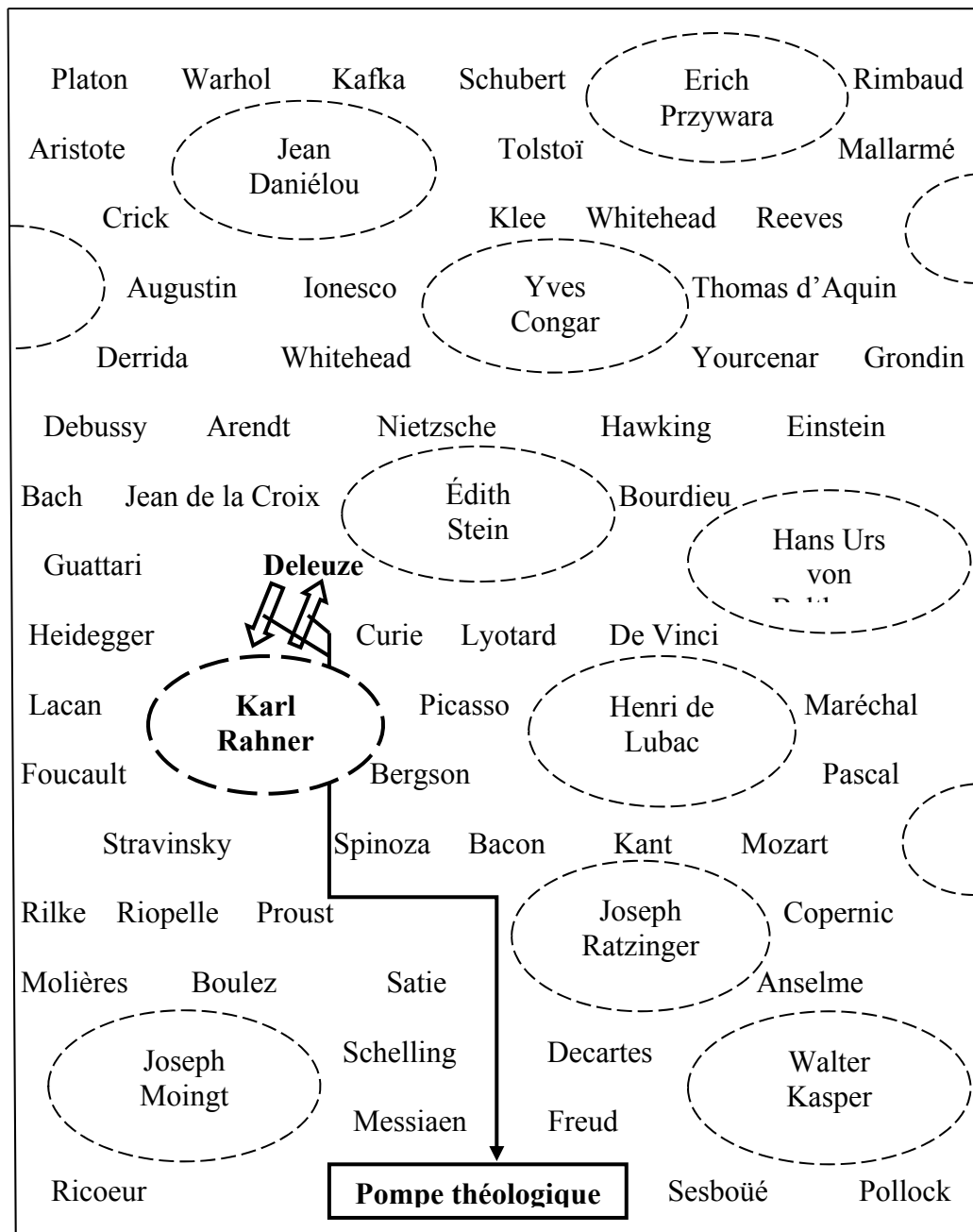
<sup>26</sup> QQP, p. 82. Deleuze déploie le concept de « géophilosophie » qu'il a pensé avec Guattari, dans la quatrième des sept parties de *Qu'est-ce que la philosophie?*, le dernier livre qu'il a écrit.

<sup>27</sup> GDI, p. 30; pp. 78-79; pp. 284-293. Dans cette dernière section de son ouvrage, Bouaniche traite la question des luttes dans lesquelles Deleuze s'est investi au début des années 1970. Cette implication dans la vie concrète a amené Deleuze à préciser les tâches de l'intellectuel dans la société. C'est à partir de ce moment de sa vie que le philosophe parle essentiellement de la tâche de « [...] sentir "ce qui se passe actuellement", et [de] "créer les modes de penser" [...] » (p. 285).

Les théologiens et les théologiennes ont aujourd'hui comme mission de travailler non pas à une tâche simplement théorique qui, comme au temps de Thomas d'Aquin et de sa *Somme théologique*, proposerait de faire la synthèse des connaissances par un système prenant en compte des éléments tels l'existence de Dieu, le péché originel, la grâce, etc., mais un de leurs défis consiste plutôt à créer des échanges toujours nouveaux entre les concepts pluriels de la théologie et de la philosophie, de la science et des œuvres artistiques de toutes les époques. La théologie est devenue un organisme vivant pluritissulaire immergé dans une diversité immensément grande de concepts et d'œuvres d'art. Sa survie dépend en grande partie de ces échanges, que l'on peut qualifier conséquemment de « vitaux ». Il n'est plus possible de penser Dieu, le christianisme, l'être humain et le monde en dehors de cette réalité radicalement plurielle et mouvante qui est celle de l'Occident postmoderne du début du 21<sup>e</sup> siècle.

Un des multiples tissus qui composent l'organisme théologique, celui de la théologie catholique de l'Europe de l'Ouest au 20<sup>e</sup> siècle, que nous avons mentionné en exemple, peut être illustré schématiquement de la façon suivante :

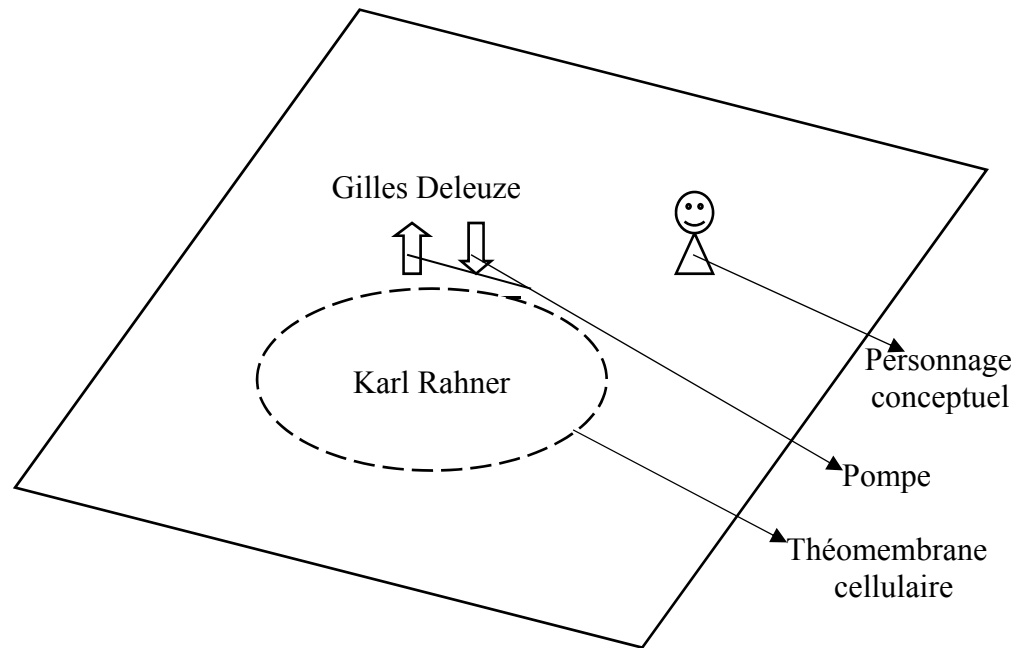
**Figure 1 : Le tissu de la théologie catholique de l'Europe de l'Ouest au 20<sup>e</sup> siècle**



Dans ce tissu se dégage, entre autres, le plan d'immanence opérant la coupe suivante dans les échanges transmembranaires vitaux et pluralistes :



**Figure 2 : Une coupe dans le tissu de la théologie catholique de l'Europe de l'Ouest au 20<sup>e</sup> siècle**



Un nouveau découpage de la réalité, c'est-à-dire un « penser autrement », a surgi du chaos. Une coupe sélective a été effectuée dans l'interrogation pluraliste et critique que l'humain pose sur la réalité de l'univers. À l'aide du personnage conceptuel, c'est-à-dire du penseur qui court à l'horizon sur le plan tracé, sont créés des concepts pour l'échange entre Rahner et Deleuze. Le personnage conceptuel est sur ce plan le sujet qui travaille avec insistance à donner une éventuelle solution pour rendre compte de sa foi en toute probité intellectuelle.

### **3.1.2 La théomembrane cellulaire et sa pompe dans le tissu théologique**

Dans le tissu théologique, des échanges transmembranaires ont lieu entre les cellules théologiques ou théocellules, ainsi qu'entre l'intérieur de chaque cellule et le milieu extérieur. C'est la théomembrane de chacune des cellules théologiques qui, par un système de transport assuré par une pompe, règle les échanges et maintient l'équilibre entre la pression intracellulaire et extracellulaire, empêchant l'éclatement de la cellule à laquelle elle appartient, par un contrôle de l'entrée et de la sortie des concepts et de leurs composantes.

Selon les dernières données scientifiques dont disposent les biologistes, la vie serait née il y a environ 3,5 milliards d'années dans les océans de la Terre primitive. Les êtres vivants, qui à l'origine ont une structure strictement unicellulaire, se transforment jusqu'à ce que, il y a environ 450 millions d'années, les premiers organismes pluricellulaires quittent les océans pour conquérir et peupler la terre ferme. Leur survie commande alors la création d'un dispositif de maintien des cellules dans un milieu aqueux semblable à l'océan primitif. Le milieu interstitiel devient ce nouvel océan intérieur à l'organisme pluricellulaire dans lequel les cellules baignent. Une nouvelle possibilité de vie est inventée. Chacune des cellules pompe dans ce liquide les éléments dont elle a besoin pour vivre (nutriments, hormones, oxygène, minéraux) et elle en évacue d'autres (déchets, gaz carbonique, matières en surplus) qui mettent en péril sa vie.

En médecine et en biologie cellulaire et moléculaire, il est connu que ces échanges essentiels à la survie de la cellule se font à travers une mince frontière : la membrane cellulaire. Cette dernière possède une structure fluide, d'une consistance semblable à celle de l'huile d'olive, et non pas fixe ou rigide. En plus de délimiter la frontière entre l'intérieur de la cellule et le milieu qui l'entoure et d'effectuer les échanges vitaux, elle permet l'union des cellules entre elles. Au microscope électronique, la membrane apparaît constituée de traits séparés par un espace. Dans cette structure membranaire fluide et ouverte, des mécanismes passifs et actifs de transport assurent le bon fonctionnement des échanges. Des protéines spéciales, appelées transporteurs, agissent comme des « pompes ». On identifie aujourd'hui la pompe sodium/potassium comme un transporteur actif dont l'activité utilise l'énergie issue du métabolisme de la cellule pour transporter des ions potassium ( $K^+$ ) et sodium ( $Na^+$ ) de part en part de la membrane. L'activité de la pompe sodium/potassium produit un flux qui permet au besoin — selon, par exemple, l'apport variable en sodium et en potassium de l'alimentation — d'échanger des ions sodium issus du milieu intracellulaire avec des ions potassium issus du milieu extracellulaire<sup>28</sup>. Elle assure le maintien d'une composition chimique interne sensiblement différente de celle du milieu dans lequel elle baigne et, conséquemment, elle garde la cellule vivante.

---

<sup>28</sup> À propos de ces questions, voir : Gerald KARP, *Biologie cellulaire et moléculaire*, traduit de la 5<sup>e</sup> édition américaine de *Cell and molecular biology : concepts and experiments*, par Jules Bouharmont, révision scientifique de Pierre L. Masson, Bruxelles, De Boeck, 2010<sup>3e</sup> (2008), 818 p.; Steven R. BOLSOVER, *Biologie moléculaire et cellulaire*, traduit de *Cell biology* par Serge Weinman, Paris, Dunod, 2006, 583 p.; Marc MAILLET, *Biologie cellulaire*, Issy-les-Moulineaux (Hauts-de-Seine), Masson, 2006<sup>10e</sup> (1975), 618 p.

En théologie chrétienne du 21<sup>e</sup> siècle, la volonté<sup>29</sup> du théologien ou de la théologienne de penser la foi — il ou elle est une personne en recherche d’approfondissement de sa foi au Christ dans un monde pluraliste et en devenir qui, conséquemment, pose de façon récurrente la question des conditions de possibilité d’un croire chrétiennement — sert à transporter des composantes de concepts pour des échanges entre l’intérieur d’une cellule théologique et le milieu extérieur. Dans la perspective de Rahner, la pompe est le théologien ou la théologienne — alors que dans celle de Deleuze, c’est le personnage conceptuel qui agit — qui, utilisant l’élan que lui donne sa volonté, effectue ce transport et par là joue un rôle dans le maintien d’une théologie vivante.

Le transport transmembranaire ayant été effectué, un processus d’hybridations conceptuelles s’enclenche, des croisements « génétiques » entre les concepts ou les composantes conceptuelles échangés sont opérés. Dans son travail philosophique, Deleuze parle de rencontres entre des musiciens, des scientifiques, des peintres et des géographes et affirme à propos de leur travail qu’« [i]l ne s’agit pas de comparaisons ou d’analogies intellectuelles, mais d’intersections effectives, de croisements de lignes<sup>30</sup> ». Bouaniche précise la signification de ces propos de Deleuze :

---

<sup>29</sup> Au sujet de la volonté chez Rahner : voir PDTC, pp. 505-506.

<sup>30</sup> DRF, p. 132. Dans cette section de l’ouvrage (pp. 127-134), il est question d’un texte publié par Deleuze en 1977, dans lequel il traite des nouveaux philosophes. Il écrit : « Je crois que leur pensée est nulle. Je vois deux raisons possibles à cette nullité. D’abord ils procèdent par gros concepts, aussi gros que des dents creuses. LA loi, LE pouvoir, LE maître, LE monde, LA rébellion, LA foi, etc. Ils peuvent faire ainsi des mélanges grotesques, des dualismes sommaires, la loi *et* le rebelle, le pouvoir *et* l’ange. En même temps, plus le contenu de pensée est faible, plus le penseur prend d’importance, plus le *sujet d’énonciation* se donne de

[...] dire que Deleuze "croise" des philosophies, cela signifie qu'il les *rencontre* dans l'élaboration de sa philosophie, mais aussi qu'un croisement s'opère, au sens d'une *hybridation* avec leur propre position, quitte à ce qu'il en sorte un "monstre" philosophique [...] <sup>31</sup>.

Ce que nous proposons dans cette thèse est de penser Rahner dans Deleuze. La rencontre entre les deux mondes s'accompagne d'un croisement au sens d'une hybridation. On ne peut pas prévoir précisément ce qu'il en sortira. Une hybridation signifie en biologie le résultat du croisement entre deux variétés d'individus d'une même espèce, entre deux races d'une même espèce ou entre deux espèces différentes. On peut dire de Rahner et de Deleuze qu'ils constituent deux « espèces » différentes de penseurs. Nous faisons des hybridations pour ne pas retrouver un discours théologique que l'on connaît déjà. Nous voulons créer du neuf, rendre crédible et croyable la révélation de Dieu en Jésus de Nazareth pour *aujourd'hui*. Effectuant des croisements et intersections entre la théologie, la biologie cellulaire et la génétique, nous disons que le biothéologien cellulaire ou la biothéologienne cellulaire est essentiellement celui ou celle qui plonge dans le tissu vivant de la théologie — ce dernier étant composé d'une multitude de cellules théologiques qui baignent dans l'interstice de la grande diversité des regards posés sur l'univers —, dans le but contribuer à faire vivre toujours à nouveau dans l'intelligence de la foi ceux et celles qui croient en Dieu. Il ou elle le fait par l'activation de la pompe théologique membranaire, dont le rôle est de procéder aux échanges et de

---

l'importance par rapport aux énoncés vides ("moi, en tant que lucide et courageux, je vous dis..., moi, en tant que soldat du Christ..., moi, de la génération perdue..., nous, en tant que nous avons fait Mai 68..., en tant que nous ne nous laissons plus prendre aux semblants..."). Avec ces deux procédés, ils cassent le travail » (p. 127).

<sup>31</sup> GDI, p. 50. C'est Bouaniche qui met en italique.

d'opérer une production d'hybrides neufs. Par cette opération, la biothéologienne ou le biothéologien assure la survie de la cellule théologique étudiée, car une cellule dont la pompe n'est jamais activée finit par mourir ou est réputée être morte pour les humains d'une époque ultérieure à sa naissance. Elle ne reste en vie que si elle donne sens à un croire chrétiennement vécu dans le présent qui est en train de passer.

