



UNITÉ DE RECHERCHE
Religion, Culture et Société
Chaire de métaphysique
Étienne Gilson

L'expérience paradoxale Une philosophie de la religion

Stefano Bancalari,

Professeur à l'Université de la Sapienza de Rome

3, 4, 5, 10, 11 et 12 mars 2025

18h - 20h • salle Z27

Infos pratiques

Institut Catholique de Paris

Entrée par le 74 rue de Vaugirard Paris 6^e

Inscription obligatoire et gratuite sur :

www.billetweb.fr/experience-paradoxale-philosophie-de-la-religion



ICP

INSTITUT
CATHOLIQUE
DE PARIS

L'esprit grand ouvert sur le monde

L'expérience paradoxale. Une philosophie de la religion



Stefano Bancalari enseigne la « Philosophie de la religion » à l'université La Sapienza de Rome et est également professeur invité auprès de l'Université Pontificale Grégorienne.

Il dirige la revue internationale

« Archivio di filosofia » et est membre du comité de direction de l'Institut d'études philosophiques « Enrico Castelli ». Il a notamment publié : *Fenomenologia della religione. Parole chiave* (2024) ; *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione* (2015) ; *Fenomenologia e pornografia* (2015) ; *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia* (2003) ; *L'altro e l'esserci. Heidegger e il problema del Mitsein* (1999). Il a publié la traduction italienne des œuvres philosophiques de Rudolf Otto (2010).

CONSEIL D'ORIENTATION

Olivier Boulnois,
Président de la Chaire
Vincent Holzer,
Vice-Recteur à la Recherche
Camille Riquier,
Doyen de la Faculté de Philosophie
Jean-Luc Marion,
de l'Académie française

CONSEIL SCIENTIFIQUE

Olivier Boulnois
Vincent Holzer
Camille Riquier
Rémi Brague
Philippe Capelle-Dumont
Emmanuel Falque
Jean Greisch
Pierre-Alban Gutkin-Guinfolleau
Emmanuel Housset
Jean-Luc Marion

L'association du titre et du sous-titre de ce cycle de conférences soulève immédiatement trois questions qui constitueront le fil conducteur de l'exposé :

- Qu'est-ce qu'une expérience paradoxale ?
- Qu'est-ce que la philosophie de la religion ?
- Qu'est-ce que la première question a à voir avec la seconde ?

Les raisons pour lesquelles c'est en fait la dernière question qui offre le point de départ logique de l'analyse, étant donné que les trois problématiques sont indissolublement liées les unes aux autres, deviendront claires au cours de l'exposé.

Il est cependant utile d'explicitier d'entrée de jeu les choix méthodologiques selon lesquels cet itinéraire a été conçu.

Le premier consiste à affirmer que la philosophie de la religion n'est pas tant une discipline qu'une question qui vaut encore la peine d'être posée et qui ne va pas de soi. La distinction entre philosophie et religion peut soulever – et a soulevé – de nombreuses objections : la séparation des deux domaines est, à l'origine, essentiellement historique et contingente, et pourrait être soit remplacée par d'autres différences apparemment plus profondes (la différence ontologique, par exemple) soit simplement supprimée. En réalité, comme Scheler l'a très bien expliqué

(De *l'éternel en l'homme*), renoncer à cette distinction est une stratégie vouée à l'échec dans la mesure où elle revient à réabsorber la philosophie dans la religion ou inversement, défigurant ainsi et l'une et l'autre. Il apparaît au contraire plus prometteur de concevoir la philosophie de la religion comme le « souci » – préservation et sauvegarde – d'une distance qui signifie non seulement la non-indifférence mais encore la relation féconde entre une forme de vie (la religion) et la pensée qui l'interroge et se laisse par elle interroger (la philosophie). Une distance, pour le dire autrement, entre deux manières entrelacées et pourtant différentes de s'exposer à la question que l'homme constitue pour lui-même. Penser la distance, l'irréductibilité, l'hétérogénéité est bien plus difficile que de s'essayer à une synthèse. Une telle tentative conduit inévitablement à redessiner la traditionnelle carte des auteurs et des textes considérés comme classiques de cette « discipline » – qui en réalité n'en est pas une.

