

Jan KONARSKI

LE DIEU AMOUR DÉLIÉ DE LA PENSÉE DE L'ÊTRE
LECTURES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA DONATION
CHEZ JEAN-LUC MARION

Contenu : 1. Le postulat de Marion : penser Dieu sans l'être ; 2. L'arrière-plan phénoménologique de la possibilité de penser Dieu sans l'être ; 3. Primauté de l'amour comme condition de penser le sujet selon la donation.

Słowa kluczowe : Fenomenologia donacji, donacja, Marion Jean-Luc, fenomeny nasycone, bycie, Bóg-miłość-caritas, Bóg a post-modernizm, podmiot istnienia.

Keywords : Phenomenology of donation, Donation, Marion Jean-Luc, Saturated phenomena, Being, God-Love-Charity, Thinking God in post-modernity, Subject of existence.

1. Le postulat de Marion : penser Dieu sans l'être

L'objectif de notre étude¹ consiste à examiner la possibilité de dépasser l'horizon de l'être, fixé voire figé par la métaphysique comme infranchissable, afin d'ouvrir de nouvelles possibilités de penser Dieu. Nous suivons Jean-Luc Marion dans sa démarche de penser Dieu non plus comme l'être mais selon la donation et nous verrons dans quelle mesure ce dépassement de la métaphysique par la phénoménologie de la donation contribue à mieux rendre compte du Dieu-Amour de la Révélation chrétienne pour notre époque.

La thèse, très critiquée, de Jean-Luc Marion, présentée dans son livre « Dieu sans l'être », est connue : pour Marion, le concept de l'être n'est qu'une sorte d'idole qui, loin d'approcher le vrai mystère de Dieu, fait à peine semblant de l'expliquer. En réduisant Dieu au concept de l'être, l'homme crée une image de Dieu à sa mesure, image qu'il pourra ensuite analyser et examiner, mais qui en même temps – au lieu de montrer Dieu – risque fort de le dissimuler. Le problème ne se trouve pas dans ce qu'il y aurait d'inexact dans l'image par rapport à Dieu lui-même, mais dans le fait même de l'avoir interposée. L'image, ou plutôt l'idole, devient en effet ce sur quoi on peut poser, arrêter le regard. « Idole – ou le point de chute du regard »². Car, du moment que l'on pose le

¹ Le présent article reprend la seconde partie de la thèse de doctorat de l'auteur. Intitulée : « Penser Dieu Amour à la lumière de la Croix du Christ : lectures de la métaphysique thomassienne et de la phénoménologie de la donation chez Jean-Luc Marion » et rédigée sous la direction de Geneviève Médevielle, cette thèse a été soutenue en la Faculté de Théologie à l'Institut Catholique de Paris le 3 février 2010. Le texte a été revu et augmenté en tenant compte des remarques émises pendant la soutenance.

² J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, Quadrige/PUF, 1991², 20. Éd. polonaise : *Bóg bez bycia*, tr. M. Frankiewicz, coll. « Biblioteka Filozofii Religii », Kraków : Znak, 1996.

regard sur l'image de Dieu, ce regard perd son sens et sa pertinence. L'image comble le regard ; l'homme se contente de ce qu'il a pu, ou plutôt cru voir, saisir, comprendre. Le regard, en se tournant vers l'idole, a dû, invisiblement mais inévitablement, cesser d'être porté vers Dieu lui-même. L'interposition de l'idole provoque un changement, d'autant plus lourd de conséquences qu'invisible, au niveau du sens même de la relation entre l'homme et Dieu. L'idole, tout en faisant semblant de la fortifier, détériore cette relation profondément. L'homme, ravi d'avoir saisi l'objet de sa connaissance, risque de ne pas se rendre compte de ce qu'il a en même temps perdu.

La critique marionienne concernant la connaissance de Dieu est alors radicale. Car le fait d'avoir arrêté le regard sur une idole conduit à un apparent savoir, où Dieu est devenu l'objet de la connaissance. Or, s'il est vrai qu'une telle objectivation de Dieu semble faciliter la tâche de celui qui veut réfléchir sur Dieu, il devient néanmoins évident que la prétendue « connaissance » de Dieu passe à côté du mystère même. La connaissance, en mettant fin aux interrogations et donc aux découvertes nouvelles, arrête en effet l'homme sur le chemin vers Dieu. Dieu prétendument « connu » n'est plus un vrai mystère. Devenu « objet » de connaissance, il peut être désiré, mais il ne peut plus être vraiment aimé. En effet, « le moment où nous pensons connaître l'autre est toujours aussi la fin de l'amour »³. Le mot important est lâché : l'amour.