### **3.1.3 Les composantes principales de la cellule Rahner et du milieu interstitiel deleuzien**

Dans notre volonté de créer du nouveau pour un croire chrétiennement aujourd'hui — nous avons vu que pour Deleuze, la création de nouveaux concepts est nécessaire pour penser le monde et la vie et que le nouveau est toujours ce qui est en train de se faire<sup>32</sup> —, nous voulons tout d'abord, avant d'effectuer des échanges entre les concepts de transcendance et d'immanence, mettre en évidence, par un vis-à-vis « transmembranaire » schématique, les caractéristiques principales qui composent l'identité de chacun des milieux intracellulaire rahnérien et extracellulaire deleuzien. Cet exercice consiste en une mise en parallèle condensée des différences majeures que nous rencontrons dans la dynamique de la pensée des deux auteurs. Il vise à ne pas perdre de vue les différences conceptuelles significatives que l'on retrouve chez chacun d'eux lorsque nous procéderons aux échanges entre leurs

---

<sup>32</sup> QQP, p. 106 et DRF, p. 303.

concepts respectifs de transcendance et d'immanence. Ces différences se présentent ainsi :

**Figure 3 : Les éléments tissulaires caractéristiques de la théologie de Rahner et de la philosophie de Deleuze**

**Le milieu interstitiel deleuzien**

Milieu dans lequel ne surviennent que des événements fortuits qui poussent à penser par la création de concepts sur un plan d'immanence. Toute référence transcendante est exclue : on ne se réfère pas à quelque chose pour penser.

Un but : résister par l'énonciation à des situations intolérables qui sont en train de se passer.

Philosophie constructiviste : expérimente ce qui est en train de se passer d'intéressant.

Pensée multiforme : se déploie sur un plan feuilleté et troué.

-----Théomembrane semi-perméable-----

**La cellule Rahner**

Cellule dans laquelle est fondamentale l'expérience de la profondeur de l'être qui met la personne en recherche d'elle-même et de ce qui la fonde par l'écoute du silence de Dieu, le transcendant, au travers de la déchirure transcendante.

Un but : se réaliser librement dans la concrétude de l'espace et du temps, dans la corporéité et l'histoire.

Théologie transcendante : transporte au cœur de la déchirure transcendante les conditions de possibilité d'un croire chrétiennement aujourd'hui.

Pensée unitaire : se déploie en toile d'araignée.  
(Voir à ce sujet la note 7, p. 91 de la présente thèse).

### 3.2 Les échanges entre les concepts de transcendance et d'immanence de Karl Rahner et de Gilles Deleuze

Tel que nous l'avons précédemment mis en évidence, la pensée du Deleuze de *Qu'est-ce que la philosophie?* — ou le « deleuzo-guattarisme », comme l'appelle François Dosse<sup>33</sup> — se définit par l'affrontement du chaos. Dans ce monde, les trois grandes formes de la pensée que sont l'art, la science et la philosophie — qui « [...] ne doivent pas être confondus, mais se croiser dans le respect de leur singularité, "chacun suivant sa ligne<sup>[...]</sup>"<sup>34</sup> » — affrontent le chaos en traçant sur lui un plan :

[L]a lutte avec le chaos que Cézanne et Klee ont montré en acte dans la peinture, au cœur de la peinture, se retrouve d'une autre façon dans la science, dans la philosophie : il s'agit toujours de vaincre le chaos par un plan sécant qui le traverse. Le peintre passe par une catastrophe, ou par un embrasement, et laisse sur la toile la trace de ce passage, comme du saut qui le mène du chaos à la composition<sup>[...]</sup>. Les équations mathématiques elles-mêmes ne jouissent pas d'une tranquille certitude qui serait comme la sanction d'une opinion scientifique dominante, mais sortent d'un abîme qui fait que le mathématicien « saute à pieds joints sur les calculs », en prévoit qu'il ne peut effectuer et n'arrive pas à la vérité sans « heurter d'un côté et d'autre »<sup>[...]</sup>. Et la pensée philosophique ne rassemble pas ses concepts dans l'amitié sans être encore traversée d'une fissure qui les reconduit à la haine ou les disperse dans le chaos coexistant, où il faut les reprendre, les rechercher, faire un saut. C'est comme si l'on jetait un filet, mais le pêcheur risque toujours d'être entraîné et de se retrouver en pleine mer quand il croyait arriver au port. Les trois disciplines procèdent par crises ou secousses, de manière différente [...]<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> François DOSSE, *op. cit.*, p. 604 : « [L]e deleuzo-guattarisme se trouve aussi à la source d'une nouvelle radicalité politique, une sorte de machine de guerre contre les logiques de la mondialisation, chez Toni Negri et son ami l'universitaire américain Michel Hardt, professeur de littérature comparée à Duke ».

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 543. L'auteur cite QQP, p. 152.

<sup>35</sup> QQP, pp. 190-191.



Cette lutte contre le chaos ne va pas sans une autre lutte. La toile du peintre, le tableau du mathématicien, la page de l'écrivain ou du philosophe ne sont jamais entièrement dépourvus de clichés préexistants. Non seulement existe-t-il une lutte contre le chaos, mais il se développe en même temps une forte lutte « [...] *contre l'opinion* qui prétendait pourtant nous protéger [les penseurs : artistes, scientifiques ou philosophes] du chaos lui-même<sup>36</sup> », ajoute Deleuze.

C'est parce qu'il résiste à cette réalité à la fois chaotique et opiniâtre que le philosophe crée des concepts par des croisements et des conjugaisons avec d'autres concepts. Il s'agit de réaliser un projet de création qui soit toujours collectif, « [...] qui passe par le raccordement à des multiplicités, pratiques et théoriques, et par la connexion à un "dehors"<sup>37</sup> », l'essentiel se passant entre les différents domaines de la pensée et non pas dans une discipline en particulier, à l'intérieur de laquelle se cacherait la vérité ou la solution définitive à un problème. Cette approche pluraliste place le penseur dans une position de résistance constante à l'opinion dominante, aux clichés à la mode, aux valeurs prédéterminées qu'on cherche à imposer dans tous les domaines. Dans la perspective deleuzienne, les rencontres entre les différents domaines de la pensée n'ont pas pour but de développer un éventuel consensus. Il ne s'agit pas d'effectuer un travail d'analyse multidisciplinaire où l'on pratique des discussions et des échanges d'opinions pour en arriver à une homogénéité conceptuelle. Lorsque Deleuze et Guattari pensent ensemble, ils sont ni plus ni

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 191. C'est l'auteur qui met en italique.

<sup>37</sup> GDI, p. 290.

moins *un événement* de création de concepts, un « *agencement collectif d'énonciation* »<sup>38</sup>. Le défi de cette activité consiste à pratiquer des échanges qui mobilisent les efforts conceptuels dans « [...] une véritable polémique intérieure à l'énonciation<sup>39</sup> ». Guattari l'énonce clairement : « [i]l y a entre nous [Deleuze et lui] une véritable politique dissensuelle, non pas un culte mais une culture de l'hétérogénéité, et qui nous fait à chacun reconnaître et accepter la singularité de l'autre... Si on fait quelque chose ensemble, c'est que ça marche, et qu'on est portés par quelque chose qui nous dépasse. Gilles est mon ami, non mon copain<sup>[...]40</sup> ». Lorsqu'ils font connaissance en 1969, les deux hommes évoluent dans des mondes totalement différents l'un de l'autre. Rien n'annonçait la possibilité d'une rencontre et encore moins d'un travail commun. De 1969 à 1991, ils collaborent pourtant dans une œuvre commune qui aujourd'hui, même si leurs échanges sont toujours demeurés ceux de deux personnes très différentes, est considérée comme une construction conceptuelle exceptionnelle. Nous plaçant dans cette perspective deleuzo-guattariste, nous réitérons, en paraphrasant Dosse et Rahner, que le théologien ou la théologienne ne peuvent aujourd'hui créer une œuvre singulière, accomplir un véritable travail d'invention théologique, *ex nihilo*; ce n'est pas dans un face-à-face solitaire avec sa page blanche, ou comme cellule qui reste isolée des autres et de son milieu ambiant, que le théologien ou la théologienne crée une intelligibilité nouvelle du message du christianisme.

---

<sup>38</sup> François ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 6.

<sup>39</sup> François DOSSE, *op. cit.*, p. 20.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 21. Dosse cite Guattari dans Robert MAGGIORI, *La philosophie au jour le jour*, Paris, Flammarion, 1994, p. 378. Selon Dosse, Maggiori était un ami de Deleuze et Guattari.

Dans les deux dernières sections de notre thèse (3.2 et 3.3), dans lesquelles nous nous engageons maintenant, notre volonté est de faire coexister Rahner et Deleuze comme un « événement de fabrication d’hybrides conceptuels ». C’est la nécessité de « [...] percevoir les choses autrement<sup>41</sup> », de permettre le surgissement de quelque chose de nouveau, de penser les conditions de possibilité de la foi et de la vie chrétienne dans la réalité d’*aujourd’hui*, qui nous pousse à effectuer entre eux des échanges et, par la suite, à partir de là, à construire des hybrides conceptuels vivifiants. Il s’agit d’un acte de résistance à la fois aux forces actuelles de déculturation religieuse et aux formes du croire chrétiennement sur lesquels aujourd’hui on a statué « pour l’éternité ». Dans la présente section, nous activerons dans un premier temps la pompe de la théomembrane de la « cellule Rahner » de façon à assurer le transport de certains éléments deleuziens vers l’intérieur de la cellule. Par la suite, il s’agira d’inverser le mouvement pour que la pompe sorte de la cellule des composantes de concepts rahnériens. Notre volonté est d’établir un équilibre vital pour la théologie rahnérienne du début du 21<sup>e</sup> siècle. Il ne s’agit pas d’importer et d’exporter des éléments ou des composantes qui seraient de la même nature chez les deux auteurs, mais de voir ce qui pourrait rendre éventuellement plus vivante la « cellule théologique Rahner », même si les éléments rahnériens et deleuziens sont très différents les uns des autres et n’ont entre eux aucune véritable correspondance.

---

<sup>41</sup> DRF, p. 303.

Nous procéderons aux échanges par un transport actif de composantes des concepts de transcendance et d'immanence du Gilles Deleuze de *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991) — et dans une beaucoup plus faible mesure du Gilles Deleuze de *Deux régimes de fous* (1975-1995) et de *Cinéma 2/L'image-temps* (1985) — et du Karl Rahner du *Traité fondamental de la foi* (1976).

### 3.2.1 Des éléments de la philosophie de Deleuze transportés chez Rahner

Le travail qu'ont réalisé conjointement et avec une remarquable connivence intellectuelle et amicale le philosophe Gilles Deleuze et le psychanalyste Félix Guattari, pendant vingt-deux années — durant lesquelles, après avoir été chacun de son côté et chacun à sa façon témoins et acteurs de Mai 68, ils assistent ensemble à la chute du mur de Berlin et à l'érosion du système soviétique —, a eu comme dénouement à la fois une question, « qu'est-ce que la philosophie? » — Deleuze avait déjà exprimé à ses étudiants de l'Université Paris-VIII à Vincennes, une première fois le 3 juin 1980, le désir de donner éventuellement un cours sur ce thème<sup>42</sup> —, et une construction conceptuelle forgée sur cette question. Deux éléments de cette création du « deleuzo-guattarisme » nous apparaissent être particulièrement susceptibles de rendre plus vivante pour aujourd'hui la théologie de Rahner et, conséquemment, nous les transportons chez Rahner. Les sous-sections suivantes seront concises. Des hybrides de la section 3.3 seront construits à partir de ces échanges.

---

<sup>42</sup> François DOSSE, *op. cit.*, p. 538. L'auteur réfère à des archives sonores.

### 3.2.1.1 Le traçage deleuzien du plan d'immanence chez Rahner

Dans la logique deleuzienne, le traçage du plan d'immanence est ce qui donne de la consistance au chaos, qui met de l'ordre dans les images qui donnent à penser<sup>43</sup>. La vie humaine, individuelle et collective, baigne dans un afflux incessant de déterminations aléatoires de tous ordres — perceptives, affectives et intellectuelles —, qui naissent et meurent à une vitesse infinie<sup>44</sup>. Penser, ce n'est pas un exercice qui consiste à ajouter une nouvelle couche de savoir au patrimoine de l'humanité, mais c'est plutôt une activité qui donne de la consistance à l'horizon de la pensée et à tout objet, chose ou sujet qui se déplace à une vitesse infinie dans un continuel aller-retour et qui retient ainsi quelques nouvelles déterminations remarquables, intéressantes ou singulières qui sont en train d'être générées dans l'époque. On ne peut se contenter d'énoncer des clichés de la pensée toute faite d'avance, se laisser aller à croire ce qu'on nous dit que nous sommes censés croire ou faire comme si l'on croyait<sup>45</sup>. Aujourd'hui, la tâche du penseur ne consiste plus à rendre raison des choses ou à les expliquer, à discuter, à interpréter ou à critiquer, mais à construire ses propres concepts sur le plan d'immanence qu'il instaure chaque fois qu'il effectue une coupe du chaos<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> QQP, p. 45.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 44-45 et p. 186.

<sup>45</sup> DRF, pp. 298-299.

<sup>46</sup> QQP, pp. 105-106. Rendre raison de sa foi, est la tâche première de la théologie. Cela ne changera pas dans la cellule vivante rahnérienne. Comment penser cette immense différence entre les deux auteurs? Cela donne le vertige! Comme lorsque Deleuze et Guattari, évaluant « dans deux galaxies différentes », pensent ensemble. Voir François DOSSE, *op. cit.*, p. 11 et voir pp. 187-188 de la présente thèse.

Le pompage de l'approche de Deleuze dans la cellule de Rahner a pour effet que l'on se tourne vers la personne qui croit. La vie humaine se déroule dans une corporéité et une historicité concrète dont le présent est un continuel surgissement, un élan, un devenir, une dynamique qui porte et ouvre vers un avenir toujours en train de se faire<sup>47</sup>. Croire chrétiennement, c'est être *continuellement en chemin vers soi-même en train d'advenir*, pour percevoir quelque chose du mystère de Dieu qui habite silencieusement en soi. Une personne croit dans un corps et une histoire continuellement en train de surgir. Le théologien ou la théologienne du début du 21<sup>e</sup> siècle ne peut pas se contenter de travailler un contenu doctrinal ou de faire la synthèse de son itinéraire de pensée. Ses efforts n'ont pas d'abord pour but de créer un nouveau système théologique, immobile et toujours semblable, d'ajouter une couche de savoir à la théologie, mais de penser en tentant sans cesse des directions nouvelles, en créant de la pluralité dans sa théologie. Sa passion première n'est pas l'explication de ce qu'est un chrétien ou une chrétienne et de ce qu'est le christianisme en tant que tout; elle consiste à suivre la personne croyante à la trace<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Nous construisons ici une intersection thématique entre les deux mondes.

<sup>48</sup> Au sujet du concept deleuzien de « suivre à la trace », voir p. 111 de la présente thèse.

### 3.2.1.2 La critique deleuzienne de la transcendance transportée chez Rahner

Dans le milieu deleuzien, la transcendance — à son pire dans la philosophie chrétienne<sup>49</sup> — est un ordre imposé de l'extérieur comme repère à partir duquel penser le monde et la vie humaine. Elle empêche la création de concepts, qui est l'activité de la philosophie. Pour un véritable espace de pensée, toute transcendance qui produit de nouvelles hiérarchies est à rejeter<sup>50</sup>. Penser, de ce point de vue, c'est croire au monde que nous habitons et non pas lui retirer son caractère sacré en inventant l'existence transcendante d'un Dieu<sup>51</sup>. Une telle chose qu'une opposition dualiste du sacré et du profane n'a pas sa place dans un projet philosophique. L'introduction de la transcendance dans l'entendement suppose que pour penser il faut la conscience *de* quelque chose, c'est-à-dire que la transcendance force à penser le concept d'une « Sagesse incréée »<sup>52</sup>, de Quelque chose qui serait dès toujours donnée. Les éléments de cette transcendance, posés comme des catégories supérieures aux choses et qui les structureraient — le Vrai, le Bien, la Raison, Dieu, etc. — empêchent de croire en notre monde et de le penser. C'est pourquoi il faut renoncer aux principes généraux et faire œuvre de penseur dans la réalité concrète et toujours singulière.

---

<sup>49</sup> QQP, p. 47.

<sup>50</sup> Le concept deleuzien de « transcendance empirique » ne produit pas de nouvelles hiérarchies. Voir à ce sujet : Rosette BRAIDOTTI, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge, Polity Press, 2002, 317 p.; pp. 73-75.

<sup>51</sup> QQP, pp. 71-72.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 16.

