

Dépasser la métaphysique... ...« au nom du Seigneur ! »

Philosophie et foi chrétienne selon Jean-Luc Marion

THOMAS ALFERI *

RÉSUMÉ : Il appartient au philosophe Jean-Luc Marion d'avoir insisté, tout au long de son itinéraire, sur le caractère critique que revêt le rapport entre religion et métaphysique. Ses analyses l'ont amené à concevoir la foi en la révélation chrétienne comme une sortie de tout système « ontothéologique ». Au nom de ce terme, Heidegger stigmatise l'histoire de la métaphysique et demande à la pensée d'accueillir l'être. Or, pour Marion, la vision chrétienne du monde renverse les prétendues conquêtes de la pensée de l'être. Selon lui, se libérer de la métaphysique se fait déjà dans le registre chrétien. Notre contribution envisage de montrer que le dépassement de la métaphysique envisagé par le philosophe français connaît deux voies différentes et implique une rupture considérable. Alors que ses travaux théologiques des années 70 et 80 opposent la vision chrétienne du monde et la pensée de Heidegger, l'auteur s'attache depuis les années 90 à réviser la pensée phénoménologique et à travailler à son ultime percée. La « phénoménologie de la donation » permet de poser la pensée dans une situation post-métaphysique tout en l'ouvrant à la possibilité de se faire interpeler par le Christ.

On sait qu'en phénoménologie, l'idée de dépasser la métaphysique n'émerge qu'avec retard. En effet, après la proclamation farouche de David Hume de brûler des livres de métaphysique scolastique¹, c'est d'abord dans les milieux positiviste et logico-positiviste que la métaphysique passe pour un mode de pensée obsolète. Ainsi, pour Auguste Comte, c'est l'observation des lois régissant les faits positifs² et pour Rudolf Carnap, une logique adaptée aux sciences empiriques qui devraient s'y substituer.³ En revanche, ce travail de démarcation n'appartient pas aux

N

* *Université Catholique de l'Ouest* (France). – This text can be quoted as follows: Thomas Alferi, "Dépasser la métaphysique...« au nom du Seigneur ! » Philosophie et foi chrétienne selon Jean-Luc Marion". In: João J. Vila-Chã (Org.), *Order and Disorder in the Age of Globalization(s): Philosophy and the Development of Cultures*. Fourth World Congress of COMIUCAP (Johannesburg, South Africa), November of 2013.

¹ Cf. HUME, D., *L'enquête sur l'entendement humain* (1748), Paris : Flammarion 1983, 297.

² Cf. p. ex. COMTE, A., *Discours sur l'esprit positif* (1842), Paris : Vrin 1995, 57 suiv., 73 suiv.

³ Cf. CARNAP, R., *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1931), dans: *Erkenntnis* 2, 219-241, ici : 236 suiv.

orientations constitutives de l'école phénoménologique. Jocelyn Benoist a récemment souligné que son père fondateur, selon certains textes écrits dans les années 1920, aurait envisagé que la phénoménologie s'achève dans une métaphysique. Quand Edmund Husserl s'est engagé dans un travail au-delà de toute description en s'interrogeant sur la facticité même du phénomène, est-il affirmé, une « métaphysique phénoménologique (une métaphysique du phénomène même) »⁴ s'est profilée à l'horizon. Pendant la même période, Martin Heidegger, élève célèbre et ambigu de Husserl, envisage d'élaborer, de son côté, une métaphysique à partir de l'homme qui, étant capable d'adresser la question ultime aux phénomènes, celle de l'être, se voit appeler *Dasein*. Ainsi, dans sa conférence inaugurale à l'Université de Freiburg de 1929, intitulée *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, le philosophe allemand s'emploie à ancrer le questionnement métaphysique dans une propriété essentielle de l'homme qui, surtout en éprouvant le néant dans la peur, commence à se demander ce dont il s'agit avec le 'tout', en clair, avec l'être dans sa temporalité, et ainsi transcende tous les autres étants. Il conclut en disant : « Sortir de l'étant se fait dans l'essence du *Dasein*. Cependant, cet acte de sortir est la métaphysique elle-même. Cela implique que la métaphysique appartient à la 'nature de l'homme' ». ⁵ Sur cette toile de fond, il paraît surprenant qu'on trouve la formule « dépasser la métaphysique » chez Heidegger dès 1938⁶ et qu'elle semble dorénavant guider sa pensée et celle d'autres penseurs en phénoménologie.⁷ Ce qui décide le philosophe à changer de perspective (voire à opérer son « tournant ») est en lien avec la question de l'être. Son éclaircissement lui paraît de moins en moins assuré, quand, au préalable, on analyse les structures existentielles du *Dasein*. Pour cette raison, évidemment, le projet « Etre et temps » devait rester inachevé. Mais plus précisément encore, Heidegger se convainc que la nature humaine doit subir « une modification, une transformation [...] qui rende possible l'éveil à [...] la vérité de l'être ». ⁸ Cette nouvelle lecture, mais aussi son travail sur Nietzsche et Jünger qui s'achèvent tristement dans son discours du rectorat en 1933 changent la donne.⁹ Concevoir une métaphysique,

N

⁴ BENOIST, J., « Dépassements de la métaphysique », dans : *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 129 (2004/2), 167-180, ici : 172.

⁵ HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt : Klostermann ¹⁵1998, 44 (traduction de T.A.)

⁶ Cf. id., « *Die Überwindung der Metaphysik (1938-39)* », dans : id. *Metaphysik und Nihilismus*, GA 67, 39.

⁷ Voir p. ex. DERRIDA, J., *La voix et le phénomène*, Paris : Puf 1967, 115.

⁸ JARAN, F., « La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du *Dasein* comme source d'une metaphysica naturalis », dans : *Les Études Philosophiques* 76 (2006/1), 47-61, ici : 60.