Un deuxième choix méthodologique consiste à examiner le « paradoxe » – quoi qu'il signifie et qu'il faudra définir d'une façon précise – dans une perspective rigoureusement phénoménologique, c'est-à-dire non seulement comme une construction logique et/ou sémantique, mais comme un phénomène qui n'a de sens que s'il est enraciné dans une expérience effective. Il s'agira ainsi se

demander comment un paradoxe se montre, se donne ou se « vit » – au sens phénoménologique précis du « vécu » (*Erlebnis*) : est-ce que l'on peut « voir », « toucher » ou « entendre » un paradoxe ? Ces possibilités, qui semblent à première vue insensées, se révèlent en fait concrètes et effectives. Pour donner un aperçu de l'opération que nous entendons tenter, plaçons nos considérations sous le sceau d'un célèbre tableau de Pieter Brueghel daté de 1559, époque (et contexte culturel) où, précisément, la « religion » émerge comme problème philosophique. *Les Proverbes flamands* mettent en scène plus de 120 dictons dans des saynètes où la représentation figurative de la sagesse populaire (*doxa*) exprime, par contraste (*parà*), le renversement, le caractère secrètement insensé de celle-ci, ouvrant ainsi les yeux du spectateur sur une image paradoxale au sens technique du terme. Avec un geste semblable, le parcours qui sera suivi ici consistera à travailler six paradoxes, qui n'ont pas été artificiellement créés à dessein, mais qui, pour des raisons qu'il faudra reconstituer, s'« imposent » en quelque sorte à la pensée philosophique qui interroge la religion : des paradoxes dont l'analyse permettra de dégager à la fois ce que l'on peut entendre par « expérience paradoxale » et un modèle peut-être fécond de « philosophie de la religion ».

LUNDI 3 MARS 2025

« Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher ». La philosophie de la religion et la question du paradoxe

La première conférence proposera une première délimitation de la notion de « philosophie de la religion » à partir de quelques questions méthodologiques de base : quelle définition opérationnelle est-il le plus approprié d'adopter ? Quel poids donner au caractère historique d'une discipline qui n'a pas toujours existé ? Quelle est la « religion » dont la philosophie devrait offrir une élaboration théorique ? L'examen critique des différentes approches possibles conduira à soutenir une thèse provocatrice : la philosophie de la religion est née à l'époque moderne parce qu'avant la modernité, il n'y a pas à proprement parler de « religion ». En réalité, la « religion », l'idée de religion, le besoin de classer certains faits, croyances et expériences sous la catégorie du religieux, surgit au moment où la possibilité d'une référence sensée et directe à « Dieu » entre en crise. En ce sens, le domaine de la religion apparaît, à l'époque moderne, dans une extériorité radicale par rapport à la philosophie : la philosophie se trouve face à la religion, qui la précède comme sphère pré-philosophique dont il faut évaluer les prétentions à la vérité, la signification et le sens. Les multiples façons dont est pensée la relation entre ces deux

domaines hétérogènes détermine autant de modèles possibles de philosophie de la religion : inclusion, exclusion, intersection. Nous soutiendrons qu'au-delà ces relations logiques traditionnelles, le « paradoxe » représente le mode le plus fécond pour structurer cette relation, dans la mesure où il garantit l'irréductibilité de la philosophie vis-à-vis de la religion, tout en préservant la non-indifférence entre l'une et l'autre. Le paradoxe de Pascal, sous l'égide duquel se place cette première conférence, se révèle alors comme un outil particulièrement efficace, et ce, pour deux raisons, l'une rétrospective et l'autre prospective : (a) il attire l'attention sur le fait qu'au moment historique où naît la philosophie de la religion, le paradoxe acquiert une pertinence théorique inconnue jusqu'alors (l'œuvre de Sebastian Franck, *Paradoxa*, est à cet égard emblématique) ; (b) il dévoile l'articulation logique interne au paradoxe même et s'offre ainsi comme fil conducteur permettant d'ultérieures explorations et une reconstitution historique inédite des manières de penser et de pratiquer la philosophie de la religion.