Deleuze apporte de la sérénité à Rahner. Chez le théologien, la transcendance telle que la considère l'orthodoxie ecclésiale — cette dernière s'appuyant sur la philosophie néoscholastique —, entrave la perception du rapport qui existe intrinsèquement entre la grâce de la foi et la révélation historique. Une telle transcendance ne rend pas compte de l'histoire du salut et de la révélation. Ce n'est que dans la concrétude de l'histoire, et nulle part ailleurs, que l'être humain pose en liberté l'accueil ou le refus de Dieu qui se communique lui-même gratuitement. Toute expérience de transcendance qui est faite par un être humain doit être médiatisée de façon objective, peu importe la forme explicite sous laquelle cela se fait. Dieu, le transcendant, s'est lui-même engagé dans le temps et l'histoire en Jésus de Nazareth. Le Dieu chrétien pénètre et vivifie de l'intérieur le monde. Il assume la corporéité comme sa propre réalité. La transcendance n'est pas une chose étrangère à notre monde. Au contraire, elle est une réalité qui s'expérimente toujours en lui, qui s'insère nécessairement dans une corporéité et une historicité concrète. La critique deleuzienne de la transcendance fait voir que l'histoire du salut et de la révélation, individuelle et collective, est celle d'expériences vécues et d'événements concrets qui se déroulent dans la réalité toujours singulière, fragile et changeante de la vie mondaine et humaine. Croire chrétiennement pour Deleuze-Rahner, c'est vivre sa foi dans la réalité du début du 21<sup>e</sup> siècle en acceptant sereinement la difficulté de croire qui se manifeste amplement dans les populations des pays occidentaux.



### **3.2.2 Des éléments de la théologie de Rahner pompés dans le milieu deleuzien**

Nous inversons maintenant le mouvement de la pompe de la théomembrane de la « cellule Rahner »<sup>53</sup>. De cette dernière, nous allons pomper six éléments vers le milieu deleuzien : trois transcendances et trois immanences<sup>54</sup>. Chacune des sous-sections qui suivent sera un énoncé bref sur chacun des éléments et sur l'échange effectué. Dans la section 3.3, nous construirons des hybrides à partir de ces échanges. Comme le dit Deleuze-Guattari, énonçant à des gens de cinéma sa conception de l'acte de création : « [t]out a une histoire<sup>55</sup> ». C'est le rôle du cinéma — ainsi que celui de la peinture et de la musique, chacun des domaines procédant à sa façon — de raconter des histoires. La philosophie le fait elle aussi. Elle n'a pas à réfléchir, même sur le cinéma. Son rôle est d'inventer des concepts. Si le cinéma raconte des histoires avec des blocs de mouvements/durée, la peinture avec des blocs de lignes/couleurs et la musique avec une autre sorte de blocs, la philosophie le fait avec des blocs de concepts. Pour un équilibre vital maximal de la « cellule Rahner », afin qu'elle continue à sa façon de « raconter des histoires », de suivre la personne croyante à la trace dans la réalité des événements mondains et des expériences concrètes, nous allons maintenant procéder aux échanges.

---

<sup>53</sup> Voir pp. 180-184 de la présente thèse.

<sup>54</sup> Voir pp. 163-164 de la présente thèse.

<sup>55</sup> DRF, p. 293. Le texte dont il est question exprime des concepts énoncés en 1987.

### 3.2.2.1 La transcendance divine de Rahner transportée chez Deleuze

Chez Rahner, Dieu est « [...] le fondement porteur de tout ce que nous pouvons rencontrer dans l'horizon ultime qu'il est lui-même et que seul il constitue. [...] Celui qui toujours est transcendant, le présupposé de tout posé [...]»<sup>56</sup>. Perfection absolue, il est le ce-vers-quoi et le ce-à-partir-de-quoi est renvoyé l'être humain en tant que sujet vivant une expérience transcendantale originaire. Il est l'Être absolument saint, le Très-Haut, l'Infini, l'Absolu, l'Insondable, l'Incommensurable, l'Ineffable, le Sans-Nom, l'Insaisissable, l'Incompréhensible, l'Impénétrable, un mystère présent toujours en train de se dérober, la réalité silencieuse qui toujours est là et toujours pourtant peut ne pas être vue ni entendue, le mystère sacré et infini, absolu et impénétrable, celui qui pour s'autocommunique<sup>57</sup> crée le monde — ce dernier étant constitué par la matérialité, la corporéité, l'historicité et le temps — et qui est absolument différent de lui tout en n'étant pas en dehors du lui<sup>58</sup>. La transcendance divine selon Rahner est ce Dieu du silence qui désire non pas être sondé, saisi, compris, dit — il ne désire ni nos paroles, ni nos sentiments ou nos résolutions —, mais il est ce Dieu qui ne désire que *nous-mêmes*<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> TFF, p. 99.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 51; 62; 70; 77-79; 83-84.

<sup>59</sup> Karl RAHNER, *Appels au Dieu du silence. Dix méditations*, traduit de l'allemand par P. Kirchhoffer de *Worte ins Schweigen*, Mulhouse, Salvator, 1966, p. 37. C'est Rahner qui met en italique.

En transportant cette composante du concept de transcendance de Rahner dans le milieu deleuzien, on voit se radicaliser la pensée rahnérienne sur un croire en ce monde-ci. Deleuze rejette les personnages de la religion, parce que ces derniers imposent selon lui, de l'extérieur de la pensée, un ordre transcendant : « [l]e philosophe opère un vaste détournement de la sagesse, il la met au service de l'immanence pure<sup>60</sup> », en la détournant de toute transcendance qui créerait de nouvelles hiérarchies. Le plan d'immanence est la fondation sur laquelle la philosophie exerce son activité créatrice<sup>61</sup>. Il est un « Tout Puissant », « Un-Tout illimité, Omnitudo » qui comprend tous les concepts sur un seul et même plan<sup>62</sup>. Il est autre que les concepts : « [l]a philosophie est un constructivisme, et le constructivisme a deux aspects complémentaires qui diffèrent en nature : créer des concepts et tracer un plan<sup>63</sup> ». Le rôle du plan est de garantir la liaison entre les concepts qui peuplent le plan. Dans cette perspective, le besoin de l'être humain d'une éthique ou d'une foi n'est pas celui de croire à quelque chose d'extérieur à sa réalité mondaine, mais il est tout au contraire un besoin de croire au monde dans lequel il est en devenir : « [o]n n'est pas dans le monde, on devient avec le monde [...]»<sup>64</sup>. Le réel est en constante voie d'actualisation dans le monde — ce dernier étant rempli de potentialités créatrices — et non pas quelque chose de déjà tout donné. Rahner-Deleuze pose que sans ce monde, Dieu ne se révèle pas.

---

<sup>60</sup> QQP, p. 46.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>63</sup> *Id.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 160.

### 3.2.2.2 La transcendance humaine de Rahner transportée chez Deleuze

Rahner pense la transcendance de l'être humain comme une ouverture dans l'immanence humaine. Elle est une transcendance immanente qui aspire en permanence au mystère ineffable et absolu. Ce qui dans le milieu rahnérien définit l'être humain, c'est sa libre ouverture a priori en tant qu'être de transcendance. Il est conséquemment impossible de fixer à l'avance l'*avenir* catégorial de l'être humain ou de prédéterminer les limites d'un *achèvement* : « [l]a constitution [...] transcendantale de l'[humain], son point de départ, est toujours aussi une insertion dans une historicité concrète comme le point de départ et l'horizon prévenants de l'[humain] en sa liberté [...]»<sup>65</sup>. Chaque personne est confrontée avec elle-même dans la réalité concrète, elle est remise entre ses propres mains. Elle s'éprouve comme provenant d'autre chose qu'elle qui n'est pas elle-même, et qui n'est pas seulement un système singulier, mais l'unité et la plénitude originaire<sup>66</sup>. Elle est un étant auquel l'infinité de la réalité « [...] se rend durablement présente comme mystère<sup>67</sup> ». Elle ne fait pas « [...] l'expérience de quelque singularité objective [...] mais [d]'un être-là fondamental [...], ouverture *a priori* du sujet à l'être en général<sup>68</sup> ». Le ce-vers-quoi de la transcendance humaine est ce que l'on nomme « Dieu ». L'être humain est poussé vers ce « Dieu » qui ouvre lui-même sa transcendance. Sa tâche est de se réaliser comme tout.

---

<sup>65</sup> TFF, p. 189.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 48-49.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>68</sup> *Id.*

Dans la logique de Deleuze-Guattari le rôle du philosophe est de penser « ce que nous sommes en train de devenir », de voir et de dire la nouveauté qui se joue *aujourd'hui* et, conséquemment, de « [...] faire jaillir des problèmes et des questions dans lesquels nous sommes pris, plutôt que de donner des réponses<sup>69</sup> ». La nécessité de bien poser les problèmes et les questions pousse le penseur vers la « trinité philosophique ». Il s'agit de penser dans les auteurs en effectuant des opérations à la fois distinctes et simultanées : créer des concepts, tracer un plan d'immanence et inventer des personnages conceptuels. Le philosophe expérimente le besoin radical de « [d]égager toujours un événement des choses et des êtres [...]»<sup>70</sup>, de mettre en évidence le nouveau et l'intéressant qui est en train de surgir, de créer des concepts toujours nouveaux. Le personnage conceptuel, deuxième élément deleuzien impliqué dans l'échange, est celui qui, sur le plan peuplé de concepts, travaille à donner une possibilité de solution au problème posé. Il est l'ami en tant que présence constitutive de la pensée, condition de possibilité de cette dernière. Il n'est pas une abstraction; il vit réellement : « [...] le philosophe est seulement l'enveloppe de son principal personnage conceptuel et de tous les autres [...]»<sup>71</sup>. Le personnage conceptuel est *le devenir* de la pensée. Chez Rahner-Deleuze, la tâche de se réaliser soi-même force l'attention à la multiplicité des singularités qui font aujourd'hui la réalité. Un défi de la théologie est de voir et de dire la nouveauté qui se joue aujourd'hui dans les devenirs-humains.

---

<sup>69</sup> DRF, p. 269.

<sup>70</sup> QQP, p. 36.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 62.

### 3.2.2.3 L'autotranscendance de la matière vers l'esprit dans la théologie de Rahner transportée chez Deleuze

Rahner ne pense pas de façon unitaire. Une des visions du théologien pose une autotranscendance de la matière vers l'esprit conçue comme devenir en tant qu'autodépassement de la réalité finie vers la plénitude de l'être. Ce devenir ne peut se comprendre que dans une perspective qui inclut à la fois le devenir-plus et le devenir-autre : « [...] l'histoire n'est pas la permanence du même, mais le devenir de ce qui est nouveau, de ce qui est plus, et pas seulement de ce qui est autre<sup>72</sup> ». De ce point de vue, il existe une réciprocity dynamique entre l'esprit et la matière qui les oriente, dans une perspective évolutive, vers un but unique et commun. L'être humain est porté par un courant d'« autotranscendance du monde » qui l'entraîne tout entier vers le mystère divin. Il vit un constant surgissement qui le porte vers un avenir dans lequel la consistance de l'infini sera éventuellement pleinement réalisée. De sorte que :

[...] il ne serait pas chrétien de saisir la matière et l'esprit comme des réalités simplement juxtaposées de fait, mais au fond purement et simplement disparates l'une par rapport à l'autre. [...] Selon la doctrine chrétienne, l'[humain] n'est pas un composé contradictoire ou simplement provisoire d'esprit et de matière, mais une unité [...] <sup>73</sup>.

Non seulement l'être humain appartient-il au monde par sa corporéité, mais son esprit est, lui aussi, entièrement lié à la réalité mondaine. C'est toute la réalité du créé dans son unité qui est orientée vers un devenir-plus.

---

<sup>72</sup> TFF, p. 213.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 209.

Transportée chez Deleuze, cette composante théologique est radicalisée : le devenir-plus de la réalité totale de l'être humain et du cosmos se réalise dans une nouveauté constante, dans le surgissement d'incessantes métamorphoses. Dans la philosophie deleuzienne, les affections, les perceptions et les conceptions ne renvoient pas à un objet référent; elles sont ce par quoi l'on pense, elles sont affects, percepts ou concepts. Le philosophe a devant lui posé le défi de « faire surgir des événements avec ses concepts »<sup>74</sup>, de penser un devenir-autre. Il y a une hétérogénéité fondamentale dans le devenir. Une telle chose qu'un « devenir en général » n'existe pas. Le monde ne comporte aucune hiérarchie ontologique. Les existants sont incarnés dans des états de choses et dans des vécus, dans une vie faite uniquement de singularités<sup>75</sup> : ils sont continuellement en train d'être transformés dans la réalité bouillonnante et chaotique de la vie. Pour percevoir le nouveau qui se produit, Rahner-Deleuze pense la discontinuité dans le croire en train de s'effectuer, dans l'acte de croire entendu « comme innovant et libérant des devenirs »<sup>76</sup> et, conséquemment, comme créant un advenir pour une vie personnelle et communautaire de justice et de paix<sup>77</sup>. Il ne lui est pas possible de faire de la théologie en pensant un « croire général » et un devenir-plus homogène du créé.

---

<sup>74</sup> QQP, p. 187.

<sup>75</sup> DRF, p. 363.

<sup>76</sup> François DOSSE, *op. cit.*, p. 175. Dans cette section de sa biographie, Dosse parle du Deleuze qui pense dans Bergson.

<sup>77</sup> Luc RICHARD, *Le silence de Dieu comme agir libérateur chez Karl Rahner*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 2005, p. 81.

### 3.2.2.4 L'immanence du monde matériel telle que la pense Rahner transportée chez Deleuze

Rahner pense l'immanence du monde matériel — c'est-à-dire le monde matériel en lui-même — comme un élément de la réalité marquée par la divinité, par « [...] la présence immédiate de l'Incompréhensible [...] »<sup>78</sup>. Le Christ est le mystère le plus intime et le centre du monde pour toute réalité. La réalité mondaine rend matériellement tangible — c'est-à-dire perceptible, sensible — le destin de l'incompréhensible Parole de Dieu : le Logos divin est devenu un humain, une unité d'esprit *et* de matière,

[...] autodiction de Dieu dans son auto-extériorisation, parce que Dieu *se* dit justement quand il s'extériorise [c'est-à-dire quand il s'incarne], lorsqu'il se fait connaître lui-même comme l'Amour, lorsqu'il voile la majesté de cet Amour et se montre comme le commun des [humains]<sup>79</sup>.

C'est dans la « plurielle quotidienneté »<sup>80</sup> du monde matériel que « [...] Dieu s'énonce lui-même dans le Logos qui devient créature<sup>81</sup> ». Il y a une mondanité de Dieu. Conséquemment, l'immanence du monde matériel est une réalité dont on doit tenir compte pour penser « Dieu ». La théologie se construit à partir et au travers de la rencontre avec les réalités concrètes du monde dans lequel le théologien ou la théologienne baignent. Le travail théologique de Rahner demeure, de ce point de vue, provisoire et fragile.

---

<sup>78</sup> TFF, p. 246.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 253. C'est Rahner qui met en italique.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 49. Le monde est constitué de réalités qui s'ébauchent et s'évanouissent sans cesse.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 253.



Le transport de cette composante de la théologie de Rahner dans le milieu deleuzien produit la formation d'une quadruple connexion. Les éléments suivants de la philosophie de Deleuze sont concernés : 1- les modes d'existence tels qu'ils sont pensés en fonction de critères immanents, c'est-à-dire selon leur teneur en « possibilités », en liberté, sans aucune référence à des valeurs transcendantes<sup>82</sup>; 2- le monde, dans lequel il y a plusieurs manières par lesquelles on peut penser et créer<sup>83</sup>, la vocation de la philosophie étant de créer des concepts, « [...] conformément à la question qui commença à naître au XX<sup>e</sup> siècle, comment est possible *dans le monde* la production de quelque chose de nouveau?<sup>84</sup> »; 3- les sensations, avec lesquelles « [o]n peint, on sculpte, on compose, on écrit [...]. [Par exemple] le sourire sur la toile est seulement fait de couleurs, de traits, d'ombre et de lumière. [...] [Il] ne se rapporte qu'à son matériau [...]»<sup>85</sup>; 4- l'immanence absolue, celle qui n'est pas immanente à quelque chose, qui est uniquement en elle-même, qui est une vie faite exclusivement de singularités. La combinaison de ces quatre éléments deleuziens avec la composante rahnérienne de l'immanence du monde matériel crée un rahnéro-deleuzisme qui pense le monde matériel en lui-même — avec ses sensations, ses singularités, ses teneurs en possibilités — comme l'unique lieu où peut se produire cette nouveauté qu'est toujours la rencontre de « Dieu ».

---

<sup>82</sup> DRF, p. 321.

<sup>83</sup> QQP, p. 13.

<sup>84</sup> DRF, p. 321. C'est nous qui mettons en italique. Dans cette section de l'ouvrage, Deleuze pense le concept de « dispositif » de Foucault.

<sup>85</sup> QQP, p. 156.

### 3.2.2.5 L'immanence de l'être humain du point de vue de Rahner transportée dans le milieu deleuzien

Chez Rahner, on trouve une vision de l'immanence dans laquelle l'être humain est conçu « [...] du point de vue de son intérieur en opposition avec la transcendance de son esprit<sup>86</sup> ». Cette immanence de l'être humain est pensée comme le lieu même de la transcendance. De ce point de vue, la matière et l'esprit sont unis par un lien totalement inaltérable. L'humain est alors considéré comme un être multiple dont une des dimensions est celle d'être à la fois matière *et* esprit<sup>87</sup>. Il est foncièrement impossible, de ce point de vue, de concevoir pour l'être humain un avenir catégorial qui serait fixé à l'avance ou un achèvement dont les limites seraient prédéterminées : « [...] sa subjectivité [à l'être humain] et son auto-interprétation personnelle libre adviennent précisément par son être-au-monde, sa temporalité, son historicité [...]»<sup>88</sup> ». Il est appelé à librement pâtre et agir son histoire<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> Jacynthe TREMBLAY, *Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner*, Montréal, Fides (Héritage et projet 47), présenté à l'origine comme thèse (de doctorat de l'auteure-Université de Montréal, 1990), 1992, p. 425.