⁹ Cf. « Après l'échec de son projet d'éduquer le peuple allemand pour en faire un peuple métaphysique en 1933, il s'est [...] rendu compte que le commencement de la métaphysique

fût-elle élaborée à partir de l'homme et de ses dispositions particulières, perd son sens. A en croire le philosophe, une telle entreprise résiderait plutôt à un niveau de réflexion incapable d'accueillir la pleine manifestation de l'être. Ou, à l'inverse, elle appartiendrait à une époque historique où l'être ne se manifeste pas encore dans sa temporalité intrinsèque. Quoi qu'il en soit, le penseur allemand estime désormais que la métaphysique relève d'une modalité réflexive limitée aux étants/à l'étantité et fermée à l'être et son histoire propre. Le texte avec lequel il introduit en 1949 la 5^e édition de sa conférence de Freiburg évoquée précédemment est révélateur sur ce point : « La métaphysique accomplit une pensée dans le sens où elle pose devant elle/ imagine (*vorstellt*) l'étant en tant qu'étant et non l'être lui-même. »¹⁰ Ce ne serait qu'après un « dépassement (*Überwindung*) de la métaphysique » que l'être lui-même se propose à la pensée qui, elle, serait dotée d'une attitude contemplative (*andenken/Andacht*).¹¹ La dernière étape décisive du travail que Heidegger consacre à la métaphysique émane probablement de la conférence intitulée « La constitution ontothéo-logique de la métaphysique ». Le philosophe y caractérise celle-là comme un raisonnement (« -logie ») qui établit un système de fondation en pérennisant l'enracinement de l'étantité (« onto- ») dans un *summum ens* (« théo- ») et vice versa : « La constitution essentielle de la métaphysique réside dans l'unité de l'étant en tant que tel avec le général et le suprême ». ¹² Le penseur allemand s'en prend à ce schéma d'identité parce qu'il reste réfractaire à l'appel originnaire de l'être qui, dans son essence, fait différence – en premier lieu avec les étants. Or les temps actuels seraient particulièrement propices à cet événement. Car Nietzsche – on peut ajouter ce motif réitérant chez le Heidegger tardif –, en proclamant la « mort de Dieu » et l'avènement du Surhomme aurait réalisé le point d'aboutissement de l'attitude métaphysique. Désormais, un terrain nouveau se serait libéré.¹³ Voilà, succinctement, la situation présente de la pensée selon le philosophe de la Forêt-Noire. Reste en suspens la question de savoir si sa critique ne laisse pas intactes les questions élémentaires de la métaphysique¹⁴ et si, pour leur traitement, le mouvement phéno-

N

signifie le commencement du nihilisme et, ainsi, le renouvellement de la métaphysique était devenue une entreprise vaine » (DENKER, A., *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger*, Stuttgart : Klett-Cotta, 147, traduction T.A.).

¹⁰ HEIDEGGER, M. *Einleitung* (1949), dans : id., *Was ist Metaphysik ?*, 9.

¹¹ *Ibid.*, 10.

¹² Id. *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik* (1956/57), dans : id., *Identität und Differenz*, Stuttgart : Cotta ¹²2002, 52.

¹³ Id., *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, GA 44, 225 ff.

¹⁴ A cet égard voir p. ex. les usages linguistiques de Heidegger qui recourt à des termes comme « Vollendung » « Verwindung » pour formuler ce qu'il comprend par la fin de la métaphysique (cf. par exemple, id. « *Die Überwindung der Metaphysik* (1938-39) », 41).

ménologique constitue toujours le forum privilégié. Vu sous cet angle, on pourrait dire que la phénoménologie n'a jamais complètement verrouillé le dossier métaphysique.

Depuis ses années de scolarité au *Lycée Condorcet*, Jean-Luc Marion se passionne pour la pensée heideggerienne. A l'époque, il est élève de Jean Beaufret qui, avec Jean-Paul Sartre et Emmanuel Lévinas, était un des premiers français à s'intéresser à la pensée de l'Allemand.¹⁵ Plus précisément, Beaufret a peut-être posé les premiers jalons pour une réception de Heidegger en France qui ne réduit pas sa pensée à une source d'inspiration ou à un système philosophique à surmonter. Et pour Marion, qui compte parmi ses élèves, la manière dont Heidegger interprète la rencontre de la pensée avec l'être en balayant la métaphysique constitue un arrière-plan indéniable. En clair, sous la direction de Ferdinand Alquié, le Français examine dans sa thèse les *Regulae* de Descartes. Il amorce ainsi un travail de longue haleine dont les fruits se trouvent aujourd'hui dans sept monographies sur le rapport entre le penseur du 17^e siècle et l'interprétation heideggerienne de la métaphysique.¹⁶ Ces productions jalonnent le parcours universitaire qui conduit Marion, après un passage à Poitiers et Paris-Nanterre, à la Sorbonne. En revanche, ce qui nous occupe maintenant se situe dans un autre milieu : C'est celui du catholicisme parisien tel qu'il s'est formé en particulier au *Centre Richelieu* (l'aumônerie de la Sorbonne), à la paroisse *Ste. Jeanne de Chantal* dirigée par le curé Jean-Marie Lustiger, au *Sacré-Cœur de Montmartre* où Mgr. Maxime Charles anime un mouvement important de laïcs catholiques. C'est notamment celui d'un cercle de jeunes intellectuels à qui Hans Urs von Balthasar, le grand théologien suisse, confie en 1974 l'édition française de la revue *Communio*. Il est intéressant de voir que dans ce contexte confessionnel, non-universitaire voire marginalisé par la conception française de laïcité, Marion développe, en parallèle à ces études sur Descartes, une approche théologique. Quatre livres qui vont dans ce sens voient le jour : *L'idole et la distance* (1977), *Dieu sans l'être* (1982), *Prolégomènes à la charité* (1986), *La croisée du visible* (1991). Comment se comprend cet investissement théologique d'un laïc, philosophe, spécialiste de Descartes ? La question

N

¹⁵ Cf. ALFERI, T., « Dem Sich-Gebenden nachdenken. Ein Gespräch zum philosophisch-theologischen Werk von Jean-Luc Marions », dans : *Journal Phänomenologie* 25 (2006), 60-70, ici : 61 suiv.

¹⁶ Cf. MARION, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement* Paris: Puf 1981, 1991; id., *Sur le prisme métaphysique de Descartes: constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris : Puf 1986 ; id., *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les « Regulae »*, Paris : Vrin 1975, 2018; id., *Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique*, Paris 1991 ; id., *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris : Puf 1996 ; id., *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris : Puf 2013.

a quelque chose d'indiscret. Mais vu de l'extérieur, on peut bel et bien émettre l'hypothèse selon laquelle les études de Balthasar y sont pour quelque chose. Travaillant avec précision sur sa théologie, Marion semble lever un trésor.¹⁷ Effectivement, on peut y découvrir un florilège de possibilités de penser le Dieu de Jésus-Christ sans retomber à un niveau de réflexion antérieur à la critique de métaphysique émise par Heidegger.¹⁸