MARDI 4 MARS 2025

« L'homme est mauvais par nature ». Le paradoxe de l'expérience

Ce deuxième paradoxe donne accès au point culminant du processus qui voit émerger, à l'époque moderne, la philosophie de la religion, et qui est

aussi le point de départ incontournable de toute tentative qui cherche à déterminer rigoureusement la relation entre philosophie et religion, comme le propose Kant dans *La religion dans les limites de la simple raison*. La solution kantienne au problème philosophico-religieux consiste à tracer une démarcation nette entre d'un côté le domaine de la raison et d'une religion rationnelle dans la mesure où elle est intégralement assimilable aux conditions de légitimité posées *a priori* par la raison même et, de l'autre, le territoire empirique, extérieur au premier, auquel doivent être rapportés tous les faits dépourvus de teneur rationnelle, au nombre desquels, bien évidemment, on compte les pratiques et croyances des différents « types de foi ». Cette démarcation est si claire et distincte qu'elle ne semble laisser aucune place à l'émergence d'un paradoxe qui, malgré Kant lui-même (et c'est d'autant plus intéressant), trouve le moyen de s'y insinuer. Affirmer que l'« homme est mauvais par nature » revient à mêler de manière indue le plan de la nature et celui de la liberté : une confusion qui en soi est inappropriée, mais plus encore qui devient une « erreur » grossière et une insupportable contradiction dans le cadre théorique kantien. Il s'agira donc de comprendre pour quelle raison cette thèse, d'abord rejetée par Kant (comme il va de soi), s'impose ensuite à son analyse, malgré tout et malgré toutes les difficultés qu'elle implique, formant ainsi un véritable paradoxe avec lequel

il faut composer. L'analyse montre que ce paradoxe, qui semble spécifiquement (et exclusivement) lié au problème « local » du mal comme culpabilité, est un symptôme du fait que l'expérience en tant que telle, dans son irréductible factualité, dans la temporalité (paradoxalement non empirique) dont elle est tissée, se présente à la pensée comme un paradoxe. De ce point de vue, l'évolution naturelle du paradoxe kantien est à chercher dans la pensée du Kierkegaard des *Miettes philosophiques* – un lien qui n'est pas traditionnellement exploré en philosophie de la religion. Pourtant, la manière dont Kierkegaard pense le caractère à la fois structurellement contingent, *a posteriori*, empirique, du péché (et du temps et de l'existence en général), et en même temps incontournable et en un certain sens « nécessaire », pousse jusqu'à ses conséquences extrêmes le problème qui émergeait dans la réflexion de Kant sur la religion. D'autant plus que la formulation technique du paradoxe en termes de « scandale » proposée par Kierkegaard constitue un outil conceptuel dont l'absence se fait sentir dans l'horizon kantien. L'expérience n'est pas soumise de manière contingente à des « bizarreries » ou à des paradoxes, mais elle est en elle-même « paradoxe » : « scandale » d'un intellect obligé à penser ce qu'il ne produit – et ne peut pas produire – par lui-même. « Scandale » qui s'avère être – selon la métaphore décisive de Kierkegaard – l'« illusion acoustique »

L'expérience paradoxale. Une philosophie de la religion

d'un intellect qui croit faire retentir un son (et parler du paradoxe), et qui n'est que résonance (ou écho du paradoxe qui parle à travers de lui).

MERCREDI 5 MARS 2025

« *Fascinatum et tremendum* ». L'expérience du paradoxe

La mise en évidence du caractère intrinsèquement paradoxal de l'expérience permet de reposer le problème de la philosophie de la religion à un niveau plus élevé. Au moment où l'expérience cesse d'être un obstacle pour se faire, comme c'est le cas dans la phénoménologie, quintessence de la rationalité philosophique, la question de la religion devient celle de l'expérience religieuse. Le fait que le regard phénoménologique sur la religion s'est immédiatement focalisé sur l'expérience du sacré peut sembler presque évident aujourd'hui. Il est cependant nécessaire de remettre en question cette évidence en prenant acte du fait que la synonymie entre « sacré » et « religieux » est une invention assez récente ; et qu'il est bien moins simple qu'il n'y paraît à première vue de définir précisément ce que l'on peut et doit entendre par « sacré ». L'étude de la première et la plus célèbre analyse consacrée à cette question – Le *Sacré* de Rudolf Otto – conduit à deux résultats particulièrement significatifs : a) l'expérience du « sacré » est fondamentalement celle de l'inviolabilité d'une frontière (celle