<sup>87</sup> Karl Rahner a abordé la matérialité et la corporéité de divers points de vue et il n'en a jamais fait de synthèse. Faire cela, ne pas penser de façon unitaire, c'est faire de la théologie du 20<sup>e</sup> siècle. La matérialité est une notion actuellement éclatée en sciences humaines. Elle n'est pas unifiée. Le fait qu'il y ait trois approches de la matérialité chez Rahner ne signifie pas qu'il aurait initialement erré, puis que sa pensée aurait évolué dans des directions différentes. Voir à ce sujet, en particulier : Denise COUTURE, « La corporéité chez Karl Rahner. Lecture féministe », Maxime ALLARD, Denise COUTURE, Jean-Guy NADEAU (dir.), *Pratiques et constructions du corps en christianisme*, Montréal, Fides (Héritage et projet 75), 2009, 246 p.; pp. 225-246. Cet ouvrage regroupe des contributions de participants et de participantes au 42<sup>e</sup> Congrès annuel de la Société canadienne de théologie, qui s'est tenu à Montréal le 21 octobre 2005.

<sup>88</sup> TFF, p. 55.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 56.

Pompée par nous chez Deleuze, cette composante conceptuelle de la théologie de Rahner se combine avec l'élément « philosophe », ce dernier étant considéré en tant qu'idiosyncrasie de ses personnages conceptuels. Dans le milieu deleuzien, tel que nous l'avons vu, ce sont les personnages qui énoncent une philosophie :

[l]e personnage conceptuel n'est pas le représentant du philosophe, c'est même l'inverse : [ce sont les personnages conceptuels] qui sont les intercesseurs, les véritables sujets de sa philosophie [...] Je ne suis plus moi [quand mes personnages conceptuels vivent en moi], mais une aptitude de la pensée à se voir et à se développer à travers un plan qui me traverse en plusieurs endroits<sup>90</sup>.

Le « moi » dont il est question, est celui du philosophe mis en opposition avec les personnages conceptuels qui pensent en lui. Dans le philosophe qui plonge à l'intérieur du chaos et l'affronte, il y a à la fois la nécessité de bien poser un problème et celle de mettre en évidence le nouveau qui est en train de surgir dans l'époque. C'est dans cette nécessité enfouie dans le penseur que les personnages conceptuels prennent vie et pensent sur le plan d'immanence tracé. Dans l'immanence humaine telle que la conçoit Rahner se trouve une ouverture. C'est là, dans cette ouverture, que se réalise l'acte de penser du théologien ou de la théologienne et que devient possible la création d'un devenir personnel et communautaire plus humain. Rahner-Deleuze ouvre la possibilité — au-delà de l'appel fait à l'être humain de « pâtir et agir son histoire » — d'inventer un monde et de penser une « matérialité » de Dieu.

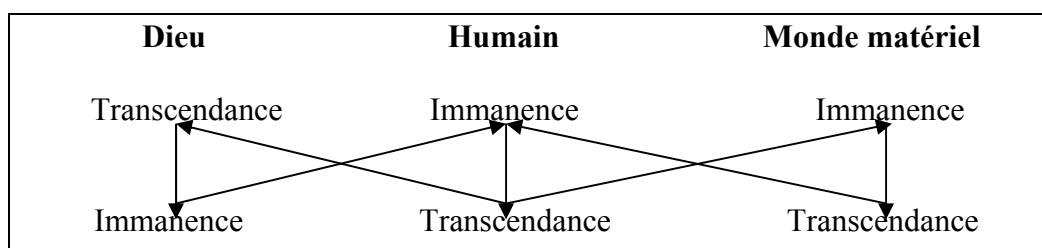
---

<sup>90</sup> QQP, p. 62.

### 3.2.2.6 L'immanence de Dieu selon Rahner transportée chez Deleuze

Chez Rahner, il existe une telle chose qu'une immanence divine. Elle est définie par l'agir de Dieu lorsqu'il se fait lui-même immanent à l'être humain. Le transcendant est alors ce qu'il y a de plus immanent à l'humain : « [c]e qu'il y a de plus intérieur en l'[humain], dans l'ordre concret un et seul réel de l'existence humaine, est l'autocommunication de Dieu [...] »<sup>91</sup>, le don que le ce-vers-quoi de la transcendance fait de lui-même à l'être humain, de façon totalement gratuite. C'est par autocommunication divine qu'est constitué l'être humain. Cette autocommunication de Dieu à l'être humain s'accomplit parfaitement dans le Christ. Il y a là, tel que le fait remarquer Sesboüé, un lien audacieux opéré par Rahner avec la christologie. La vision rahnérienne de l'immanence divine est à situer dans l'ensemble suivant :

**Figure 4 : Schéma de l'enchevêtrement interne des transcendances et des immanences divines et humaines chez Karl Rahner**<sup>92</sup>



<sup>91</sup> TFF, p. 148.

<sup>92</sup> Ce schéma est inspiré de celui de Jacynthe Tremblay. Il est à noter que l'auteure n'inclut pas explicitement dans son schéma, la transcendance et l'immanence de la matière. Elle cherche simplement à représenter l'enchevêtrement interne de la rencontre entre Dieu et l'être humain. Mais il est entendu que cette rencontre a lieu dans le monde matériel. Jacynthe TREMBLAY, *op. cit.*, p. 451.

Transportée chez Deleuze, cette immanence de Dieu que conçoit Rahner se radicalise : Dieu s'insère dans la concrétude même de l'histoire, dans l'immanence du monde et, conséquemment, c'est en une telle présence immanente de Dieu, le transcendant, que l'on met sa foi. Il y a là un appel à être un croyant ou une croyante « [...] non pas même à l'existence du monde, mais à ses possibilités en mouvements et en intensités pour faire naître de nouveaux modes d'existence encore, plus proches des animaux et des rochers<sup>93</sup> ». Dans la philosophie deleuzienne, le monde en soi est à penser de façon purement immanente, c'est-à-dire en l'absence de toute croyance, référence, opinion ou idée, qu'elle soit de forme privée ou publique<sup>94</sup>. Cette immanence pure est ce qui permet au philosophe de faire de la philosophie, de créer des concepts toujours nouveaux, de percevoir ce qui est sans cesse en train de surgir, ce qu'il en est de « la teneur en existence ». En fait, pense Deleuze, « [i]l se peut que croire en ce monde, en cette vie, soit devenu notre tâche [aux humains] la plus difficile, ou la tâche d'un mode d'existence à découvrir sur notre plan d'immanence aujourd'hui<sup>95</sup> ». Rahner-Deleuze pose que la foi en ce monde habité par Dieu — un monde qui a été éprouvé par des idéologies dévastatrices et inhumaines qui ont conduit à deux guerres mondiales, à l'Holocauste, à l'érection du Mur de Berlin, au Goulag — et en Dieu qui habite ce monde dans toute sa concrétude, est devenu le défi principal de l'être humain d'aujourd'hui.

---

<sup>93</sup> QQP, p. 72.

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 72.

### 3.3 Les hybrides créés suite aux échanges entre Rahner et Deleuze

Les hybrides que nous allons maintenant construire, à partir des échanges que nous venons d'effectuer entre la « cellule Rahner » et le milieu interstitiel deleuzien, visent à penser Rahner pour aujourd'hui. Les échanges ont aidé à faire poindre la nouveauté. L'acte de créer des hybrides cherchera à déployer ce qui est en train de surgir. Cela aura souvent comme effet de faire ressortir autrement un aspect de Rahner déjà présent dans sa théologie; d'autres fois, l'effet sera une radicalisation de sa pensée; parfois sera mise en évidence la nouveauté que Deleuze apporte à Rahner. Il pourra arriver que des composantes d'un hybride se retrouvent dans d'autres hybrides. Notre volonté est de mettre en relief ce que devient le monde de Rahner après des échanges avec celui de Deleuze et de voir comment cela ouvre la possibilité d'un croire chrétiennement aujourd'hui.

Gilles Deleuze est « [...] le penseur qui a poussé la philosophie à la limite extrême de ses possibilités systématiques dans une époque où on déclare de toutes parts la fin de tout système<sup>96</sup> ». Ce faisant, il a créé une voie qui, aujourd'hui, dans une époque de cynisme politique et religieux sans précédent, favorise radicalement « [...] de vivre dans le présent qui est le nôtre<sup>97</sup> », au lieu de faciliter l'évasion dans un monde imaginaire. Dans la postface de *Contr'hommage pour Gilles Deleuze*, les philosophes québécois Francis

<sup>96</sup> Alberto GUALANDI, *Deleuze*, Paris, Perrin (tempus 264), 2009, p. 16.

<sup>97</sup> Dalie GIROUX, René LEMIEUX, Pierre-Luc CHÉNIER (dir.), *op. cit.*, p. 219.

Lapointe [il est doctorant au moment de la publication en 2009] et Lawrence Olivier [professeur de science politique à l'Université du Québec à Montréal et spécialiste de la philosophie continentale, penseur de l'immanence et du désespoir politique, selon la note le concernant dans cet ouvrage] mentionnent que « [...] la première leçon que nous avons apprise de Deleuze, [est que] la réflexion [le mot « pensée » aurait été plus juste, puisque Deleuze dit explicitement que philosopher n'est pas réfléchir] philosophique doit *se vivre*, pas seulement s'apprendre par cœur<sup>98</sup> ». C'est le mouvement et le dialogue des problèmes posés et de leurs solutions qui, selon l'approche de la philosophie trinitaire chez Deleuze, permettent à la pensée de constamment se déployer et de vivre, précisent les auteurs.

La création d'un Rahner-Deleuze par le va-et-vient d'échanges bilatéraux entre les deux penseurs — à l'instar du Deleuze-Guattari de *Mille plateaux* et de *Qu'est-ce que la philosophie?* — rend possible l'ébauche d'une articulation chrétienne de la transcendance et de l'immanence, sous la forme d'hybrides conceptuels, pour un croire chrétiennement en Occident au début du 21<sup>e</sup> siècle. On objectera que Deleuze et Guattari s'inscrivaient dans des approches théoriques compatibles alors que celles de Rahner et de Deleuze sont incompatibles. Les deux amis, complices à partir de 1969, n'ont jamais cherché l'homogénéité conceptuelle. Leur collaboration n'a pas pris la forme d'un travail multidisciplinaire entre un philosophe et un psychanalyste. Au contraire,

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 221. C'est nous qui mettons en italique.

leur activité de construction consistait à demeurer dans la polémique de l'énonciation, dans une politique dissensuelle. Entre les deux penseurs, il y avait autant de différence qu'entre deux galaxies<sup>99</sup>. Les hybrides que nous énoncerons dans nos mots croisés à ceux de Rahner et de Deleuze favoriseront la possibilité de penser Rahner pour aujourd'hui, époque où il est difficile de rendre compte d'une foi chrétienne.

Dans cette perspective d'une hybridité créée à la suite des intersections opérées entre les concepts des deux auteurs, il n'y a plus de possibilité de parler d'une expérience en général de la foi chrétienne, pour tous les lieux et tous les temps de l'histoire humaine. L'acte de croire devient une réponse à l'autocommunication divine qui se déploie nécessairement dans la concrétude de la vie, dans l'existence et le monde tel qu'ils sont, dans un vivre ici et maintenant — tel l'acte du philosophe qui plonge sans cesse dans les déterminations du chaos pour en ramener de la consistance par la création de concepts — et qui est radicalement celle de l'amour qui, à la suite du Christ, se consume au service du prochain dans la concrétude de la vie temporelle, corporelle, matérielle et historique, pour un advenir personnel et communautaire de justice et de paix. Chacune des huit sous-sections suivantes énoncent brièvement un hybride construit à partir d'un des échanges effectués précédemment entre la « cellule Rahner » et le milieu interstitiel deleuzien.

---

<sup>99</sup> François DOSSE, op. cit., p. 11. Voir p. 188 de la présente thèse.



### **3.3.1 Une approche idéologique du christianisme ou un confort juridico-dogmatique de la foi chrétienne bloquent le mouvement d'un croire chrétiennement**

Deleuze nous aide à pousser à sa radicalité une vision de la transcendance chez Rahner. C'est dans la singularité de ce qui est en train de se passer dans chaque instant, dans le mouvement de la nouveauté vécue dans les événements multiples, dans le passage des sensations vécues et ressenties dans le corps, qu'un acte de foi peut surgir et faire prendre son véritable élan à une foi chrétienne et à l'avancée vers elle-même que la personne expérimente en plongeant dans la déchirure transcendantale béante qui est présente en elle. Pour chaque personne, le seul lieu qu'elle habite, c'est son corps. Un croire chrétiennement ne prend pleinement consistance qu'en s'incarnant dans un corps, lequel s'actualise dans un nouvel état à chaque moment qui passe. On ne peut avoir de prise permanente sur un croire chrétiennement. L'évacuation du contrôle idéologique rigide que l'on rencontre dans certaines strates du christianisme, ainsi que le rejet d'un encadrement juridico-dogmatique sévère de la foi chrétienne que l'on expérimente parfois — les deux approches exigeant que soit implantée une uniformité in extenso de la vie chrétienne —, dissipent le brouillard qu'elles avaient soulevées et ouvrent la possibilité pour un croyant ou une croyante d'emprunter un chemin qui mène vers soi en train d'advenir.

Chaque instant d'une existence crée un nouveau possible. On ne peut tracer à l'avance ce que sera précisément le croire chrétiennement d'une personne ou d'un groupe de personnes. Le Dieu chrétien a créé les êtres humains non pas comme on créerait une collection d'images ou de pièces de musée, mais en leur donnant la capacité d'être créateurs d'eux-mêmes<sup>100</sup>, de se construire une vie et un monde. Un exemple d'un agir chrétien qui ne se situe pas dans une approche idéologique ou juridico-dogmatique est celui que raconte Radcliffe :

[e]n 1966, Paul VI et l'archevêque de Cantorbéry, Michael Ramsey, ont célébré ensemble une liturgie œcuménique à Saint-Paul-hors-les-Murs, à Rome. Ils ont signé une déclaration commune, affirmant leur désir d'unité. Puis, Paul VI a pris l'archevêque à part pour lui montrer une fresque, et soudain, il lui a demandé d'enlever son anneau. Ramsey était fort étonné, mais il fit ce qui lui était demandé. Alors le pape glissa à son doigt son propre anneau, celui qu'il portait quand il était archevêque de Milan. Ramsey éclata en sanglots et porta cet anneau jusqu'à son dernier jour. C'est encore celui que portait Rowan Williams quand il vint rendre visite à Jean-Paul II<sup>101</sup>.

Ce geste du pape Paul VI a créé un élan vers un nouveau monde possible. Agir ici et maintenant, dans la liberté d'un horizon sans limites prédéterminées, crée une nouvelle existence, produit une nouvelle subjectivité, donne un élan vital singulier au mouvement d'un croire chrétiennement. S'ouvre alors pour les croyants et les croyantes « [...] la possibilité de célébrer [et de créer] une multiplicité de manières d'être avec la Dieu chrétienne<sup>102</sup> » ou le Dieu chrétien.

<sup>100</sup> Karl RAHNER, *Serviteurs du Christ. Réflexions sur le sacerdoce à l'heure actuelle*, traduit de l'allemand par Charles Muller, Paris, Mame, 1969, p. 92.

<sup>101</sup> Timothy RADCLIFFE, *Pourquoi donc être chrétien?*, traduit de l'anglais par Dominique Barrios Delgado, Paris, Cerf, 2005, p. 36.

<sup>102</sup> Denise COUTURE, « La corporalité chez Karl Rahner. Lecture féministe », *op. cit.*, p. 246.

### 3.3.2 Une extériorité<sup>103</sup> à la vie empêche de penser le christianisme et d'être en lien avec la vie chrétienne

La transcendance négative, celle que considère l'orthodoxie ecclésiale lorsqu'elle s'appuie sur la philosophie néoscholastique, est une extériorité à la vie qui empêche de penser le christianisme — dont on a pourtant à répondre au regard d'une intelligence critique — et d'être en lien avec la vie chrétienne. Elle est un agencement d'énonciations englouti dans de fausses perceptions, dans les illusions d'une transcendance statique et purement verticale, située très loin dans un au-dessus supposé du territoire de l'humain. En quelque sorte terrorisme intellectuel et sentimental, elle procède par émission de codes et de normes et impose ses décisions sans échange créatif possible. Le territoire du christianisme et de la vie chrétienne ne comporte pourtant pas d'autre espace que celui du monde peuplé, dans le présent changeant, par les êtres humains et les autres de l'humain, animaux, plantes et rochers<sup>104</sup>. C'est là, *dans* la vie, que le Dieu chrétien se révèle. La désacralisation du monde par l'invention d'un monde imaginaire vertical — l'être humain se déterritorialisant alors de son propre milieu de vie, du lieu de son horizon infini — conduit inexorablement à sa déshumanisation. Ce n'est qu'à l'intérieur du territoire mondain, horizontal, habité par l'humain et ses autres, que peut être inventé une discoursivité théologique pour penser le christianisme et que peut être vécue librement une expérience de la foi chrétienne, relation dynamique au Dieu infini.