Force est donc de se demander pourquoi l'approche esthétique, établie par Balthasar exerce une attraction particulière sur le jeune Marion qui, lui, estime, conformément à Heidegger, que la pensée doit résister à toute tentation onto-théo-logique. Afin d'avancer dans cette question, le premier volume de la trilogie *La gloire et la croix. Aspects esthétiques de la révélation* (1961)¹⁹ et surtout, le petit livre programmatique *L'amour seul est digne de foi* (1963)²⁰ se révèlent être une source très riche.²¹ Dans la préface du deuxième texte, l'auteur suisse demande à la théologie, de « percevoir l'autoglorification de l'amour divin [...] comme le 'tout autre' en la recevant »²², ce qui peut déjà nous servir de fil rouge. En effet, après une présentation serrée de l'histoire de la théologie depuis l'humanisme et les Lumières, l'auteur déplore que la révélation y ait été successivement assimilée à la rationalité du monde et ses propres théories cosmologiques. La relecture de Lessing, Kant et Schleiermacher lui suggère que la foi chrétienne est rabattue au niveau purement humain. Dans ce contexte, il lui paraît que l'entendement humain pouvait déduire les vérités du christianisme par ses propres forces.²³ Notons surtout que le diagnostic balthasarien se dirige principalement contre la théologie contemporaine qui,

N

¹⁷ Henri de Lubac a dû penser à Jean-Luc Marion en disant qu'« [e]n France, même [...] la pensée de Balthasar imprègne peu à peu l'esprit d'une jeunesse d'élite » (LUBAC, H. de, « Hommage à H. U. von Balthasar pour ses 70 ans », dans : *Communio. Revue internationale Catholique* 1 (1975), 86).

¹⁸ Voir « C'est à H. Urs von Balthasar que notre manière de procéder doit tout, hormis les défaillances de sa mise en œuvre » (id., *L'idole et la distance : cinq études*, 15).

¹⁹ Cf. BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. 1 : *Schau der Gestalt*, Einsiedeln : Johannes-Verlag 1961, traduction française : id., *La gloire et la croix. Aspects esthétiques de la révélation*, Paris : Aubier-Montaigne 1965.

²⁰ Cf. id., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln : Johannes-Verlag 1963. Le texte a été traduit trois ans après (!) en français : id., *L'amour seul est digne de foi*, traduit par R. Givord, Paris : Aubier-Montaigne 1966. Quant à la place de ce texte dans l'œuvre de Balthasar voir p. ex. MARCHES, G., « L'œuvre théologique de Hans Urs von Balthasar », in : *Études* 362 (5/1985), 675-684, ici : 683.

²¹ Voir la relecture de ces deux textes que Marion propose lui-même : MARION, J.-L., « Le phénomène du Christ selon Hans Urs von Balthasar », in : *Communio. Revue internationale Catholique* 178 (2005/2), 77-82.

²² BALTHASAR, H. U. v., *Glaubhaft ist nur Liebe* 6 (traduction de T.A.).

²³ Voir « ... la révélation n'enseigne au genre humain rien que la raison humaine laissée à elle-même n'aurait pu trouver... » (LESSING, G. W. L., *L'éducation du genre humain* (1780), Paris : Aubier 1946, 92).

depuis Maurice Blondel et Joseph Maréchal, se serait trop engagée dans cette direction pour enfin mesurer les énoncés dogmatiques à « leur capacité d'entrer dans la pensée humaine, à leur bienfaisance, à leur aisance pour le sujet religieux ».²⁴ Serait éclipsé ensuite ce qui devrait se situer à la base de toute vie chrétienne: le fait que dans l'incarnation « l'abîme de la grâce » et « l'abîme du péché »²⁵ se rencontrent ou bien une altérité éclate dans le monde. Balthasar explique sans tarder que l'altérité qui fait ainsi son entrée se comprend comme l'événement de l'amour absolu.²⁶ A l'origine de la vie croyante donc, cette évidence: l'amour se donne comme altérité absolue et, inversement, l'altérité se donne comme amour absolu.²⁷ Or la révélation qui surgit ainsi s'avère transformatrice. Le croyant en porte les marques. Ce que le théologien conçoit en 1961 comme « splendeur » (*Glanz*) de la révélation – concept qui va de pair avec celui de la « figure » / (*Gestalt*) –, traduit le renversement déclenché par la rencontre avec le Christ. Selon *L'amour seul est digne de foi*, le croyant y découvre son statut essentiel de pécheur et d'égoïste.²⁸ Balthasar considère donc que la vie chrétienne prend son départ avec l'expérience d'un pur don où l'amour divin appelle, blesse, passionne l'être humain et le fait entrer en crise. Or c'est à la théologie de s'inscrire dans cette logique. Mais comment ? En soulignant de prime abord cette crise dans laquelle la Révélation fait entrer la pensée, elle aussi. Évidemment, faire de la théologie est un travail inhérent à la foi et présuppose donc la conversion par le Seigneur. Cependant, sa relecture de la révélation conduit Balthasar à en effacer tout emprunt à la pensée séculière. Toute concession qui irait dans ce sens trahit, pour lui implicitement, que l'amour absolu du Seigneur se donnant à la croix ne constitue pas le point de référence véritable du travail théologique et que la conversion évoquée ne s'y est pas pleinement accomplie. Balthasar refuse, dans ce sens, à toute philosophie le droit à la parole dans les affaires strictement théologiques : « Le critère pour l'authenticité de la vie chrétienne ne peut être ni la philosophie religieuse ni un savoir général sur l'existence humaine. Dans la philosophie, l'homme ne découvre que ce qu'il peut savoir à partir de lui-même. [...] ».²⁹ La théologie ne pourrait se consolider que par une voie « esthétique-personnelle ». Deux ans plus tôt, dans le premier tome de *La gloire et la croix*, Balthasar explicite celle-ci en

N

²⁴ BALTHASAR, H. U. V., *Glaubhaft ist nur Liebe*, 25.

²⁵ Cf., *ibid.*, 27.

²⁶ Cf., *ibid.*, 66.

²⁷ Cf., « Hier jedoch [...] *erscheint* in der bestürzenden, endgültig uneinholbaren Unfasslichkeit dieser göttlichen Liebe das Ganz-anders- und Je-immer-größer-Sein Gottes handgreiflich » (*ibid.*, 38).

²⁸ Cf. « Quand l'homme rencontre l'amour divin révélé dans le Christ, il n'expérimente pas seulement ce que l'amour voudrait originellement signifier, il perçoit en même temps qui lui, le pécheur et l'égoïste, n'a pas l'amour véritable » (*ibid.*, 40).

²⁹ *Ibid.*, 33.

établissant que la révélation prend la forme d'une œuvre d'art suprême que Dieu érige devant les yeux des hommes. Il reviendrait à la théologie de chercher à décrire la lumière qui en émane, d'instruire l'homme à bien la voir et de déterminer la logique de sa performance du côté croyant. Bref, étant uniquement alimenté par le « phénomène du Christ »³⁰, la théologie devient doctrine de perception et doctrine d'élévation (*Erblickungs- und Entrückungslehre*). Ici, la philosophie autonome ne disposerait jamais d'un outil adéquat – hormis « la méthode phénoménologique de Max Scheler dans le sens où elle vise à un *laisser-se-donner* pur de l'objet »³¹.