qui sépare le sacré du profane) ; b) l'expérience du « sacré » implique la transgression de la frontière posée. Le problème kantien se présente à nouveau dans toute sa force, sauf qu'ici le sacré est explicitement reconnu comme un lieu paradoxal. Comme l'écrit Otto : « On peut distinguer ici trois degrés : celui du surprenant pur et simple, celui du paradoxe et celui de l'antinomie ». Insistons sur le fait qu'il ne s'agit pas d'un problème 'logique' au sens abstrait du terme : en effet, le sacré est l'objet d'une expérience, l'expérience structurellement ambivalente du numineux en tant que *fascinans et tremendum*. Pour le dire de manière lapidaire, le passage de Kant à Otto ouvre un chiasme entre le paradoxe de l'expérience et l'expérience du paradoxe. L'analyse ne peut cependant pas s'en tenir là, car, à y regarder de plus près, le paradoxe mis en œuvre par le sacré est en réalité provisoire et donc seulement apparent. L'expérience du sacré est en fait celle d'un espace protégé, d'une identité qui, tout en fuyant ce qui la menace (*tremendum*), assimile ce qui la renforce (*fascinans*) : une identité « mythique » qui se pose comme « centre du monde » (Eliade). Mais cette logique dialectique est à l'opposé d'une véritable logique paradoxale, qui ne se révèle que lorsque la différence originelle entre sacré et profane se superpose à une autre différence, une différence de méta-niveau par rapport à la précédente : celle entre le « sacré » et le « saint ».

Cette différence, qui superpose au caractère ambivalent du *fascinosum et tremendum* le véritable paradoxe du « noli me tangere » prononcé par celui qui s'expose constamment au contact, permet de comprendre comment le lien entre paradoxe, expérience et péché, issu de l'analyse croisée de Kant et Kierkegaard, se renforce et se radicalise dans une philosophie de la religion qui adopte la méthode phénoménologique.

LUNDI 10 MARS 2025

« Être-fondement nul d'une nullité ». Le paradoxe démythologisant

Au §58 d'*Être et Temps*, on trouve une transcription très claire de l'analyse kantienne-kierkegaardienne qui met en évidence le sens purement philosophique de ce paradoxe constitutif de l'expérience (facticité) toujours déjà marquée par une culpabilité, laquelle – à en croire Heidegger – n'a en elle-même rien de spécifiquement religieux. Ce geste mérite une attention particulière car, en faisant de la difficulté de Kant un présupposé, Heidegger semble reprendre le projet d'une philosophie de la religion fondée sur une séparation, aussi nette que possible, entre, d'une part, ce qui est accessible à une raison maintenue dans ses propres limites – et qui s'appelle désormais « ontologie phénoménologique universelle » – et, d'autre part, le domaine extra-philosophique de tout ce qui concerne

la religion, c'est-à-dire la « foi » et son auto-compréhension dans une science « ontique » telle que la théologie. Ce projet, résumé par la formule bien connue de l'« inimitié mortelle » reviendrait, s'il devait être mené à son terme, à déparadoxaliser le paradoxe qui surgit de l'intersection de ces deux domaines. Mais, dans ce cas encore, la mise en œuvre s'avère bien moins linéaire et plus intéressante que le projet initial : c'est ce qu'atteste le programme théologique qui porte le nom de « démythologisation ».