<sup>103</sup> On ne parle pas ici du concept deleuzien de « Dehors ».

<sup>104</sup> QQP, pp. 72 et 200.

La pluralité des événements qui ont jailli tout le long du 20<sup>e</sup> siècle et qui ont libéré une multiplicité d'émotions et posé des problèmes et des questions dans lesquels les humains sont encore pris<sup>105</sup>, jusqu'à la chute du mur de Berlin le 9 novembre 1989 et l'attaque terroriste des tours du World Trade Center le 11 septembre 2001, ont fait expérimenter aux chrétiens d'Occident l'impossibilité radicale d'anticiper l'avenir et de programmer ou de planifier le devenir. Dans un monde qui s'est en quelque sorte « vidé » de Dieu — au cours de son passage d'un cosmocentrisme vers un anthropocentrisme<sup>106</sup> —, ce dernier étant aujourd'hui souvent perçu comme n'ayant plus rien à y faire, l'être humain découvre à la fois que l'avenir lui échappe et qu'il est responsable de ce monde dans lequel il est posé. La personne qui, dans cette nouvelle réalité, est chrétienne peut ne pas abandonner son territoire en fuyant sur une terre étrangère. Comme l'écrit Radcliffe, on sait « [...] des premiers chrétiens [qu'ils] perdaient toute certitude sur ce qui les attendait [puisque le Christ n'était toujours pas de retour]. La première fois, il [Jésus Christ] leur a donné son corps, et la deuxième fois, les évangiles<sup>107</sup> ». C'est *dans la vie actuelle*, dans « ce qui passe et se passe »<sup>108</sup> parmi les multiples couches de la réalité mondaine, locale, passagère et changeante, et non pas dans l'extériorité d'une vie imaginaire, que surgit l'intéressant, le remarquable ou l'important qui permet de penser et de vivre la foi au Dieu qui s'est révélé en Jésus Christ.

---

<sup>105</sup> DRF, p. 269.

<sup>106</sup> Karl RAHNER, *Le courage du théologien*, op. cit., pp. 65-78.

<sup>107</sup> Timothy RADCLIFFE, op. cit., p. 27.

<sup>108</sup> Claudine VACHON, « J'avance », *Contr'hommage pour Gilles Deleuze*, op. cit., pp. 111-125; p. 113.

### 3.3.3 Sans le monde de la corporéité, de la matérialité et de l'historicité, Dieu ne se révèle pas

Dans le territoire du christianisme, de la foi et de la vie chrétienne — celui de ceux et celles qui croient que le Dieu qui s'est incarné en Jésus de Nazareth agit et qui en voient leur vie transformée, d'un point de vue à la fois personnel et communautaire —, le Logos divin est un Autre qui assume la corporéité comme sa propre réalité : en Jésus de Nazareth, Dieu est « [...] un [humain] qui parle aux [humains]<sup>109</sup> ». En conséquence, aussi longtemps qu'une personne n'a pas fait pas l'expérience de celui que l'on nomme « Dieu » dans la concrétude de sa vie, c'est-à-dire dans sa propre corporéité, dans la matérialité et l'historicité du monde, elle n'est pas en mesure de croire chrétiennement à Dieu. Rahner ajouterait qu'un croyant ou une croyante est une personne « [...] qui se déclare expressément en faveur de Jésus Christ, par la foi et le baptême<sup>110</sup> ». Chez Deleuze, on trouve dessinée de la façon suivante l'image du croire :

[c]haque fois qu'il y a croyance, cela veut dire qu'il y a réception d'un signal et réaction à ce signal. En ce sens que l'araignée croit aux vibrations de sa toile. [...] Tant que la mouche n'est pas dans la toile, l'araignée ne croit absolument pas à l'existence d'une mouche. [...] Elle ne croit pas aux mouches. En revanche, elle croit à tout mouvement de la toile, si minuscule soit-il [...]<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> Joseph RATZINGER/BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth. Du baptême dans le Jourdain à la transfiguration*, traduit de l'allemand par Dieter Hornig, Marie-Ange Roy et Dominique Tassel, édition française sous la direction de Mgr François Duthel, Paris/Cité du Vatican, Flammarion/Libreria editrice Vaticana, 2007, p. 88.

<sup>110</sup> TFF, p. 203.

<sup>111</sup> DRF, pp. 45-46.

Un acte de foi chrétienne est une réponse d'un être humain aux signaux émis par Dieu — ils se transmettent depuis les débuts de l'humanité à partir des diverses réalités qui composent l'univers, des événements singuliers de l'histoire et des personnes tels Abraham, Moïse et les prophètes dont il est question dans la Bible — et reçus dans la concrétude de la vie, aux vibrations que sa présence déclenche dans la toile de la vie corporelle, matérielle et historique, et à sa rencontre dans cette toile sur laquelle l'être humain est en chemin. Le croyant ou la croyante au Dieu qui s'est incarné en Jésus de Nazareth est une personne dont le croire se construit sans cesse dans la vie concrète et non pas une fois pour toutes à l'extérieur d'elle. C'est dans la matérialité de la vie, dans son corps et dans celui des autres, ainsi que dans l'histoire, et pas ailleurs, que l'être humain fait l'expérience et la rencontre du Dieu qui se révèle et qu'il croit en son agir. Une telle foi, qui s'incarne et se développe dans l'Église — Corps du Christ troué reçu à la Cène<sup>112</sup> —, pense la toile du monde sur laquelle elle se déploie, afin que soient bien mises en évidence les contraintes qui pèsent sur le corps de l'Autre et des autres et que soit ouverte la possibilité d'agencements libérateurs nouveaux. Elle revendique que l'on ait le souci de vêtir ceux qui sont nus, de nourrir les affamés, de soigner les malades. Elle œuvre à la libération de l'être humain et de l'existence humaine, pour les porter vers le mystère de « Dieu » qui se fait proche. Elle invente de nouvelles possibilités de vie dans le monde de la corporéité, de la matérialité et de l'historicité et favorise ainsi la révélation du Dieu chrétien.

---

<sup>112</sup> TFF, p. 378.

### 3.3.4 Ce qui se passe maintenant est le lieu de la transcendance humaine

C'est dans la déchirure transcendantale humaine que s'ouvre le chemin vers l'infinité de la réalité silencieuse et mystérieuse d'un être-là fondamental — celui que l'être humain nomme « Dieu » et qu'il conçoit comme quelque chose qu'il n'est pas lui-même — et que s'engage une personne pour réaliser la tâche qui lui est confiée de décider d'elle-même et de se faire elle-même<sup>113</sup>, ainsi que d'énoncer éventuellement face à un Dieu d'amour qui s'autocommunique, ce qu'il en est de cette construction responsable et libre de soi<sup>114</sup> (c'est par la mort que s'actualisera définitivement cette construction)<sup>115</sup>. Cette déchirure — ce trou aux contours irréguliers —, à la fois présente intrinsèquement en l'être humain et singulière en chaque personne, se localise toujours dans l'immanence humaine. L'entrée qui met en chemin vers l'état définitif de soi est conséquemment située *dans* ce qui arrive, *dans* les événements pluriels du monde. Ce qui se passe maintenant, la nouveauté qui surgit actuellement, est le lieu de ce trou, de cette ouverture transcendantale. Les contours de cette entrée se dessinent sans cesse dans le carrefour des problèmes nouveaux qui se posent dans la réalité spatio-temporelle et qui poussent à avancer sur un chemin rempli d'intersections. Là, dans la multi-localisation des événements de la vie et dans l'attention à la multiplicité des singularités nomades qui font aujourd'hui la réalité, se réalise la tâche d'advenir à soi.

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 484.

Que nous ayons affaire à une personne qui croit en Dieu ou à une autre qui n’y croit pas, il est posé, dans la perspective dont nous venons de parler, que l’être humain est fondamentalement appelé à expérimenter ce qui est nouveau, intéressant, remarquable ou important dans ce qui se produit ici et maintenant et qui contribue à décider ultimement de la réussite ou de l’échec de sa tâche d’auto-réalisation. Être attentif aux multiples possibilités immanentes qui coexistent dans l’époque et aux potentialités en mouvement et en intensités qui peuvent faire naître de nouveaux modes d’existence, des possibilités inédites de vie, constitue un moyen incontournable de réaliser la libre « autofacture » de soi, d’être tendu biologiquement et spirituellement vers sa propre histoire et d’éventuellement y rencontrer Dieu, le ce-à-partir-de-quoi et le ce-vers-quoi silencieux et mystérieux qui, sur ce chemin où une personne jaillit comme événement tout à fait singulier, en voyageant d’elle-même jusqu’à elle-même, se fait radicalement proche, de façon aimante et gratuite. Ce qui passe et se passe maintenant *est le lieu* du trou transcendantal, stigmaté en l’humain par lequel il advient à lui-même dans la concrétude de la vie. Un prisonnier de guerre, dans un camp japonais, avait très bien compris cela, nous dit Radcliffe :

Personne n’a pu me dire où se trouvait mon âme;  
 J’ai cherché Dieu mais en vain;  
 J’ai cherché mon frère et je les ai trouvés,  
 Mon âme, mon Dieu et tous les humains<sup>[...]116</sup>.

Débordement du monde vertical. Bifurcation. Anecdote vitale remarquable!

---

<sup>116</sup> Timothy RADCLIFFE, *op. cit.*, p. 150.



### **3.3.5 L'acte de croire chrétiennement réclame la possibilité d'innover et de libérer des devenirs hétérogènes**

Deleuze nous aide à comprendre la révélation divine chez Rahner comme quelque chose qui non seulement n'advient pas de façon générale, homogène et immuable, d'un autre monde dans le monde humain, mais comme un événement continuellement en train de s'actualiser et de se différencier dans la réalité spatio-temporelle, corporelle, matérielle et historique du monde habité par l'être humain et ses autres. Dans l'œuvre de Rahner, il y a une vision selon laquelle ce qui importe pour les êtres humains est ce qui se passe actuellement et ce qu'à travers cela ils sont en train de devenir. L'acte de croire chrétiennement — ou, autrement dit, la réponse humaine au Dieu Père qui se communique dans le Fils, le Logos devenu chair en Jésus de Nazareth, et qui demeure une « nouveauté toujours surprenante » dans l'Esprit, puissance historique libre<sup>117</sup> — se déploie dans une multiplicité de manières d'être en relation avec ce Dieu. Cette dynamique du croire, qui suppose la création de réponses diverses et qui peuvent changer, est vitale à la fois pour le divin et pour l'humain<sup>118</sup>.

Au cœur du territoire de la vie chrétienne, dans la nouveauté jaillissante ininterrompue et la liberté d'advenir sans cesse à soi-même, s'ouvre un chemin

---

<sup>117</sup> TFF, p. 506.

<sup>118</sup> Dans cette thèse, la biothéologie cellulaire vise à donner de la vitalité à la théologie de Rahner, pour un croire chrétiennement aujourd'hui.

vers l'autre sur lequel devient possible une rencontre personnelle et communautaire de plus en plus tangible, profonde et vivifiante avec le Verbe fait chair : « [c]e qui échappe, le mystère, ne peut être retracé qu'à partir des marques laissées dans la chair [...]. À mille lieux de la gnose, le Verbe fait chair ne cesse de se dire dans les chairs de ceux qui en parlent [...] »<sup>119</sup>. C'est l'expérience de saint Paul, précise la théologienne Anne Fortin :

Paul ne voyait pas ce qu'il faisait, ne se voyait pas persécuteur de Jésus; il se croyait un intègre et zélé serviteur de la loi. Il sera transformé de l'intérieur en serviteur de la parole, cette parole venant à lui et lui parlant, à lui, au lieu même de son existence<sup>120</sup>.

Paul ne parlera plus que du lieu de son expérience singulière. Cet événement de transformation produit chez lui la possibilité de voir et de parler de situations intolérables qui échappaient à l'attention et cela devient le sens de son existence. Paul innove : en abandonnant le discours idéologique — celui-ci contient des a priori vagues et des principes généraux moralisants qui enferment Dieu dans un dit — et en témoignant de son expérience de Dieu et de la possibilité de le connaître, il favorise le surgissement du nouveau. Les païens, énonce-t-il, doivent être accueillis parmi les chrétiens sans l'obligation de la circoncision. Lire Rahner dans Deleuze aide à voir que pour le théologien ou la théologienne, un acte de croire chrétiennement se déploie dans une hétérogénéité de devenir, dans la possibilité d'innover des façons de vivre une foi chrétienne.

---

<sup>119</sup> Anne FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Montréal, Médiaspaul, 2005, p. 203.

<sup>120</sup> *Id.*

### 3.3.6 Le lieu de la transcendance humaine est constitué par l'unité non hiérarchique de la matière et de l'esprit

Chez Deleuze, « [l]a philosophie est une géo-philosophie [...] »<sup>121</sup> faite de rencontres, de connexions entre des concepts appartenant à des territoires étrangers, « [...] pour en appeler à une nouvelle terre [...] »<sup>122</sup>. De ce point de vue, le présent est en soi un territoire rempli de devenirs, « [...] de nouveaux modes d'existence immanents »<sup>123</sup>. La « nouvelle terre » est sans cesse à construire, à partir de ce qui est en train de se faire, de commencer<sup>124</sup>. Pour une pensée théologique, il s'agirait ni d'ériger des murs ni de supprimer les frontières entre les mondes théologiques, philosophiques, scientifiques et artistiques, mais de les traverser pour explorer les différents territoires et par là créer des connexions neuves. Deleuze nous aide à lire le devenir de la matière chez Rahner, de façon à ce que cette dernière ne soit pas négative par rapport à l'esprit, en permettant de saisir que dans une partie de l'œuvre du théologien allemand, il y a ce concept selon lequel la matière et l'esprit sont deux territoires unifiés par la rencontre entre Dieu et le monde. Dans le *Traité fondamental de la foi*, on trouve que le Christ est dans le monde la Parole de Dieu devenue chair, faite humaine<sup>125</sup>. Dieu s'auto-extériorise en s'auto-incarnant, c'est-à-dire qu'il se fait immanent au monde matériel par un

---

<sup>121</sup> QQP, p. 91.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>125</sup> TFF, p. 243. Rahner fait référence au verset 14 du premier chapitre de l'évangile de Jésus Christ selon saint Jean.

automouvement de sortie de lui-même qui le pousse vers l'extérieur de sa réalité propre et le conduit vers l'intérieur de la réalité charnelle. Cette déterritorialisation de Dieu dans le territoire de la chair s'accompagne d'une déterritorialisation de la chair dans le territoire divin. Le Christ — Parole de Dieu devenue chair — est le « [...] premier né d'entre les morts [et par lui et pour lui Dieu a tout réconcilié] sur la terre et dans les cieux [...] » (Col 1, 18-20)<sup>126</sup>. Cette double sortie ouvre la frontière entre les mondes de la matière et de l'esprit, de sorte que, dans un même mouvement, l'éternité de Dieu advient dans l'histoire et la finitude humaine entre dans la vie divine : ce Dieu qui est devenu chair « [...] a ressuscité [les humains] et [les a] fait asseoir dans les cieux [...] » (Ep 2, 4-6)<sup>127</sup>. Le Christ est des deux côtés à la fois, il traverse dans les deux sens la frontière qui délimite les mondes de la matière et de l'esprit, il les visite et les habite ensemble, créant une unité non hiérarchique entre eux, puisqu'il est « [...] le mystère le plus intime et le centre du monde et de toute l'histoire, pour toute réalité [...] »<sup>128</sup>, écrit Rahner. L'être humain n'a pas à s'affranchir du temps et de la matière, mais au contraire c'est précisément là, et nulle part ailleurs, qu'il est appelé à parcourir le chemin qui mène vers lui-même, là où Dieu le cherche.<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> LA BIBLE : [édition 2010] : traduction œcuménique, TOB, comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux avec introductions, notes essentielles, glossaire/ [édition, coordination, traduction, révision 2004-2010 P. Abadie, O. Artus, J.-M. Babut... et al.], Paris, Cerf; Paris, Bibli'O, 2010, 2079 p.; p. 1909.

<sup>127</sup> LA BIBLE, *op. cit.*, p. 1891.

<sup>128</sup> Karl RAHNER, « La résurrection de la chair », traduit de l'allemand par Robert Givord, *ET* 4, Paris, Desclée de Brouwer, 1966 (1953), pp. 71-88; p. 85.

<sup>129</sup> Voir la page 122 de la présente thèse.

### 3.3.7 La déchirure transcendantale en l'humain ouvre la possibilité d'inventer un monde nouveau et de penser une « matérialité » de Dieu

Il y a dans l'œuvre théologique de Rahner un être humain multiple. Dans cet être, une dimension importante est celle constituée par l'unité radicalement indestructible de la matière et de l'esprit. Cette réalité humaine, inscrite dans la temporalité et l'historicité, est promise à un accomplissement définitif imprévisible, puisqu'elle se construit dans un agir de liberté. Cette réalité, l'être humain ne l'habite pas seul. Dieu, le ce-vers-quoi et le ce-à-partir-de-quoi de la transcendance, est engouffré au plus profond de sa déchirure transcendantale et agit à partir de là, dans un échange constructif avec lui, pour une humanisation de la vie personnelle et communautaire :

Dieu ne se contente pas de créer quelque chose de différent de lui, mais il se donne lui-même à cette réalité différente. Le monde reçoit Dieu, l'Infini, et le mystère ineffable, de telle sorte qu'il devient lui-même sa vie la plus intime<sup>130</sup>.