En juxtaposant Heidegger et Balthasar, la formule « dépasser la métaphysique au nom du Seigneur Jésus Christ » se propose à la pensée. Elle pourrait s'appuyer sur un parallélisme de structure remarquable entre les deux auteurs. Il y a effectivement une analogie à tirer au jour quant à leur manière d'interpréter l'histoire de la pensée. En critiquant les adeptes d'une approche transcendantale de la théologie qui s'attacherait, sans sens critique, à la philosophie des Lumières et resterait aveugle devant la splendeur phénoménale du Christ, Balthasar semble faire écho à une demande de Heidegger. Ce dernier, nous l'avons appris, avait invité la pensée à résister aux gestes de fondation-en-raison qui auraient marqué l'histoire de la métaphysique jusqu'à Nietzsche. S'ouvrir à l'être et à sa manifestation historique serait à l'ordre du jour. Regardé de plus près, l'intention commune entre le théologien suisse et le philosophe allemand est de permettre à un 'phénomène par excellence' de convoquer la conscience humaine. En clair, à la demande heideggérienne d'exposer la pensée – dans une attitude contemplative (*Andacht*) – à l'être et de s'en faire interpeler répond la focalisation sur la figure du Christ que le penseur suisse exige de la théologie en l'exhortant à se muer en doctrine de regard (*Erblickungslehre*) etc. Le parallélisme esquissé pourrait occasionner des recherches plus approfondies qui se verraient d'ailleurs encouragées par Balthasar lui-même considérant Heidegger parfois comme un philosophe de référence.³² Or ce qui mérite attention, c'est le fait qu'il se trouve à la base d'une approche novatrice en théologie signée Marion. En effet, le philosophe catholique envisage de conjuguer la proposition post-métaphysique de Heidegger avec la théologie esthétique de Balthasar. Il développe, par là, une tierce position que l'on peut déterminer comme l'essai de dépasser la métaphysique au nom du Seigneur. Reprenons les étapes majeures de cette réflexion.

Dans un premier temps, les travaux théologiques des années 70/80 manifestent bien comment Marion marche dans les pas de Heidegger.

N

³⁰ Ibid., 58.

³¹ Ibid., 6.

³² Cf. BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. 1 : *Schau der Gestalt*, 137.

Globalement, le penseur français veut reprendre et promouvoir la thèse du philosophe allemand selon laquelle un schéma onto-théologique détermine la métaphysique et la détourne de l'être dans son histoire. Il y met toutefois un accent nouveau : ce que Heidegger stigmatise sous le titre d'onto-théologie est considéré comme l'effet d'une « idolâtrie conceptuelle ».³³ On peut détailler cette idée centrale de l'ouvrage *Dieu sans l'être* en trois temps. *Premièrement*, elle est préparée à un niveau phénoménologique où seront examinées les modalités que revêt le regard. L'auteur met en avant que celui-ci aspire à la visibilité en visant son environnement. Or cette décision du regard serait constitutive pour la formation d'une idole. Car la satisfaction que la visibilité lui procure tend à s'accomplir à un degré maximal. Et quand un objet adéquat est trouvé, il peut – en tant qu'idole – permettre au regard de s'y fixer, de se consolider et se stabiliser. Cependant, le philosophe suggère qu'en arrivant à ce point, le regard se serait agrippé seulement au « premier visible » et n'y aurait 'gagné que soi-même'. En tant que « miroir invisible », l'idole refléterait simplement la portée propre au regard. « L'idole joue ainsi comme un miroir; non comme un portrait: miroir qui renvoie au regard son image, ou plus exactement l'image de sa visée, et de la portée de cette visée ».³⁴ Le regard devrait donc faire l'aveu d'avoir lui-même généré la visibilité recherchée. De l'autre côté, cela signifie qu'il aurait agi sur le fond d'une invisibilité originaires à laquelle il se serait quasiment refusé en visant le visible. *Deuxièmement*, la phénoménologie de l'idole ainsi amorcée sera développée comme une critique adressée à la raison philosophique. Le penseur français met en évidence le fait que les structures phénoménales de l'idole peuvent imbrégner les concepts quand l'accès au monde est seulement autorisé à ce que la raison appréhende. Ici – et de la même manière que l'idole – un concept ne vise que ce qui s'offre à lui comme « premier visible », il ne reflète que ce que son regard envisage : « Le concept consigne dans un signe ce que d'abord l'esprit avec lui saisit [...] ».³⁵ D'où le terme d'une idolâtrie conceptuelle. *Troisièmement*, Marion estime que ce mode idolâtrique de rationalité spécifie la métaphysique dans le sens onto-théologique relevé par Heidegger. La raison (« -logie ») ne se regarderait que dans son propre miroir au moment où elle envisage de fonder l'étantité (« onto-») dans un étant suprême (« théo-»). Faisant sienne la perspective heideggérienne, le penseur français dirige sa critique, notamment, contre certains concepts de Dieu issus de l'histoire de la philosophie (par exemple ceux de St. Thomas, Leibniz, Kant). Son intention est de dégager en eux le travail de la raison fondatrice évoquée, grâce à laquelle ils fonctionneraient comme des idoles. En effet, « [q]uand une pensée philosophique

N

³³ MARION, J.-L., *Dieu sans l'être : hors-texte*, Paris : Communio/Fayard 1982, 26.

³⁴ *Ibid.*, 21.

³⁵ *Ibid.*, 26.

énonce, de ce qu'elle nomme alors 'Dieu', un concept, ce concept fonctionne exactement comme une idole, il se donne à voir, mais ainsi se dissimule d'autant mieux comme le miroir où la pensée, invisiblement, reçoit la localisation de son avancée, en sorte que l'invisible se trouve, avec une visée suspendue par le concept fixé, disqualifié et abandonné ». ³⁶ Toujours dans la lignée de Heidegger, le concept de *causa sui* vaudrait comme l'apothéose de l'idolâtrie métaphysique : « [L]'idole conceptuelle a un site, la métaphysique, une fonction, la théo-logie dans l'onto-théo-logie, et une définition, *causa sui* ». ³⁷ En revanche, penser Dieu dans une configuration décidément post-métaphysique serait la tâche à laquelle il conviendrait de s'atteler : « Il faudrait peut-être admettre que reste libre un autre chemin – celui qui entreprendrait d'envisager, en fait de divin, une autre figure que le 'Dieu' onto-théologique ». ³⁸ Autant d'éléments pour étayer l'attachement profond de Marion aux impulsions post-métaphysiques de Heidegger. Notons dans le même sens que le philosophe allemand mérite cette valorisation parce qu'aux yeux de Marion il a anticipé sur une rationalité anti-idolâtrique : « La première idolâtrie peut s'établir rigoureusement à partir de la métaphysique, pour autant que son essence dépend de la différence ontologique, mais 'impensée comme telle' (M. Heidegger) ». ³⁹ Entre Marion et Heidegger se creuse pourtant un écart à partir du moment où le dernier envisage de dépasser les schémas onto-théo-logiques avec la pensée de l'être. Aux yeux de Marion, une nouvelle figure idolâtrique serait ainsi établie. Dans ce contexte, il propose d'examiner de plus près l'essai heideggérien de concevoir un « Dieu divin », devant lequel l'homme (au contraire de la *causa sui*) peut tomber aux genoux. ⁴⁰ Un tel projet serait contrecarré par le fait que Heidegger y interpose la pensée de l'être et de sa phénoménalité particulière. Le penseur français s'en prend à des énoncés tels que : « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'être que l'on peut penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré que l'on peut penser l'essence de la divinité. Ce n'est qu'à la lumière de l'essence de la divinité que l'on peut penser et dire, ce que devrait désigner le mot 'Dieu' ». ⁴¹ A la suite de ce passage, il faudrait supposer un concept idolâtrique de Dieu qui ferait, grâce à la primauté de l'être, sa rentrée. Certes, il ne relèverait plus d'une raison fondatrice typique de l'onto-théo-logie. Il se trouve néanmoins toujours en dépendance – envers l'être. Autrement dit, le philosophe allemand ne peut pas concevoir Dieu comme une réalité libre et vivante. En concevant Dieu sur « l'écran de l'être », il ne fait que