La manière dont se rencontrent concrètement et effectivement – et non dans l'espace idéal projeté par l'ontologie – les analyses du philosophe Heidegger et du théologien Bultmann de ce qui pour l'un est « culpabilité » et pour l'autre « péché » est extrêmement instructive : la « correction » de la foi par la philosophie se révèle en effet féconde dans la mesure où elle enseigne qu'il faut maintenir une distance entre la foi et l'existence, et plus précisément entre le temps de l'une et de l'autre ; or cette fécondité ne peut se déployer qu'à condition que la philosophie soit elle-même soumise à une « correction » de la part de la foi, ce qui permet de saisir dans l'« inimitié mortelle » une véritable erreur catégoriale. À un niveau plus profond, c'est tout le programme de l'« authenticité » que le concept de péché remet radicalement en question, et ce non pas pour des raisons théologiques, mais pour des raisons exclusivement philosophiques et plus

L'expérience paradoxale. Une philosophie de la religion

particulièrement phénoménologiques. En un sens, on peut aller jusqu'à dire que la foi démythologise la philosophie. L'analyse de la culpabilité proposée dans *Être et Temps* peut alors retrouver son caractère véritablement paradoxal, à condition toutefois de rapporter le thème de la « voix de la conscience » à son contexte originellement kierkegaardien et à son origine radicalement inauthentique : l'expérience de la culpabilité n'est en effet paradoxale que si l'on écoute en elle resonner une voix qui n'est pas celle du *Dasein* angoissé.

MARDI 11 MARS 2025

« *Felix culpa* ». Le temps du paradoxe

Le paradoxe démythologisant a un effet libérateur sur la philosophie : celle-ci n'est plus obligée de dissimuler ses dettes à l'égard d'une tradition religieuse dont elle peut légitimement utiliser les ressources conceptuelles. En particulier, en ce qui concerne la question de l'expérience paradoxale, cela permet de prendre acte du fait qu'il est possible d'accéder dans toute son ampleur au phénomène de la culpabilité grâce à l'analyse phénoménologique d'un paradoxe bien connu : celui de la *felix culpa*. L'origine historique obscure de cette idée, qu'il vait la peine, tant que faire se peut, de retracer, est peu de choses au regard de la provocation que celle-ci constitue sur le plan logique et théologique. Dans la modernité (Milton, Leibniz et évidemment Hegel) la *felix culpa*

devient le dispositif d'une logique dialectique qui pense le mal comme *ad maiorem Dei gloriam*, de manière à garantir une orientation téléologique et donc un sens à l'histoire : un schéma conceptuel extrêmement puissant qui, une fois de plus, apprivoise – et déparadoxalise – le paradoxe. Pour le regard du phénoménologue qui reçoit le paradoxe « pour ce qui se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors » (principe des principes de la phénoménologie), la *felix culpa* apparaît en revanche comme l'indication du fait qu'il est possible de repenser de fond en comble le problème du temps. L'analyse lévinassienne d'une parabole néotestamentaire – qui confirme la liberté de regard qu'offre la méthode phénoménologique dans sa féconde interaction avec la religion en tant que telle (au-delà des appartenances confessionnelles) – permet de montrer qu'on peut, sur la base exclusive de l'expérience, penser jusqu'au bout le caractère *felix d'une culpa* qui n'est pas (dialectiquement) apparente, mais bel et bien fautive. Cela oblige dès lors à penser deux temps en superposition : le temps (historique) de la *culpa* n'est pas le temps (messianique) qui rend cette *culpa felix*. Cela signifie qu'une même situation est toujours contemporanément projetée, de manière presque schizophrénique, sur deux plans à la fois ; le paradoxe surgit de ce dédoublement qui introduit dans le temps un aspect multidimensionnel. Un paradoxe qui est une libération.