Avec Deleuze, nous mettons en évidence que pour Rahner, si le monde créé par Dieu — ce dernier étant une « nouveauté toujours surprenante »<sup>131</sup>, comme nous l'avons vu — devient sa vie la plus intime et si la réalité humaine faite de matière *et* d'esprit est habitée intimement par la réalité divine, alors il devient tout à fait possible à la fois d'inventer un monde sans cesse nouveau et de penser, dans celui-ci, une « matérialité » de Dieu<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> TFF, p. 218.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 506.

<sup>132</sup> Une théologienne féministe de Californie développe ce concept. Elle propose que Dieu n'existe pas en dehors ou séparé de la matière, qu'il n'y a pas de frontière non poreuse entre Dieu, la matière, l'humain, la technologie. Sheila BRIGGS, « What is Feminist Theology? »,

Cette possibilité est ouverte comme s'ouvrent les frontières d'un territoire où l'on anticipe de faire des découvertes, de trouver ce qui était encore inconnu et d'être placé devant de nouvelles questions. Dans un tel monde, des pratiques novatrices déploient les différentes dimensions de la personne et de la communauté. L'amour les uns des autres, à chaque fois concret, singulier et imprévisible, prend place dans la multiplicité des agencements de structures qui promeuvent la liberté et le développement de ce qui est encore à venir. Les êtres humains sont libres lorsque la déchirure transcendantale en eux est non obstruée par des clichés préétablis et les fait créativement co-responsables du monde et de l'histoire, ici et maintenant, avec le Dieu qui s'est incarné, s'efforçant constamment de réduire les auto-aliénations intérieures et extérieures et la distance entre ce qu'ils sont et ce qu'ils veulent être<sup>133</sup>. Dans cet amour concret — que l'on peut énoncer, à la Deleuze, comme « amour-matière » —, qui fait émerger une multiplicité déliée de déterminations singulières plus fécondes que celles qui sont dictées par l'image classique, sage et dogmatique de la foi au Dieu de la scolastique, s'accomplit la conscience transcendantale tout entière.

Cela donne à penser : comment un christianisme peut-il voir tout d'un coup ce qu'il contient d'intolérable et voir aussi la possibilité d'autre chose? Est-il en mesure de créer une nouvelle existence, de produire une nouvelle subjectivité en lien avec ce qui se passe dans l'époque?

---

Sheila BRIGGS, « What is Feminist Theology? », Sheila BRIGGS, Mary McClintock FULKERSON (dir.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 600 p.; pp. 86-87.

<sup>133</sup> TFF, p. 333.

### 3.3.8 La foi chrétienne doit être travaillée pour rester vivante<sup>134</sup>

La foi chrétienne n'exige pas du croyant ou de la croyante une remise de son jugement propre à une autorité extérieure que l'on nomme « Dieu ». On peut penser, lorsque l'on n'a pas fait l'expérience d'une véritable rencontre du Dieu de Jésus Christ, que la foi en l'existence d'un dieu résulte fondamentalement « [...] de la décision volontaire d'accepter comme vraies les paroles d'autrui. [De sorte que l'on] soumet alors son jugement à l'autorité de quelqu'un qui devient la norme du vrai et du faux<sup>135</sup> », comme un enfant qui, ne pouvant pas vérifier les dires de ses parents, doit s'en remettre à eux. Mais cela ne correspond pas à la foi chrétienne telle que la conçoit Rahner. Pour le théologien jésuite, pénétré de l'expérience de Dieu, croire chrétiennement suppose la prise en mains librement assumée de soi et, par suite, l'exercice de son propre jugement pour se faire soi-même et pour que naissent dans la concrétude de la vie de nouveaux modes d'existence qui assurent un avenir personnel et communautaire de justice et de paix. Dans cette responsabilité entière de sa vie et du monde à réaliser, confiée par le Dieu chrétien à l'être humain, il y a un appel à poser des actes pleinement humains dans ce qui est en train de se passer, c'est-à-dire à aimer concrètement tout le réel qui passe et se passe.

---

<sup>134</sup> Comme nous l'avons mentionné à la section 3.1 de la présente thèse (pp. 173-185), la théologie est devenue un organisme vivant pluritissulaire. Une biothéologie cellulaire vise à garder vivante une cellule théologique, à ouvrir la possibilité d'un croire chrétiennement dans ce qui est en train d'arriver.

<sup>135</sup> Raynald VALOIS, « Tous terroristes? », *Le Devoir*, Montréal, le mardi 2 août 2011, cahier A, p. 7. L'auteur de l'article est un professeur retraité de la Faculté de philosophie de l'Université Laval.

Le Dieu de Jésus Christ, réalité infinie et mystère sacré qui se communique en personne dans l'amour absolu et libre — il est impossible de confirmer ou de réfuter l'existence de Dieu avec la méthode scientifique<sup>136</sup> —, ouvre aux formes de l'altérité, aux hétérogénéités potentielles des devenirs, pour que, par cette ouverture, les êtres humains soient solidairement créatifs. Le Dieu chrétien s'intéresse à la vie effective du monde et sa caractéristique fondamentale est d'y agir en tant que Libérateur<sup>137</sup>. Avec ce Dieu, les êtres humains sont cocréateurs du monde et de l'histoire et il devient manifeste que la foi chrétienne doit toujours être créée et recréeée comme réponse concrète au Dieu qui se révèle dans l'actuel de la vie. Dans son acte de s'incarner dans la concrétude de la vie multiple, changeante et imprévisible, la foi chrétienne contribue à la construction du monde et aux modes d'exister de ce monde. Une telle foi met en évidence des signes intéressants et remarquables du devenir-autre des êtres humains. Elle agence des mondes possibles en tant que dispositifs dynamiques de justice et de paix. « L'on est toujours chrétien pour le devenir [...] »<sup>138</sup>, écrit Rahner. Radicalement, avec Deleuze : pour demeurer crédible et vivifiante, la foi chrétienne doit sans cesse être travaillée par le croyant ou la croyante dans l'aujourd'hui des événements de la vie et dans la rencontre avec la nouveauté qui l'engendre et lui donne de la consistance.

---

<sup>136</sup> C'est exactement ce qui est soutenu dans l'œuvre suivante : Martin CHARTRAND, *L'idée d'un "premier niveau de réflexion" chez Karl Rahner. Concept-clé d'une proposition de réforme des études théologiques à l'école de saint Ignace*, thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 2012, 302 p.

<sup>137</sup> Voir le 3<sup>e</sup> chapitre de notre mémoire de maîtrise, cité à la page 201 de la présente thèse.

<sup>138</sup> TFF, p. 343.



On objectera que la foi chrétienne consiste en quelque chose qui ne change pas pour donner un sens à tout le reste. Avec Rahner-Deleuze, il ne s'agit pas de rejeter ce qui dans le christianisme a précédé l'époque, mais de saisir ce qui est à ressaisir et à métamorphoser pour l'établissement de conditions de possibilité d'un croire chrétiennement *aujourd'hui*. C'est ce que nous avons cherché à faire, en pensant les échanges entre Deleuze et Rahner avec une biothéologie cellulaire. Conduisant à la création de huit hybrides conceptuels, cette approche a mis en évidence qu'un acte de croire au Christ qui ne se place jamais en état de bifurcation ne peut pas survivre longtemps ni contribuer à ouvrir des mondes qui résistent de façon consistante aux forces de l'opinion commune. Il y a désormais nécessité vitale pour la théologie de percevoir « ce qui se passe actuellement », de créer une conception de « ce que signifie croire chrétiennement » qui soit en lien avec ce qui est en train de se passer. Le devenir de la théologie passe par là!

## CONCLUSION

### 1. Analyse des résultats

Tout au long de la traversée du monde de Karl Rahner que nous avons vécue en compagnie de Gilles Deleuze ou, autrement dit, de la plongée ciblée que nous avons effectuée dans le tissu de la théologie catholique de l'Europe de l'Ouest au 20<sup>e</sup> siècle, une question nous a profondément habité : comment est-il possible d'annoncer et de vivre aujourd'hui un christianisme authentique?

Cette question, le théologien allemand du 20<sup>e</sup> siècle la porte avec un sentiment d'urgence, alors qu'il constate ce qui est en train de se passer dans la culture de son époque : de plus en plus de gens vivent comme s'il n'existait pas de dieu, comme si aucun mystère divin n'habitait le monde. Une métamorphose profonde et inédite s'amorce. Le problème que pose la difficulté de croire chrétiennement en Occident et, conséquemment, la nécessité d'inventer de la nouveauté dans le rapport du christianisme au monde, constitue pour Rahner à la fois un défi stimulant et une véritable misère, une grande tristesse, un drame : Dieu est là tout proche, présent au cœur même du monde et, par là, il est possible d'en faire une expérience personnelle et de trouver des raisons de croire en lui; pourquoi l'indifférence? Il faut dépoussiérer la théologie, faire en sorte qu'elle parle aux gens du siècle. Au moment où Rahner écrit sur le croire chrétiennement, il est difficile de penser l'historicité radicale. On ne reconnaît

pas que la révélation divine se passe au cœur même de l'histoire humaine. Par l'instauration d'un dialogue entre la philosophie traditionnelle et la philosophie moderne, Rahner crée une théologie transcendantale et montre qu'un croire chrétiennement est possible si l'on tient compte de l'historicité de la révélation.

Aujourd'hui, la question n'est plus la même, le problème se pose autrement : l'historicité radicale est une réalité acceptée, mais on ne connaît plus l'histoire de Jésus de Nazareth et, par suite, on a tendance à ne tenir compte que de la dimension immanente du divin. Pour rendre possible un croire chrétiennement au début du 21<sup>e</sup> siècle, un des défis consiste à reprendre cette tâche d'articuler entre elles la transcendance et l'immanence. C'est ce que nous avons cherché à faire, en créant le concept de biothéologie cellulaire pour procéder à des échanges entre des composantes de la théologie de Karl Rahner et de la philosophie de Gilles Deleuze. En nous appliquant de la sorte à penser *dans* les auteurs, nous avons été en mesure de vérifier que même si les penseurs évoluent dans deux « galaxies » et que, conséquemment, rien ne les destine d'avance à se rencontrer, les échanges entre eux sont possibles et fertiles.

Les hybridations conceptuelles qui accompagnent ces échanges font surgir un discours théologique rahnérien inédit à propos de l'articulation de la transcendance et de l'immanence. Ce que Deleuze apporte de neuf à Rahner, nous le voyons de trois façons : premièrement, le philosophe fait ressortir autrement certaines composantes déjà présentes dans la pensée du théologien,

de sorte qu'on parle autrement de ces composantes que Rahner n'en parle (hybrides 3.3.2, 3.3.4, 3.3.5 et 3.3.6); deuxièmement, il radicalise sa théologie par des énoncés sur ce qui est en train de se passer plutôt que par la fabrication d'un discours rationnel sur la vérité révélée (hybrides 3.3.1 et 3.3.8); troisièmement, il rend possible de la part de Rahner un type d'énoncés qui était auparavant inimaginable (hybrides 3.3.3 et 3.3.7). La biothéologie cellulaire permet ce jaillissement d'une nouveauté par la porosité de la membrane de la « cellule Rahner » et le libre aller-retour qu'elle rend possible avec le milieu interstitiel deleuzien.

C'est ainsi que le transport chez Rahner du traçage deleuzien du plan d'immanence (échange 3.2.1.1) fait ressortir que la pluralité dans la théologie de Rahner donne de la consistance à la foi chrétienne d'une personne qui croit dans un corps et une histoire continuellement en train de surgir. Non seulement la pluralité ne constitue pas une fatalité, mais elle est un acquis précieux d'une théologie. Pour Rahner, tel que nous l'avons vu, le pluralisme des concepts est une réalité « irrécupérable », « insurmontable »; pour Deleuze, il constitue une conséquence exaltante de ce que signifie « penser »<sup>1</sup>. La critique deleuzienne de la transcendance (échange 3.2.1.2) apporte une véritable quiétude en temps de bouleversement de la foi chrétienne. Deleuze nous apporte de la sérénité devant l'expérience de la difficulté de croire qui se manifeste amplement en Occident au début du 21<sup>e</sup> siècle. La suite des échanges et les hybridations montrent la

---

<sup>1</sup> Sur la perception du pluralisme : voir p. 28 et note 1, p. 89 de la présente thèse. Sur l'inquiétude de Rahner : voir KRBS, p. 196.

fertilité de la lecture de Rahner *dans* Deleuze. C'est dans un monde rempli de potentialités créatrices toujours en train de s'actualiser, dans la multiplicité des singularités de l'aujourd'hui de la réalité, dans le monde matériel en lui-même, local, fragile et changeant, que le Dieu chrétien se révèle. Au début du 21<sup>e</sup> siècle, nous voyons avec Rahner-Deleuze que la tâche de la théologie chrétienne consiste non pas à penser une homogénéité du croire en Dieu pour tous les lieux et tous les temps, mais à percevoir et à énoncer la nouveauté de la rencontre de Dieu dans les devenirs-humains actuels sur le territoire unifié de la matière et de l'esprit. Un défi des théologiens et des théologiennes se pose aujourd'hui de la façon suivante : penser la foi en ce monde habité par Dieu et en Dieu habité par ce monde.<sup>2</sup> Cette tâche théologique ouvre une possibilité d'inventer de multiples façons d'être en relation avec le Dieu chrétien et d'effectuer dans la réalité des agencements libérateurs nouveaux.

Devant ce qui est sans cesse à saisir et à métamorphoser pour un croire chrétiennement aujourd'hui, demeure la question que nous avons posée en construisant le septième hybride : comment un christianisme peut-il voir et énoncer ce qui en lui est intolérable et, par suite, ouvrir la possibilité d'autre chose en son sein, créer une nouvelle existence chrétienne, produire une

---

<sup>2</sup> C'est sur deux plans que nous pensons le Dieu chrétien comme « habité » par le monde : 1- il aime le monde qu'il a créé : « il vit que cela était bon », lit-on dans le récit de la création (Gn 1, 1-31); 2- en Jésus de Nazareth, il a humainement habité le monde, lui qui est Dieu Fils unique et qui est dans le sein du Dieu Père. LA BIBLE : [édition 2010] : traduction œcuménique, TOB, comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux avec introductions, notes essentielles, glossaire/ [édition, coordination, traduction, révision 2004-2010 P. Abadie, O. Artus, J.-M. Babut... et al.], Paris, Cerf; Paris, Bibli'O, 2010, 2079 p.; pp. 16-17 et p. 1738.

subjectivité inédite de la foi au Christ qui demeure fidèle à la tradition apostolique?

## 2. Ouvertures pour l'avenir

Dans *Deux régimes de fou*, Deleuze fait l'hypothèse qu'« [u]ne œuvre est censée faire jaillir des problèmes et des questions dans lesquels nous sommes pris, plutôt que donner des réponses<sup>3</sup> ». Dans cette perspective, une théologie vivante implique pour le théologien que nous sommes de penser *dans* cette question qui demeure au terme de notre recherche. Travailler au jaillissement des problèmes et des questions théologiques qui se posent dans ce qui est en train de se passer, suppose le courage de se placer, au besoin, en état de bifurcation, d'être capable d'évoluer en rupture avec la culture de la foi chrétienne qui est proclamée et vécue dans l'époque. Créer, comme le pose l'écrivain autrichien Rainer-Maria Rilke, n'est pas un acte parmi d'autres mais constitue l'acte même de la vie<sup>4</sup>. Les questions que l'on se pose, dit-il, il faut en conséquence les aimer. La question qui nous habite en profondeur, et qui est à penser dans celle qui a surgie lors de la création du septième hybride, nous l'aimons : quelles sont les conditions de possibilité d'un croire chrétiennement *aujourd'hui*? Cette interrogation, qui doit être constamment à nouveau posée dans la vie de l'Église, particulièrement dans le contexte dit « de la nouvelle

---

<sup>3</sup> DRF, p. 269.

<sup>4</sup> Rainer-Maria RILKE, *Lettres à un jeune poète*, Paris, Grasset (Les cahiers rouges), 1937, 120 p.; voir p. 97.

évangélisation »<sup>5</sup>, pousse à créer de la nouveauté théologique plurielle par un effort de rencontre sans cesse renouvelé entre des mondes théologiques, philosophiques, artistiques et scientifiques en mouvance. Il s'ouvre là des terrains nouveaux pour penser théologiquement.