N

³⁶ Ibid., 26.

³⁷ Ibid., 56.

³⁸ Id., *L'idole et la distance: cinq études*, 32.

³⁹ Id., *Dieu sans l'être: hors-texte*, 51, voir aussi id., *L'idole et la distance: cinq études*, 24 ff.

⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, Pfullingen ⁵1976, 64-65 (traduction de T.A.).

⁴¹ Id., *Wegmarken*, GA 9, 351 (traduction de T.A.).

promouvoir le dernier avancement de la raison dans le domaine théologique. Voilà pourquoi – et contrairement à sa volonté de dépasser la métaphysique – une nouvelle figure de l'idolâtrie se met en place dans sa pensée. Car, pour Marion, l'être ne présente que le « premier visible ». Le « miroir invisible » poursuit son ouvrage dans la pensée tardive de Heidegger.

Le raisonnement de Marion axé sur l'idolâtrie conceptuelle est de valeur théologique et vise à un compte-rendu de la foi chrétienne face à la philosophie contemporaine. Cette particularité est d'emblée manifeste dans *L'idole et la distance* (1977). En effet, le philosophe français y déclare s'inscrire dans la tradition du discours sur l'Aréopage de St. Paul rapporté dans le 17^e chapitre des Actes des Apôtres : « Notre propre discours ne demeure en effet pas solitaire, inouï, surtout pas original [...] : il reproduit, je veux dire, il doit s'essayer à retrouver, s'il veut seulement demeurer, la situation tactique et le renversement crucial du discours que tint l'apôtre Paul sur l'aréopage, devant les Athéniens [...] ».⁴² L'interprétation de ce texte que fournit l'auteur ensuite jette un éclairage important sur sa théorie de l'idole. Quels en sont les moments majeurs ? Au début du récit, nous apprenons que St. Paul se met en colère en voyant partout à Athènes les statues représentant des divinités à savoir les idoles de la religion grecque. Lors de ses prédications dans les synagogues et sur le marché, il prend position à leur encontre. Aussitôt, sa critique provoque un conflit avec la philosophie. St. Paul se tenant sur l'*agora* à Athènes doit effectivement faire face à des érudits issus du stoïcisme et de l'épicurisme qui l'amèneront à l'*Aréopage* – institution juridique ou de politique municipale. C'est à cet endroit public qu'on lui demande de présenter sa doctrine et d'établir les motifs de sa critique fustigeant le culte grec. St. Paul profite de cette occasion pour y proclamer l'évangile. Selon Marion, un rappel de cette situation est judicieux pour définir le rapport que la théologie entretient avec la métaphysique. Le discours à l'Aréopage commence avec les mots suivants : « Athéniens, je constate que vous êtes des hommes très religieux à tous points de vue. En effet, tandis que je parcourais votre ville et regardais les monuments qui servent à vos cultes, j'ai trouvé même un autel sur lequel il est écrit : 'A un Dieu inconnu'. Eh bien ! Ce que vous adorez sans le connaître, je viens vous l'annoncer » (*Actes* 17, 22-23). Quant à la critique des idoles grecques, il faut noter en premier lieu que Paul compte des partisans des philosophies stoïcienne et épicurienne parmi ses auditeurs. Autrement dit, son texte confessionnel vise toujours la religion et la métaphysique grecque. Que la dernière prenne part aux idolâtries du monde est le message sous-entendu à tirer au jour. Or ce n'est qu'à la lumière de la Révélation de Jésus-Christ que cette vérité se manifeste.

N

⁴² MARION, J.-L., *L'idole et la distance : cinq études*, 39.

Se creuse alors une distance entre les conceptions métaphysiques – qu’elles soient théistes ou athéistes – et le Dieu de Jésus-Christ dont St. Paul veut témoigner. Contrairement à la foi chrétienne, la métaphysique pratiquerait une idolâtrie en travaillant avec des concepts de Dieu ‘auto-fabriqués’ qui n’ont rien en commun avec le Dieu qui se serait révélé à la croix. Le fait d’amorcer la prédication paulinienne en évoquant l’autel dédié ‘à un Dieu inconnu’ (en se servant peut-être d’une *captatio benevolentiae*) indique pourtant une médiation possible entre le message évangélique et les métaphysiques du monde. Dans cette image se résume bien la façon dont le Dieu de Jésus Christ subvertit la theologie élaborée par la métaphysique et la religion grecque. Après la focalisation, dans ce contexte, sur un « Dieu inconnu », la « parole de la croix » peut se comprendre comme le surgissement inopiné du « Tout autre », ce qu’un « Dieu connu » par la raison métaphysique n’aurait pas permis. Toutefois, il existe un lien plus profond entre le « Dieu inconnu » et le « Dieu de Jésus Christ ». En effet, dans la révélation de Dieu par la croix, le caractère inconnu de Dieu n’aurait pas été effacé mais plutôt confirmé. La révélation manifeste un Dieu ‘incompréhensible’ et inconnu où altérité et amour absolu vont de pair. Il n’est pas difficile de retrouver chez Marion les convictions théologiques de Hans Urs von Balthasar. Le penseur suisse a effectivement considéré la révélation comme événement d’amour qui ne dérive d’aucun présupposé conceptuel.