MERCREDI 12 MARS 2025

« L'appel s'entend dans la réponse ». La récurrence du paradoxe

Ce dernier paradoxe, qui fait l'objet d'analyses phénoménologiques désormais classiques (Levinas, Chrétien, Marion), permet de tirer les conclusions du présent exposé et de définir de manière plus concrète et précise ce qu'il faut entendre par « expérience paradoxale ». Prétendre qu'une réponse précède en quelque sorte l'appel qui la provoque est une affirmation paradoxale à un premier niveau : elle va à l'encontre de ce qui est – ou semble être – l'expérience commune, dans laquelle, la plupart du temps, on n'entend – il faut l'avouer – aucun appel, mais seulement les questions banales des échanges intersubjectifs concrets, à la suite desquels on tente de formuler une réponse tout aussi banale. À la lumière de l'analyse du paradoxe de la *felix culpa*, il est cependant possible de se demander si, en réalité, dans l'expérience banale du jeu entre anticipations (protensions) et confirmations (remplissement) – qui constitue la trame temporelle de l'expérience elle-même, un dédoublement de la temporalité ne se cache pas, obligeant à réfléchir sur le caractère tout à fait « quotidien » de ce qui se profile comme temps « messianique ». Le concept de « récurrence », l'un des plus obscurs et les moins valorisés de la pensée de Levinas, offre un moyen efficace de

penser ce que signifie concrètement l'expérience d'un « appel » qui ne peut en aucun cas être pensé sur le modèle d'une « voix » faisant irruption dans ma « conscience », comme un contenu extérieur ou transcendant qui y serait directement accessible et placé ordonnément à côté d'autres contenus. Le caractère multidimensionnel auquel cette expérience paradoxale (comme toute expérience paradoxale en général) donne accès n'est pas un fait, mais une possibilité donnée par une impossibilité : c'est une manière d'écouter la « récurrence » entre soi et soi, laquelle (et ce n'est pas un hasard) est décrite par Levinas dans une véritable reprise de l'« illusion acoustique » de Kierkegaard : la récurrence est ce « son qui ne serait audible que dans son écho »

La Chaire Étienne Gilson

À l'occasion de son centenaire (1895-1995), la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris a créé une Chaire de Métaphysique qui a pris le nom de Chaire Étienne Gilson. L'œuvre du philosophe et grand historien des idées médiévales définit une tâche et un projet : marquer l'historicité des concepts, retrouver avec précision l'héritage dans lequel les auteurs s'inscrivent et la nouveauté de développement qu'ils déterminent. Cette chaire se propose d'être l'instrument d'une nouvelle interrogation portant sur la métaphysique, son histoire et sur son statut contemporain dans les diverses traditions philosophiques. Elle est confiée chaque année à un unique titulaire français ou étranger, réputé pour sa contribution à la recherche historique ou spéculative dans le domaine métaphysique, à qui est impartie la charge d'un cycle de six conférences données en langue française.

Les leçons sont publiées aux éditions PUF dans la collection « Chaire de métaphysique Étienne Gilson ».

Liste des titulaires :

Stanislas Breton 1996-1997 • Pierre Aubenque 1997-1998 • Ludger Honnefelder 1998-1999 • Alain de Libera 1999-2000 • Ruedi Imbach 2000-2001 • Francis Jacques 2002-2003 • Stanley Rosen 2003-2004 • Jean-Luc Marion 2004-2005 • Stéphane Moses 2005-2006 • Jean-Louis Chrétien 2006-2007 • Thomas De Koninck 2007-2008 • Vincent Carraud 2008-2009 • Adriaan Peperzak 2009-2010 • Joseph O'Leary 2010-2011 • Jean Greisch 2011-2012 • Jean Grondin 2012-2013 • Rémi Brague 2013-2014 • Philippe Capelle-Dumont, Jean Greisch, Richard Kearney, Jean-Luc Marion de l'Académie française, Andreas Speer, David Tracy 2014-2015 • Catherine Chalier 2015-2016 • Pierre Manent 2016-2017 • Hent de Vries 2017-2018 • Cyrille Michon 2018-2019 • Kevin Hart 2019-2020 • Olivier Boulnois 2020-2021 • Yasuhiko Sugimura 2021-2022 • Emmanuel Falque 2022-2023 • Renaud Barbaras 2023-2024



Parution des actes de la titulature 2023.

Parution des actes de la titulature 2024 à venir.

Renseignements

Institut Catholique de Paris
Vice-Rectorat à la Recherche
01 70 64 17 06 - recherche@icp.fr
www.icp.fr/recherche



ICP
INSTITUT
CATHOLIQUE
DE PARIS

L'esprit grand ouvert sur le monde