Nous savions au début de notre démarche que nous nous élancions vers des conséquences imprévisibles. Désirant que cette aventure de la rencontre de deux mondes étrangers l'un à l'autre nous fasse devenir — ainsi que les personnes qui allaient éventuellement nous lire —, humain et chrétien aujourd'hui, nous avons, dans la prière confiante, quitté le confort de nos schèmes intellectuels pour penser de manière neuve. Au terme de cette recherche, notre conclusion est qu'un tel chemin est suffisamment fructueux pour qu'il soit à nouveau exploré : le concept des croisements entre des mondes inconnus les uns des autres ouvre un avenir de la théologie. La biothéologie cellulaire qui a surgi sur notre route, permet de penser des échanges entre différents mondes de création et rend par là possible des ouvertures neuves pour l'avenir des actes de croire chrétiennement. D'autres hybrides auraient pu être créés et se révéler intéressants. Lire Rahner avec Deleuze pousserait peut-être à

---

<sup>5</sup> Le terme a été suggéré par Jean-Paul II. Un collègue doctorant de l'Université de Montréal, Jean-Marc Barreau, fait une thèse sur le sujet : *La « nouvelle évangélisation » dans la pensée de Karol Wojtyla et de Jean-Paul II : ses cinq exhortations apostoliques intercontinentales comme fondement d'analyse*. Le professeur Jean-François Roussel dirige cette recherche. Benoît XVI a créé, par une lettre apostolique datée du 21 septembre 2010 et intitulée *Ubicumque et Semper*, le *Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation*. Cette initiative du pape se situe dans la foulée du concile œcuménique Vatican II, dont l'une des préoccupations majeures était l'évangélisation dans le monde. En octobre 2012, un Synode des évêques se tiendra à Rome sur le thème « La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne ».

lire le théologien sous une certaine forme d'empirisme transcendantal différent de celui que l'on retrouve chez le philosophe<sup>6</sup>?

La prière est une composante majeure de notre théologie. Selon le jésuite et théologien Peter Henrici, les théologies de Karl Rahner et de Hans Urs von Balthasar ont en commun d'être « [...] des théologies en prière ou des théologies "agenouillées" [...] »<sup>7</sup>. Les deux théologiens catholiques de langue allemande — un Suisse et un Allemand —, qui ne se sont rencontrés que rarement, avaient l'un pour l'autre une grande estime et étaient sur plusieurs plans profondément unis. Les fils d'Ignace de Loyola échangeaient avec conviction leurs points de vue divergents sur la définition et le rôle des laïcs dans l'Église, sur le pluralisme théologique, et sur d'autres perspectives de la théologie et de la vie ecclésiale. Leurs théologies étaient en quelque sorte une théologie feuilletée du 20<sup>e</sup> siècle. Au début du 21<sup>e</sup> siècle, nous voulons faire de la théologie en priant debout, en marche vers des territoires étrangers, dans la confiance en l'amour du Dieu qui, par le prophète Ézéchiël, déclare : « [j]e vous donnerai un cœur neuf et je mettrai en vous un esprit neuf; j'enlèverai de votre corps le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair » (Ez 36, 26)<sup>8</sup>. Cette prière dans l'action théologique de la rencontre, donne d'avancer des

---

<sup>6</sup> Au sujet de l'empirisme transcendantal deleuzien, voir l'introduction de la présente thèse, pp. 9-10.

<sup>7</sup> Peter HENRICI, « Une théologie puisant à une source spirituelle commune : Ignace de Loyola », dans Henri GAGEY et Vincent HOLZER, *op. cit.*, p. 18. L'auteur écrit qu'il a connu personnellement Rahner et Balthasar, « [...] deux grands spirituels et hommes de l'Église de notre temps [...] », et que de longues années de fréquentation ont fait naître en lui une admiration pour chacun d'eux, desquels il se sent désormais « profondément redevable ». *Ibid.*, p. 16. Voir la note 41, p. 31 de la présente thèse.

<sup>8</sup> LA BIBLE, *op. cit.*, p. 692.



propositions nouvelles, sans perdre de vue que celles-ci constituent une offre faite humblement à l'Église qui est en mission dans la concrétude de ce qui passe et se passe actuellement.

### **3. Éléments de pastorale**

Dans cette perspective, la nouvelle évangélisation n'est pas quelque chose à préprogrammer, mais plutôt à vivre dans le chemin qui s'ouvre devant nous au fur et à mesure qu'ensemble nous cherchons le Christ. Plongés activement dans cette réalité, en tant que prêtre diocésain en mission paroissiale urbaine, notre défi consiste à faire accepter et aimer dans la foi au Christ la question que l'être humain est à lui-même posée. La mission d'engendrement de la vie chrétienne ne peut s'accomplir que dans l'ouverture à de l'inattendu. Il s'agit aujourd'hui non plus de transmettre des idées sur Dieu — d'« enseigner » Dieu —, mais de vivre ensemble une conversion progressive dans un cœur à cœur à travers la parole, l'expérience de la vie quotidienne, des moments de prière et des rencontres diverses. Il y a un double mouvement à vivre collectivement, un aller-retour entre la culture de l'époque — c'est-à-dire ce qui passe et se passe ici actuellement — et la foi transmise par les apôtres. Toutes sortes de mondes sont appelées à se côtoyer dans ce chemin inconnu à l'avance. L'aventure que cela ne peut manquer de faire naître est, en ce temps de l'Église que nous vivons, une occasion inédite de véritable communion.

## BIBLIOGRAPHIE

### Sources premières

RAHNER, Karl, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, traduit de l'allemand par Gwendoline Jarczyk de *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Paris, Centurion, 1983 (éd. allemande, 1976), 517 p.

-----, *L'homme à l'écoute du verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*, traduit de l'allemand par Joseph Hofbeck de *Hörer des Wortes*, Paris, Mame, 1968 (1941 et 1963), 327 p.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, 206 p.

DELEUZE, Gilles, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, 383 p.

### Sources d'appui

#### 1. Autres écrits de Karl Rahner

RAHNER, Karl, « Achèvement immanent et transcendant du monde », *ET 10*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970 (1967), pp. 123-140.

-----, « Reflections on Methodology in Theology », *TI 11*, New York, Crossroad, 1982 (1970), pp. 68-114.

-----, « Philosophy and Theology », *TI 6*, New York Crossroad, 1969 (1965), pp. 71-81.

-----, « La réflexion philosophique en théologie », traduit par Hélène Bourboulon, *ET 11*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970 (1967), pp. 51-76.

-----, « Théologie et anthropologie », *ET 11*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970 (1967), pp. 189-218.

-----, « Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger », *Recherches de Science Religieuse*, 30 (1940), pp.152-171.

-----, « Réflexions théologiques sur l'Incarnation », *ET* 3, Paris, Desclée de Brouwer, 1963 (1958), pp. 79-101.

-----, « Remarques sur le concept de Révélation », dans K. Rahner et J. Ratzinger, *Révélation et tradition*, Paris, Desclée (Quaestiones disputates, 7), 1972, pp. 15-36.

-----, « De la révélation de Dieu et de l'homme faite en Jésus-Christ », dans Bernard D. Dupuy (dir.), *La révélation divine. Constitution dogmatique « Dei verbum »*, v. II, Paris, Cerf (Unam Sanctam, 70 b), 1968, pp. 577-587.

-----, « Dieu dans le Nouveau Testament. La signification du mot "Theos" », traduit de l'allemand par Jean-Yves Calvez, s.j., *ET* 1, Paris, Desclée de Brouwer, 1959 (1954), pp. 11-111

-----, « Experience of Transcendence from the Standpoint of Christian Dogmatics », *TI* 18, New York Crossroad, 1983 (1978), pp. 173-188.

-----, *L'esprit dans le monde. La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Mame, 1968, 398 p.

-----, « On Recognizing the Importance of Thomas Aquinas », *TI* 13, New York Crossroad, 1975 (1972), pp. 3-12.

-----, *Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui*, traduit de l'allemand par Charles Ehlinger, Paris, Centurion, 1983 (1978), 74 p.

-----, « Le pluralisme en théologie et l'unité du credo de l'Église », *Recherches de Science Religieuse*, 46 (1969), pp. 93-112.

-----, « Problèmes actuels de christologie », traduit de l'allemand par Michel Rondet, s.j., *ET* 1, Paris, Desclée de Brouwer, 1959 (1954), pp. 113-181.

-----, *Est-il possible aujourd'hui de croire? Dialogue avec les hommes de notre temps*, traduit de l'allemand par Charles Muller, Tours, Mame, 1966, 231 p.

-----, *Vivre et croire aujourd'hui*, traduit de l'allemand par Jean Evrard et Henri Rochais de *Heute Glauben et Alltägliche Dinge*, Paris, Desclée de Brouwer (Méditations théologiques, 2), 1967, 92 p.

-----, « Observations sur la situation de la foi aujourd'hui », dans Latourelle, R. et G. O'Collins (dir.), *Problèmes et perspectives de théologie*

*fondamentale*, traduit de l'italien, Montréal et Paris, Bellarmin et Desclée, 1982 (1980), 482 p.; pp. 365-385.

-----, *Le courage du théologien*, dialogues publiés par Paul Imhof et Hubert Biallowons, traduits de l'allemand par Jean-Pierre Bagot, Paris, Cerf, 1985, 236 p.

-----, *Appels au Dieu du silence. Dix méditations*, traduit de l'allemand par P. Kirchhoffer de *Worte ins Schweigen*, Mulhouse, Salvator, 1966, 129 p.

-----, *Mystère de l'Église et action pastorale. Fondements théologiques pour l'action pastorale*, tome II (textes de Rahner) de la traduction de l'ouvrage *Handbuch der Pastoraltheologie* écrit en collaboration par un groupe de théologiens et de pasteurs allemands sous la direction de Karl Rahner, Paris, Desclée, 1969<sup>2e</sup> (Herder, 1964), 188 p.

RAHNER, Karl, HOFMANN, Linus, LÖHRER, PADBERG, Rudolph, SCHURR, Victor, VÖLKL, Richard, *Services de l'Église et action pastorale. Fondements théologiques pour l'action pastorale*, tome III de la traduction de l'ouvrage *Handbuch der Pastoraltheologie* écrit en collaboration par un groupe de théologiens et de pasteurs allemands sous la direction de Karl Rahner, Paris, Desclée, 1970<sup>2e</sup> (Herder, 1964), 320 p.

RAHNER, Karl, VORGRIMLER, Herbert, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil (Livre de vie, 99), 1970, 507 p.

RAHNER, Karl, RATZINGER, Joseph, *Révélation et tradition*, Paris, Desclée (Quaestiones disputates, 7), 1972, 116 p.

RAHNER, Karl, *Serviteurs du Christ. Réflexions sur le sacerdoce à l'heure actuelle*, traduit de l'allemand par Charles Muller, Paris, Mame, 1969, 295 p.

## **2. Autres écrits de Gilles Deleuze**

DELEUZE, Gilles, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, 416 p.

-----, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Les Presses Universitaires de France (Quadrige, 237), 2010<sup>6e</sup> (1962), 252 p.

-----, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, 391 p.

-----, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, Presses Universitaire de France (Épiméthée), 2003<sup>7e</sup> (1953), 152 p.

-----, *Différence et Répétition*, Paris, Presses Universitaires de France (Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale), 1985<sup>5e</sup> (1968), 409 p.

-----, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, 249 pp.

-----, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, 141 p.

-----, *Dialogues. Gilles Deleuze, Claire Parnet*, Paris, Flammarion (Champs, 849), 2008 (1996), 187p.

-----, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Seuil (L'Ordre philosophique), 2002<sup>2e</sup> (1981 aux Éditions de la Différence), 158 p.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *L'anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972, 493 p.

### 3. Écrits sur Karl Rahner

BIRÉ, Laure de, *La relation de la personne chrétienne avec Jésus, une approche de la christologie de Karl Rahner*, mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 2005, 138 p.

-----, *Vivre en relation avec Jésus. Un parcours avec Karl Rahner*, Montréal, Médiaspaul, 2008, 198 p.

CARR, Anne E., *The theological method of Karl Rahner*, Missoula, Mont, Scholars Press for the American Academy of Religion (Dissertation series, 19), 1977, 281 p.

CHARTRAND, Martin, *L'idée d'un "premier niveau de réflexion" chez Karl Rahner. Concept-clé d'une proposition de réforme des études théologiques à l'école de saint Ignace*, thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 2012, 302 p.

COUTURE, Denise, « La corporéité chez Karl Rahner. Lecture féministe », dans Maxime Allard, Denise Couture, Jean-Guy Nadeau (dir.), *Pratiques et constructions du corps en christianisme*, Montréal, Fides (Héritage et projet, 75), 2009, 246 p; pp. 225-246.

DURAND, Emmanuel, « L'autocommunication trinitaire. Concept clé de la *connexio mysteriorum rahnérienne* », *Revue thomiste*, 102 (2002), pp. 569-613.

GAGEY, Henri, HOLZER, Vincent (dir.), *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*, Paris, Bayard, 2005, 214 pp.

HOFBECK, Joseph, « "Dire Dieu" et vie morale d'après Karl Rahner », dans *Dire Dieu aujourd'hui*, dans Camil Ménard et Florent Villeneuve, *Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie*, Montréal, Fides (Héritage et projet, 54), 1994, pp. 281-295.

HOLZER, Vincent, « Philosopher à l'intérieur de la théologie. La transcendance de la question ontologique comme voie d'accès à une philosophie de la religion dans l'œuvre de Karl Rahner », *Recherches de Science Religieuse*, 98/1 (2010), pp. 59-84.

-----, « Hegel et la théologie. Un dieu sans transcendance ou une "philosophie" de l'unio mystica? », *Recherches de Science Religieuse*, 95/2 (2007), pp. 199-225.

KILBY, Karen, *Karl Rahner : Theology and Philosophy*, London, New York, Routledge, 2004, 160 p.

MAIER, Martin, « La théologie des exercices de Karl Rahner », *Recherches de Science Religieuse*, 79/7 (1991), pp. 535-560.

MÜLLER, Charles, VORGRIMLER, Herbert, *Karl Rahner*, Paris, Fleurus, 1965, 189 p.

PETER, Anton, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich*, Freiburg, Herder (Freiburger theologische Studien, 137), 1988, 625 p.

QUINTAL, Marie-Andrée, *La structuration langagière de l'expérience chez Karl Rahner*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 1991, 124 p.

RICHARD, Luc, *Le silence de Dieu comme agir libérateur chez Karl Rahner*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 2005, 95 p.

ROBERT, Louis, *Karl Rahner, sa pensée, son œuvre, sa méthode*, traduit de l'allemand par P. Kirchhoffer de *Worte ins Schweigen*, Mulhouse, Salvator, 1966, 118 p.

SAINT-GERMAIN, Christian, « Le mot Dieu de Karl Rahner à Edmond Jabès : la tradition interrogée », *Laval théologique et philosophique*, 47/2 (1991), pp. 161-167.

SESBOÛÉ, Bernard, *Karl Rahner*, Paris, Cerf, 2001, 203 p.

TREMBLAY, Jacynthe, *Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner*, Montréal, Fides (Héritage et projet, 47), 1992, 539 p.

-----, *Le thème de la finitude dans la philosophie de la religion de Karl Rahner*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 1986, 124 p.

#### 4. Écrits sur Gilles Deleuze

ALLIEZ, Éric, *La signature du monde ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?*, Paris, Cerf (Passages), 1993, 104 p.

ANTONIOLI, Manola, ASTIER, Frédéric, FRESSARD, Olivier (dir.), *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Une rencontre dans l'après Mai 68*, Paris, L'Harmattan (L'ouverture philosophique), 2009, 169 p.

ANTONIOLI, Manola, « Gilles Deleuze et Félix Guattari : pour une géophilosophie », Thierry Paquot, Chris Yonès (dir.), *Le territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Découverte, 2009, 398 p.; pp. 117-137.

ANTONIOLI, Manola, CHARDEL, Pierre-Antoine, REGNAULD, Hervé (dir.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, Paris, Éditions du Sandre (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 2007, 340 p.

BADIOU, Alain, *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, Paris, Hachette, 1997, 184 p.

BEAULIEU, Alain (dir.), *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, 174 p.

BOLDUC, Charles, « En quel sens faut-il entendre la formule de Gilles Deleuze voulant que la philosophie soit une création de concepts? », *Horizons philosophiques*, 17/1 (2006), pp. 47-68.

BOUANICHE, Arnaud, *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris, Pocket (Agora, 240), 2007, 317 p.

BRAIDOTTI, Rosi, *Patterns of dissonance. A study of women in contemporary philosophy*, traduit par Elizabeth Guild, New York, Routledge, 1991, 316 p.

CAZENAVE, Annie, LYOTARD, Jean-François (dir.), *L'Art des confins. Mélanges offerts à Maurice Gandillac*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, 656 p.

DOSSE, François, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte (Poche, 310), 2009, 643 p.

-----, « Les engagements politiques de Gilles Deleuze », *Cités* 40/4 (2009), pp. 21-37.

DOSSE, François, FRODON, Michel (dir.), *Gilles Deleuze et les images*, Paris, Les Cahiers du Cinéma (Essais), 2008, 288 p.

FERREYRA, Julian, *Du capitalisme aux « rapports humains ». Une recherche sur la lutte pour l'existence dans la philosophie politique de Gilles Deleuze*, thèse de doctorat faite en cotutelle sous la direction de Edgardo Castro de l'Université de Buenos Aires et de Francine Markovits de l'Université Paris X-Nanterre, février 2009, 317 p.

GASTALDI, Juan Luis, « Le nouveau en train de se faire. Sur le bergsonisme de Deleuze », *Revue internationale de philosophie* 241/3 (2007), pp. 261-271.

-----, « La politique avant l'être. Deleuze, ontologie et politique », *Cités* 40/4 (2009), pp. 59-73.

GIROUX, Dalie, LEMIEUX, René, CHÉNIER, Pierre-Luc (dir.), *Contr'hommage pour Gilles Deleuze*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, 234 p.