Dès lors, la question s’impose de savoir comment Marion établit une théologie post-métaphysique et de quelle manière il y reprend l’approche balthasarienne esquissée. Une réflexion qui renoncerait à toute idolâtrie conceptuelle et dont la rationalité, à l’inverse, serait marquée par l’iconicité serait donc de mise. Assurément, la théologie que le penseur français a en vue s’inspire de l’icône que manifeste la révélation chrétienne. Son point de départ constitue l’énoncé néotestamentaire selon lequel le Christ « est l’image du Dieu invisible » (*Col. 1,15*). En théologie, il convient ainsi d’abord de penser un phénomène iconique dans lequel visibilité et invisibilité se recourent. À l’aide de la notion de distance, cette manifestation peut se préciser. Car « distance » définit, pour Marion, la vision du monde faisant suite à la manifestation ultime de Dieu qu’est l’expérience de la croix. En explicitant celle-ci à un niveau phénoménologique, on repère l’éclat d’une « distance » qui devrait imprégner toute conception chrétienne de Dieu. L’acte du Christ de se livrer à la croix est considéré comme la performance d’un amour où le Fils reconnaît sa distance permanente envers le Père et dont il reçoit la vie nouvelle de ressuscité : « le Christ recueille paradigmatiquement le paradoxe de la distance, et le rend absolument (in-)visible. [...] La distance de Dieu s’éprouve d’abord dans la figure du Christ: là elle trouve son indépassable fondement et sa défi-

nitive autorité». ⁴³ A ce niveau, la pensée de Balthasar a servi, une fois de plus, de modèle. En effet, d'après la « théo-dramatique » de la croix, le savant suisse entend par « distance » le mode de rapport entre le Père et le Fils : « La distance infinie entre le monde et Dieu est fondée dans l'autre distance originaire entre Dieu et Dieu ». ⁴⁴ Mais la distance travaille également la conscience croyante. Effectivement, la figure du Christ est donnée à la pensée en parcourant une distance invisible. Elle présente l'acte pur d'un don issu d'une distance. « Par excellence, sur la face du Christ, la vision s'épuise à soutenir d'un regard clignotant la ténèbre qui compose l'éblouissement. L'avancée coïncide avec le retrait, parce que c'est le retrait qui s'y avance. [...] ». ⁴⁵ Dès lors, si le regard voit de l'invisibilité et s'en trouve regardé et appelé, cela conduit à la suspension du principe idolâtrique qui entraîne les concepts à ne tourner qu'autour d'eux-mêmes et à paralyser la pensée désormais qualifiable de métaphysique. À l'inverse, Marion estime que des concepts convertis par l'événement invisible de la croix devraient être distinctifs pour la théologie. Il en découvre un schéma directeur dans les écrits de Pseudo-Denys. À son avis, il convient d'honorer ce penseur néoplatonicien du sixième siècle pour avoir proposé une troisième voie pour parler et penser Dieu. En un mot, sa théologie se caractérise selon Marion non pas par un discours conceptuel (qu'il soit négatif ou affirmatif) portant sur Dieu, mais par un discours de louange. La prestation spécifique de la théologie dionysiaque consiste dans le fait qu'ici une réflexion théologique adopte la forme linguistique de la louange. L'auteur néo-platonicien n'appelle Dieu ni *summum ens*, *bonum*, *pulchrum*, ni *summum non ens*, *bonum*, *pulchrum*, mais *aitia*. Suivant le commentaire marionien, ce terme qui se traduirait spontanément par « cause » se démarque de la pensée aristotélicienne et ses séquelles médiévales. *Aitia* est une expression effectuée au sein de l'acte de louange : « La cause/*aitia* entretient un rapport privilégié avec une co-occurrence précise, louer ». ⁴⁶ Autrement dit, *aitia* n'a pas de signification ontologique, prédicative, transcendente, mais suréminente. Celui qui parle en louant *aitia* transgresse toutes les limites du discours conceptuel avec lesquelles la pensée séculière chargerait ce mot. Au contraire de cela, Dieu n'est pas conçu mais dénommé comme *aitia*. En disant *aitia* dans la louange, on témoigne et confesse un don divin qui ne s'appréhenderait pas à la base de la raison ni des concepts ni de l'être. S'appuyant sur une des lettres de Pseudo-Denys qui atteste un lien de continuité entre la théologie mystique et l'herméneutique de révélation, Marion soutient que le terme *aitia* mani-

N

⁴³ MARION, J.-L., *L'idole et la distance : cinq études*, 196.

⁴⁴ BALTHASAR, H. U. v., *Theodramatik* Bd. 2/1 : *Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*, Einsiedeln : Johannes-Verlag 1976, 242 (traduction de T.A.).

⁴⁵ MARION, J.-L., *L'idole et la distance : cinq études*, 196.

⁴⁶ *Ibid.*, 190.

feste toujours la vie nouvelle donnée à la croix. C'est pourquoi celui qui loue Dieu comme *aitia* fait valoir d'avoir été interpellé par l'amour divin révélé à la croix. En louant, il n'explore pas le monde à partir d'une raison autonome, mais il témoigne que celui-ci procède d'un don transcendant la rationalité. Les concepts théologiques renvoient donc à une dimension invisible d'où ils émergent. En leur sein se creuse – comme dans l'icône – une distance. D'après Marion, ce type iconique de rationalité devrait constituer toute théologie sérieuse qui veut s'inscrire dans l'événement de la Croix. Soulignons surtout que la rencontre avec le Seigneur a rompu définitivement avec l'idolâtrie métaphysique et conduit en voie directe vers une théologie post-métaphysique. Vu sous cet angle, dépasser la métaphysique au nom du Seigneur caractériserait assez essentiellement la théologie chrétienne.

Les ouvrages théologiques de Marion admettent une dichotomie très tranchée entre « théologie iconique » et « métaphysique idolâtrique ». Leur déficit majeur consiste à ne pas s'expliquer sur la manière dont la raison quitte par elle-même la métaphysique pour entrer dans le champ ouvert à la religion chrétienne. Tant qu'elle n'est pas éclairée par la foi dans le Christ (partant donc de l'icône et pratiquant son discours de louange etc.), la raison reste, même chez Heidegger, entravée par une attitude idolâtrique, incapable de dépasser la métaphysique. Mais concevoir un « au-delà de la métaphysique » ne devrait-il pas aussi se faire *remoto Christo* ? Outre cela, marquant une opposition envers toute « théologie » supposée idolâtrique, Marion met la théologie elle-même en difficulté. Est-ce que celle-ci ne se comprendrait pas comme une 'science' à part entière, autrement dit : comme une 'science' qui prétend, par essence et par tradition, que la foi peut se formaliser en des termes de rationalité générale ? Or, quand on y regarde de plus près, on constate que le philosophe français est lui-même tombé sur ce questionnement. A partir de 1988, Marion développe une « phénoménologie de la donation ». Trois autres ouvrages seront publiés : « *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* » (1989), « *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* », « *De surcroît. Études sur le phénomène saturé* » (2001). Ici, l'auteur se dirige à nouveau frais vers la pensée séculière tout en concevant la révélation chrétienne comme une possibilité ultime du monde phénoménal. Il en découle une théorie de révélation faite sur la base d'une refonte de la méthode phénoménologique qui inaugure un dépassement de la métaphysique. La question de savoir si celui-ci se fait « au nom du Seigneur » reste néanmoins ouverte. Pour l'heure, retenons que Marion semble ici mettre en œuvre ce que Balthasar a cru dénicher chez Scheler : une phénoménologie d'un « *laisser-se-donner pur* » de l'objet⁴⁷ qui pourrait aussi accueillir la splendeur émanant de Jésus Christ.

N

⁴⁷ Ibid., 6.

La « phénoménologie de la donation » prétend consolider la méthode de base en phénoménologie. Marion est convaincu que ce courant philosophique ne pourrait pas accomplir sa mission tant que la donation originelle du phénomène reste méconnue. C'est la raison pour laquelle il lui convient de s'atteler à une révision de la philosophie phénoménologique et effectuer un travail de fond sur les écrits de Husserl. Or cette démarche s'avère influencée par Heidegger qui insiste tout au long de son itinéraire, par exemple, sur la demande husserlienne de faire « droit aux choses mêmes »⁴⁸ ou sur le concept de l'« intuition catégoriale ».⁴⁹ En interprétant, entre autres, ces éléments husserliens dans un sens ontologique, Heidegger a jeté un nouvel éclairage sur la phénoménologie. Ayant mis en évidence qu'à sa base émerge la question de l'être, il l'a fait évoluer considérablement. Il n'en résulte pas seulement le conflit célèbre avec son ancien maître Husserl, mais aussi le fait que sa révision phénoménologique est devenue un modèle pour bien des penseurs notamment français. Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Jacques Derrida s'attachent, chacun au nom d'un autre phénomène 'par excellence', à réviser la phénoménologie husserlienne et à critiquer la révision de celle-là présentée par Heidegger. Or Marion reprend cette tradition de refonte phénoménologique. Il se focalise, pour sa part, sur la notion de la donation et doit gérer à partir de là une tension spécifique avec les réflexions des 'pères de la phénoménologie'. Dans ce sens, établissons d'abord son rapport à Husserl. La relecture du *corpus husserlianum* lui montre principalement l'omniprésence des termes *Gegebenheit* ou *Selbstgebung* (ce qui est traduit en français par « donation ») à des endroits où il s'agit de saisir l'objectif de la méthode phénoménologique.⁵⁰ Au premier regard, il semble que la réduction husserlienne vise à l'auto-donation 'en personne' du phénomène. Selon l'« eidétique », la donation du phénomène a la fonction de servir de source de droit de la connaissance originelle. On peut se rapporter à ce que Husserl appelle son « principe des principes » : « ...toute intuition donatrice originelle est une source de droit pour la connaissance, que tout ce qui s'offre originellement à nous dans l'intuition (dans son effectivité charnelle, pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne mais sans non

N

⁴⁸ Voir par ex. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit* (1927), Tübingen : Niemeyer 171993, 38.

⁴⁹ Cf. « Ce que Husserl a accompli consistait en effet dans le fait de rendre présent l'être qui se présente au niveau phénoménal dans la catégorie. Grâce à cela [...] j'ai fini par avoir une base » (Id., *Seminare*, GA 15, 378.).

⁵⁰ Voir par exemple « Tout vécu intellectif et tout vécu en général peut devenir l'objet d'un voir et d'une saisie pure, et dans ce voir, il est donation absolue » (HUSSERL, E., *Die Idee der Phänomenologie*, 31, Hua II, traduction de T.A.). « Par conséquent la réduction phénoménologique signifie [...] qu'on se limite à la sphère des donation-en-personne pures » (ibid., 60), « La donation absolue est une dernière instance » (ibid., 61).

plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne». ⁵¹ Visiblement, le terme et l'idée de la donation sont bien présents dans les intuitions originaires de Husserl. Pourtant, le philosophe allemand refuse de donner pleinement à la phénoménologie cette orientation conceptuelle – une défaillance que Marion souhaite corriger. « Husserl n'a pas déterminé par concept la donation, qui pourtant détermine la réduction (§1) et le phénomène (§2); il pense à partir de la donation, tout en la laissant pour une large part impensée » ⁵². Alors que, dans un premier temps, la réduction semblait viser la donation du phénomène, le père fondateur de la phénoménologie, presque simultanément, disqualifie celle-ci en envisageant l'objectivité (*Gegenständlichkeit*) invoquée comme horizon ultime de la phénoménalité. Dit autrement : à la condition de manifester son objectivité originare, le phénomène peut se manifester. Or cette limitation principale entraîne une version raccourcie du monde phénoménal à laquelle, d'emblée, échapperaient un certain nombre de phénomènes ou d'aspects phénoménaux. Sont concernées, notamment, les propositions phénoménologiques soulevées par certains penseurs français. L'autrui, la « différence », la chair etc. ne peuvent pas se conformer au principe d'objectivité. Par conséquent, les approches de Levinas, Derrida et Henry se présentent souvent comme la négation de la phénoménologie. Mais à ce sujet, Marion ne donne pas son consentement. Il met en avant le fait que cette conclusion négative est due aux étroitesse dans lesquelles Husserl, lui-même, a délaissé la méthode réductive en la rattachant, sans sens critique, au primat de l'objectivité. D'un autre côté, si on poursuivait la réduction avec conséquence, la conscience phénoménologique, l'intentionnalité ferait réellement sa percée et se déclinerait comme étonnement devant la donation phénoménale, ce qui autoriserait aussi une conception positive des phénomènes mentionnés. L'idée du phénomène saturé ⁵³ trouve ici son ancrage. Passons à la relecture marionienne de Heidegger. De façon analogue, ce disciple de Husserl a souligné l'importance de la donation. Au début de *Etre et temps*, nous trouvons sous sa plume la phrase suivante : « L'être se trouve dans le *que* » et le *quid*, dans la réalité, dans l'être-sous-la-main, dans la subsistance, dans la validité, dans l'être-là [existence], dans le *cela donne* ». ⁵⁴ Ce plaidoyer en faveur du primat de la donation aurait pu diriger la pensée heideggérienne vers l'auto-donation des phénomènes recherchée par Marion. Il en va de même avec sa détermination

N

⁵¹ Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I, § 24, Hua III, 52 (traduction de P. Ricoeur).

⁵² MARION, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris : Puf 1997, 42.

⁵³ Ibid., livre IV.