GIUGLIANO, Dario, « L'impossible pensée. Deleuze et la question de la bêtise », *Rue Descartes* 59/1 (2008), pp. 104-111.

GUALANDI, Alberto, *Deleuze*, Paris, Perrin (tempus 264), 2009, 170 p.

GUILMETTE, Armand, *Gilles Deleuze et la modernité*, Trois-Rivières, Zéphyr (Les Berges 1), 1984, 146 p.

LECLERCQ, Stéphan, *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*, Mons, Sils Maria (De nouvelles possibilités d'existence 8), 2001, 209 p.

MANIGLIER, Patrice, « Un métaphysicien dans le siècle », dans le dossier « L'effet Gilles Deleuze » du *Magazine Littéraire*, Paris, 406 (2002), pp. 16-58.



MARRATI, Paola, « Le nouveau en train de se faire », *Revue internationale de philosophie*, 241/3 (2007), pp. 261-271.

MARTIN, Jean-Clet, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Lettre-préface de Gilles Deleuze, Paris, Payot et Rivages, 2005 (1993), 363 p.

MASSUMI, Brian, *The Politics of Everyday Fear*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, 336 p.

-----, « Everywhere You Want to Be. Introduction to Fear », *Warwick Journal of Philosophy*, 4/1-2 (1992), pp. 175-216.

MENGUE, Philippe. *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan (L'ouverture philosophique), 2003, 230 p.

MONTEBELLO, Pierre, « Les lectures croisées de Deleuze : Spinoza, Nietzsche, Bergson », *Annales bergsoniennes III*, Presses Universitaires de France, 2007, 40 p.

SAUVAGNARGUES, Anne, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, Presses Universitaires de France (Philosophie d'aujourd'hui), 2009, 438 p.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, Presses Universitaires de France (Philosophies), 2010, 160 p.

ZAOUI, Pierre, « L'iconodulie cinématographique ou la nouvelle offrande du monde (à propos de *Cinéma 1 et 2* de Gilles Deleuze) », *Cinémas : revue d'études cinématographiques/Cinémas : Journal of Film Studies*, 16/2-3 (2006), Montréal, Université de Montréal, 273 p.

ZARKA, Yves Charles, « Deleuze et la philosophie », *Cités* 40/4 (2009), pp. 3-6.

ZOURABICHVILI, François, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, 95 p.

ZOURABICHVILI, François, SAUVAGNARGUES, Anne, MARRATI, Paola, *La philosophie de Deleuze*, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 2004, 340 p.

### Autres sources

ABDEL-NOUR, Fadi, *Vérité et amour. Une lecture de « La théologique » de Hans Urs von Balthasar*, thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 2009, 358 p.

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. par J. Tricot, Tome II – Livres H-N, Paris, Vrin, 1991.

-----, *Éthique à Nicomaque*, traduction, notes et bibliographie par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2008, 512 p.

ASKANI, Hans-Christoph, « L'impuissance de Dieu, une solution théologique? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 135/3 (2010), pp. 339-356.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris, Cerf (Foi Vivante, 16), 1966, 342 p.

BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique post-synodale Verbum Domini du pape Benoît XVI aux évêques, au clergé, aux personnes consacrées et aux fidèles laïcs sur la parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana (2010), publié au Canada par la Conférence des évêques catholiques du Canada, Ottawa, Éditions de la CECC (Concacan, 2010), 210 p.

-----, *Lettre encyclique Deus caritas est du souverain pontife Benoît XVI aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées et à tous les fidèles laïcs sur l'amour chrétien*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana (2006), publié au Canada par la Conférence des évêques catholiques du Canada, Ottawa, Éditions de la CECC (Concacan, 2006), 53 p.

BOUVERESSE, Jacques, « Que peut la philosophie ? », *Essais III. Wittgenstein & les sortilèges du langage*, Marseille, Agone (Banc d'essais), 2003, 272 p.

BRAIDOTTI, Rosi, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge, Polity Press, 2002, 317 p.

BRETON, Jean-Claude, *Dieu de nos paroles. Introduction à la foi chrétienne*, Montréal-Nord, Médiaspaul (Brèches théologiques, 22), 1995, 150 p.

BRIGGS, Sheila, « What is Feminist Theology? », dans Mary McClintock Fulkerson (dir.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 600 p.; pp. 86-87.

CAPELLE, Philippe, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf (Philosophie et théologie 3), 2001, 283 p.

CHENU, Bruno et NEUSCH, Marcel (dir.), *Dieu au XXI<sup>e</sup> siècle. Contribution de la théologie aux temps qui viennent*, Paris, Bayard, 2002, 360 p.

COUTURE, Denise, « La transcendance de Dieu », *Laval théologique et philosophique*, 62/3 (2006), pp. 465-478.

CRITON, Pascale, « Bords à bords : vers une pensée-musique », *Le Portique* [En ligne], 20 | 2007, mis en ligne le 15 juin 2010, consulté le 27 octobre 2009. URL : <http://leportique.revues.org/index1366.html>

CUGNO, Alain, *Saint Jean de la Croix*, Paris, Fayard, 1979, p. 109.

DAGENS, Claude, *Entre épreuves et renouveaux, la passion de l'Évangile. Indifférence religieuse, visibilité de l'Église et évangélisation*, rapport présenté le 3 novembre 2009 à l'Assemblée plénière des évêques de France, Paris/Montrouge, Cerf, Fleurus-Mame/Bayard, 2010, 128 p.

DANTEC, Maurice G., « De la machine de 3<sup>e</sup> espèce aux humains du 4<sup>e</sup> type », dans Dalie Giroux, René Lemieux, Pierre-Luc Chénier (dir.), *Contr'hommage pour Gilles Deleuze*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, 234 p.

DÉCARIE, Vianney, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/J. Vrin, 1972<sup>2e</sup> (1961), 196 p.

DE KONINCK, Thomas, « Dire Dieu aujourd'hui », *Laval Théologique et Philosophique*, 58/3 (2000), pp. 503-530.

DE LUBAC, Henri, « Le mystère du surnaturel », *Œuvres complètes*, XII, Paris, Cerf, 2000 (1965), 367 p.

DOSSE, François, *Histoire du structuralisme. Le chant du cygne, de 1967 à nos jours*, t. II, Paris, La Découverte, 1992, 542 p.

DUBOIS, Christian, *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris, Seuil (Points essais, 432), 2000, 363 p.

FERRY, Luc, *Kant. Une lecture des trois « Critiques »*, Paris, Grasset (Le Livre de Poche, 4423), 2006, 438 p.

FORTIN, Anne, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Montréal, Médiaspaul, 2005, 309 p.

-----, « Exégèse et théologie : le paradigme herméneutique comme lieu de réconciliation entre exégètes et théologiens », *Science et Esprit*, 48/3 (1996), pp. 273-287.

GADAMER, Hans-Georg, *Les chemins de Heidegger*, traduit par Jean Grondin, Paris, Vrin, 2002, 289 p.

-----, *La philosophie herméneutique*, traduit par Jean Grondin, Paris, Presses Universitaires de France (Épiméthée), 1996, 259 p.

GAUCHET, Marcel, *Un monde désenchanté?*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2004, 252 p.

GAUVIN, François, « Nietzsche, privé de philosophie? », *Le Point*, Hors-Série/15 (2007), pp. 102-105.

-----, « L'éternel retour », *Le Point*, Hors-Série/15 (2007), pp. 90.

GIBELLINI, Rosino, *Panorama de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle*, traduit par Jacques Mignon, Paris, Cerf, 1994, 684 p.

GRIFFITHS, Paul, *Brève histoire de la musique moderne. De Debussy à Boulez*, traduit de l'anglais par Marie-Alyx Revellat, Paris, Fayard (Les chemins de la musique), 1992, édition revue et augmentée (publiée en 1978 sous le titre « Une histoire concise de la musique moderne »), 183 p.

GRONDIN, Jean, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, 376 p.

-----, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France (Épiméthée – Essais philosophiques), 1987, 136 p.

GUARINO, Thomas, « "Spoils from Egypt": Contemporary Theology and Non-Foundationalist Thought », *Laval théologique et philosophique*, 51/3 (1995), pp. 573-587.

GUATTARI, Félix, ROELNIK, Suély, *Micropolitiques*, traduction de Renaud Barbaras, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007, 495 p.

GUTIÉRREZ, Gustavo (dir.), *Théologies de la libération*, Paris/Montréal, L'Harmattan (Point de vue Sud), 2000, 310 p.

HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, traduit de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, 589 p.

-----, *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1958 (édition allemande 1954, sous le titre *Vorträge und Aufsätze*), 349 p.

-----, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, préface de H.-G. Gadamer, postface de H.U. Lessing, traduit de l'allemand par J.F. Courtine, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992, 108 p.

IONESCO, Eugène, *Notes et contre-notes*, Paris, Gallimard (Folio/Essais, 163), 1966, 370 p.

JEAN-PAUL II, *Lettre apostolique Tertio millennio adveniente du pape Jean-Paul II à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles sur la préparation du Jubilé de l'An 2000*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana (1994), Paris, Cerf, 1994, 69 p.

JOHNSON, Elizabeth, *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/Celle qui est*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Pierrot Lambert, Paris/Montréal, Cerf (Cogitation fidei, 214)/Paulines, 1999, 438 p.

KANDINSKY, Wassily, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, édition établie et présentée par Philippe Sers, traduit de l'allemand par Nicole Debrand et du russe par Bernadette du Crest, Paris, Denöel (Folio Essais 72), 1989 (parution initiale en 1912 sous le titre *Ueber das Geistige in der Kunst, insbesondere in der Malerei*), 214 p.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduit de l'allemand par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2001 (Aubier, 1997), 750 p.

KARP, Gerald, *Biologie cellulaire et moléculaire*, traduit de la 5<sup>e</sup> édition américaine de *Cell and molecular biology. Concepts and experiments*, par Jules Bouharmont, révision scientifique de Pierre L. Masson, Bruxelles, De Boeck, 2010<sup>3e</sup> (2008), 818 p.

KLEE, Paul, *Théorie de l'art moderne*, paru initialement dans *Das bildnerische Denken, Schriften zur Form- und Gestaltungslehre*, textes réunis et édités par Jürg Spiller, Schwabe & Co. Verlag, Bâle, 1956, traduit en français par Pierre-Henri Gonthier, Paris, Gallimard (Folio Essais, 322), 1998<sup>3e</sup> (Denoël 1964, 1985), 153 p.

KAUFMAN, Gordon D., *La question de Dieu aujourd'hui*, traduit de l'anglais par Marcelle Jossua, Paris, Cerf (Cogitatio fidei), 1975 (1972), 327 p.

KUNZMANN, Peter, BURKARD, Franz-Peter, WIEDMANN, Franz, *Atlas de la philosophie*, traduit de *Atlas zur Philosophie* par Zoé Housez et Stéphane

Robillard, Paris, Le livre de poche (La Pochotèque), 1999<sup>2e</sup> (1993) (Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, 1991, 1993, 1994 et 1998), 285 p.

LA BIBLE : [édition 2010] : traduction œcuménique, TOB, comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux avec introductions, notes essentielles, glossaire/ [édition, coordination, traduction, révision 2004-2010 P. Abadie, O. Artus, J.-M. Babut... et al.], Paris, Cerf; Paris, Bibli'O, 2010, 2079 p.

LATOURELLE, René *Comment Dieu se révèle au monde. Lecture commentée de la Constitution de Vatican II sur la Parole de Dieu*, Montréal, Fides (Héritages et projet, 60), 1998, 99 p.

LE BLANC, Guillaume, « Mai 68 en philosophie. Vers la vie alternative », *Cités* 40/4 (2009), pp. 97-115.

LONERGAN, Bernard, *Pour une méthode en théologie*, traduit de l'anglais de *Method in Theology* sous la direction de Louis Roy, Montréal, Fides (Héritage et projet, 20), 1978 (New York, Herder and Herder, 1972), 468 p.

MAILLET, Marc, *Biologie cellulaire*, Issy-les-Moulineaux (Hauts-de-Seine), Masson, 2006<sup>10e</sup> (1975), 618 p.

MARTIN, Paul-Aimé (dir.), *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, préface de S. Ém. le Cardinal Paul-Émile Léger, Montréal, Fides (La pensée chrétienne), 1967 (2<sup>e</sup> édition revue et corrigée d'après le texte latin officiel), 671 p.

MASSIN, Brigitte, *Franz Schubert*, Paris, Fayard, 1993<sup>2e</sup> (1977), 1400 p.

MYRE, André, *Voir Dieu de dos*, Montréal, Paulines, 2000, 87 p.

PANIER, Louis, *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2*, publié avec le concours du Centre pour l'Analyse du Discours Religieux (C.A.D.I.R.) de Lyon, Paris, Cerf (Cogitatio fidei, 164), 1991, 385 p.

PASCAL, Blaise, « Pensée », *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, 676 p.

PATHRAPANKAL, Joseph, « Méditation universelle du Christ et pluralisme religieux. Une évaluation biblique », *Spiritus*, 32 (1991), pp. 3-14.

PÉGUY, Charles *Œuvres poétiques complètes*, introduction de François Porché, chronologie de la vie et de l'œuvre par Pierre Péguy, notes par Marcel Péguy, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade, 60), 1954, 1452 p.

PETIT, Jean-Claude, « ... et Dieu? "Un son de fin silence" », *Théologiques* 6/2 (1998), pp. 99-109.

PIPPIN, Robert, *Nietzsche, moraliste français. La conception nietzschéenne d'une psychologie philosophique*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Isabelle Wienand, préface par Marc Fumaroli, Paris, Odile-Jacob, 2006, 181 p.

POUPARD, Paul, CONSEIL PONTIFICAL DE LA CULTURE, *Où est-il ton Dieu? La foi chrétienne au défi de l'indifférence religieuse*, Paris, Salvator, 2004, 91 p.

RADCLIFFE, Timothy, *Pourquoi donc être chrétien?*, traduit de l'anglais par Dominique Barrios Delgado, Paris, Cerf, 2005, 308 p.

RAHNER, Hugo, *La genèse des Exercices*, traduit de l'allemand par Guy de Vaux, Desclée de Brouwer/Bellarmin, Paris/Montréal, 1989<sup>3e</sup> (1984, 1959), 125 p.

R. BOLSOVER, Steven (dir.), *Biologie moléculaire et cellulaire*, traduit de *Cell biology* par Serge Weinman, Paris, Dunod (Sciences supérieures/Sciences de la vie), 2006, 583 p.

ROYANNAIS, Patrick, « Penser philosophiquement la théologie », *Recherches de Science Religieuse*, 98/1 (2010), pp. 11-30.

RUETHER, Rosemary Radford, « Le Dieu des possibilités : l'immanence et la transcendance repensées », *Théologiques*, 8/2 (2000), pp. 53-48.

SAINT ANSELME, *Sur l'existence de Dieu (Proslogion)*, traduit par Alexandre Koyré, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1992<sup>8e</sup> (1930), 97 p.

SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, traduit du latin par Louis de Mondadon, Paris, Seuil (Points/Sa31), 1982, 405 p.

SALES, Michel, *L'être humain et la connaissance naturelle qu'il a de Dieu. Essai sur la structure anthropo-théologique fondamentale de la Révélation chrétienne dans la pensée du P. Henri de Lubac*, Saint Maur, Parole et silence, 2003, 141 p.

SÈVE, Bernard, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Presses Universitaires de France (Philosopher/Les grandes questions, 4), 2000, 334 p.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume, *Philosophie politique (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, 256 p.

SOULEZ, Antonia, « Phrases musicales. La musique dans la philosophie de Wittgenstein », *Circuit : musiques contemporaines*, 17/1 (2007), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 127 p.

TAMINIAUX, Jacques, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Million (Krisis), 1995<sup>2e</sup> (1989), 304 p.

TILLICH, Paul, *Théologie systématique I. Introduction. Première partie : Raison et révélation*, traduit de l'allemand par André Gounelle en collaboration avec Mireille Hébert et Claude Conedera, Québec, Les Presses de l'Université Laval/Cerf/Labor et Fides, 2000 (Université de Chicago, 1951), 222 p.

-----, *Théologie systématique II. Introduction. Deuxième partie : L'être et Dieu*, traduit de l'allemand par André Gounelle en collaboration avec Mireille Hébert et Claude Conedera, Québec, Les Presses de l'Université Laval/Cerf/Labor et Fides, 2003 (Université de Chicago, 1951), 182 p.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, tome 1, Paris, Cerf, 1999, 966 p.

VIAU, Marcel, « Les nouvelles rhétoriques au service des discours sur Dieu », dans Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), *Dire Dieu aujourd'hui, Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie* [de 1993], Montréal, Fides (Héritage et projet, 54), 1994, pp. 309-330.

WELTE, Bernhard, *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Petit de *Das Licht des Nichts*, Montréal, Fides, 1989 (éd. allemande, 1980), 93 p.

WHITEHEAD, Alfred North, *Procès et réalité. Essai de cosmologie*, traduit de *Process and reality* par Daniel Charles, Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 1995, 579 p.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Remarques mêlées*, traduit de l'allemand par Gérard Granel de *Vermischte Bemerkungen*, Paris, Flammarion, 2002, 224 p.