⁵⁴ HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit* (1927), Tübingen : Max Niemeyer Verlag ¹⁷1993, 7.

du phénomène comme « ce qui se montre à partir de lui-même ». ⁵⁵ Mais Heidegger ne va pas épuiser la signification de la donation dans toute sa portée. Ce qui compte pour lui, cela se résume dans l'énoncé suivant : « Considérée en son contenu, la phénoménologie est la science de l'être de l'étant – l'ontologie ». ⁵⁶ Il convient donc de souligner que les phénomènes renvoient, par le biais du *Dasein*, à leur être et à l'être tout court. Stipulant que l'être achève la démarche phénoménologique, un nouvel horizon qui régit le monde phénoménal se mettrait en place. En revanche, Marion établit que même celui-ci pourrait être transgressé quand on poursuit la méthode de la réduction sans lâcher prise. Affranchi de tout horizon préalable, le phénomène pourrait enfin se donner librement. D'où la devise marionnienne : « D'autant plus de réduction, d'autant plus de donation ». ⁵⁷ Dans cette perspective, la méthode réductive inaugurée par Husserl devrait vider la conscience au point qu'elle s'adonne au phénomène se donnant librement. En interposant, par contre, une trame catégorielle comme « l'objectité » ou « l'être », on risquerait de bloquer ce devenir phénoménal. Selon Marion, ce qui est décisif en phénoménologie, c'est la donation qui permet des manifestations phénoménales. A l'inverse, la conscience est appelée à s'y ouvrir, sans reste et réserve, mieux : à mettre entre parenthèses toutes les saisies préalables, qu'elles prennent la forme d'un horizon ou d'un autre phénomène supposé 'par excellence'. Que la mission de la philosophie phénoménologique s'accomplisse sous la figure de la donation constitue le premier résultat des recherches de Marion. Toutefois, il est de plus grande importance que ce travail de refonte manifeste la prétention de renverser définitivement la métaphysique. Aux yeux de son auteur, la phénoménologie renouvelée par la donation permet une véritable philosophie post-métaphysique : « Le paradoxe initial et final de la phénoménologie tient précisément à ceci qu'elle prend l'initiative de la perdre. Certes comme toute science rigoureuse, elle décide de son projet, de son terrain et de sa méthode, prenant ainsi l'initiative aussi originellement que possible; mais, à l'encontre de toute métaphysique, elle n'ambitionne que de perdre cette initiative le plus tôt et le plus complètement possible, puisque qu'elle prétend rejoindre les apparitions de choses dans leur plus initiale originalité – à l'état pour ainsi dire natif de leur manifestation inconditionnée en soi et donc à partir de soi ». ⁵⁸ Effectivement, dans la « phénoménologie de la donation », l'intention de fonder le monde des étants dans un être suprême (ou dans ce qu'il se présente sous la figure d'un phénomène 'par excellence') est substituée par une pensée

N

⁵⁵ Ibid., 37.

⁵⁶ Ibid., 37.

⁵⁷ MARION, J.-L., *Réduction et donation, recherches sur Husserl et Heidegger*, Paris: Puf 1989, 303.

⁵⁸ Id., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 15.

qui s'ouvre et s'adonne sans reste aux phénomènes. Ils peuvent s'épanouir selon leur donation propre et en deçà de toutes figures fondatrices caractéristiques pour la métaphysique. En ce sens, Marion estime que la phénoménologie dépasse la métaphysique. Mais est-ce que cette percée se fait toujours « au nom du Seigneur » ?

Il serait trop facile d'y répondre en renvoyant au phénomène de révélation que Marion développe dans le livre IV d'*Étant donné*.⁵⁹ Effectivement, la révélation thématifiée par Marion dans un registre phénoménologique a seulement le statut d'une possibilité, même si elle est « ultime ». ⁶⁰ Or le fait d'avoir donné à ce travail une orientation théologique se repère mieux ailleurs. Ainsi, en 1988⁶¹, c'est-à-dire une année avant *Reduction et donation*, Marion publie un article en Allemagne, dans un pays qui, au contraire de la France, n'est pas marqué par la séparation de l'Église et de l'État, cette séparation qui malheureusement peut souvent se retrouver dans celle de la théologie et la philosophie. Dans ce texte désormais accessible en français sous le titre *Le visible et le révélé*, il esquisse le projet d'une phénoménologie religieuse. L'enjeu de cette réflexion concerne le rapport entre la méthode phénoménologique développée par Husserl et Heidegger et la religion. A propos du terme de religion, l'auteur propose la définition suivante : « La religion n'atteint à sa figure la plus achevée qu'en s'établissant par et comme une révélation, où une instance, transcendante à l'expérience, se manifeste pourtant expérimentalement ; une telle expérience effective au-delà (ou en-deçà) des conditions de possibilité de l'expérience s'assure non seulement par son constat en des individus privilégiés, etc. ». ⁶² Quand on se souvient du travail théologique que Marion réalise dès les années 70 et que l'on anticipe sur le phénomène de révélation qu'il concevra dans *Étant donné*, le caractère formel de cet énoncé ne peut pas nous induire en erreur. Il est évident que Marion vise la révélation chrétienne affirmant que Dieu s'est fait chair dans la venue de Jésus Christ. Dans ce prisme, le philosophe français engage une relecture de la phénoménologie. Ses premières études sur Husserl et Heidegger aboutissent à une hypothèse intéressante : « La théologie ne peut-elle pas, en vertu de ses exigences propres et en vue de seulement les formuler, suggérer à la phénoménologie certaines modifications de méthode et d'opération ? En d'autres termes, ne pourrait-on pas s'enquérir des conditions (inconditionnelles) auxquelles la méthode phénoménologique devrait souscrire pour accéder à une pensée de la révélation ? » ⁶³ Au regard du

N

⁵⁹ Ibid., livre IV.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Publié en français sous le titre « Le possible et la révélation », dans : MARION, J.-L., *Le visible et le révélé*, Paris : Cerf 2005, 13-34.

⁶² Ibid., 14.

⁶³ Ibid., 29.

travail achevé, « la phénoménologie de la donation », il semble légitime de considérer cet article germanophone comme programmatique et de dire que toute sa refonte phénoménologique est orientée par la question : comment penser la révélation du Seigneur ? Un peu à l'instar de *l'Action* de Maurice Blondel, mais sous une forme variée et, par ailleurs, avec moins de difficultés en termes de réputation universitaire, Marion se serait donc attelé à une réflexion en théologie fondamentale dans le sens où cette discipline essaie de « justifier l'espérance devant tous ceux qui vous en demandent compte » (1 P 3,15). Et, pour finir, le dépassement de la métaphysique que Marion envisage en établissant l'ouverture à la donation comme la vocation originaire de la phénoménologie s'est, une fois de plus, réalisé, effectivement, « au nom du Seigneur ! »