C'est pourquoi Jean-Luc Marion propose de s'interdire d'identifier Dieu avec l'être, jusqu'à raturer le nom de Dieu par une croix, ce qui signifie la mise en distance du nom de Dieu par rapport à toutes les idoles, y compris conceptuelles, qui tenteraient de se l'approprier. Ensuite, au lieu de considérer l'être comme le nom adéquat de Dieu, l'auteur propose d'envisager l'amour comme le premier nom désignant Dieu en avançant l'argument que l'amour, avec son caractère gratuit et imprévisible, prêt à tendre toujours vers le plus grand bien, constitue une vraie icône qui peut donner un accès direct au mystère de Dieu.

1.1. Jean-Luc Marion : l'idole, l'icône et « Dieu sans l'être »

La thèse de « Dieu sans l'être », devenue désormais célèbre, a provoqué de vives réactions aussi bien chez les philosophes que chez les théologiens. Elle a trouvé un accueil réservé voire hostile chez les métaphysiciens classiques. Les propos de J.-D. Robert sont exemplaires :

« L'être est – et il faudrait toujours s'en souvenir – l'horizon obligé de toute pensée et, quand il est question de Dieu, c'est, pour une intelligence d'ici-bas, l'être qui est la référence première et dernière de toute visée sur Dieu. C'est le nom premier et suprême de Dieu, où l'être est entendu comme *Esse per se subsistens*. Et l'on ne peut échapper à cette nécessité tant en théologie qu'en philosophie puisque l'on se heurte là à une nécessité intrinsèque de l'intellect humain sur la terre »⁴.

³ M. FRISCH, *Gesammelte Werke*, tome 2, Francfort, 1976, 369 (Cité par B. RORDORF, "Tu ne te feras pas d'image". *Prolégomènes à une théologie de l'amour de Dieu*, coll. « Cogitatio fidei » n° 167, Paris : Cerf, 1992, 14-15). Cf. aussi J.-L. MARION, *L'idole et la distance. Cinq études*, Paris : Grasset, 1977, 266.

⁴ J.-D. ROBERT, « A propos d'un article de Jean-Luc Marion sur le premier nom de Dieu », *Revue Théologique de Louvain* 17, 1986, n° 2, 205s.

Et l'auteur de poursuivre :

« C'est là une donnée de l'homme sur terre : s'il veut parler de Dieu, il ne peut se passer de la visée de l'être et, même dans son expérience pure de l'amour de Dieu saisi dans son amour de façon réflexive, il est impossible que ne joue pas implicitement la lumière de l'être »⁵.

Ainsi apparaît l'un des problèmes-clés de toute la discussion : celui de la relation entre l'être et le savoir. En effet, la pensée métaphysique – et, à en croire E. Lévinas – toute la philosophie occidentale, mettent en relation étroite la connaissance et l'être :

« Pour la tradition philosophique de l'Occident, toute spiritualité tient dans la conscience, dans l'exposition de l'être, dans le savoir »⁶.

En d'autres termes,

« La corrélation entre la connaissance, entendue comme contemplation désintéressée, et l'être, c'est, conformément à notre tradition philosophique, le lieu même de l'intelligible, l'occurrence même du sens »⁷.

Quand bien même il serait possible d'arriver à la certitude de la connaissance concernant de nombreux objets du monde ambiant, cela ne prouverait aucunement qu'un pareil savoir puisse s'acquérir sur Dieu lui-même. En effet, comme le souligne Jean-Yves Lacoste :

« la possibilité de penser Dieu, si Dieu est, est si imperturbablement admise par toute la tradition philosophique de l'occident, qu'il n'est en fait aucun texte provenant de cette tradition où affleure vraiment la question, 'est-il licite à la raison de penser Dieu comme elle pense l'autre que Dieu ?' »⁸.

Or, entre « penser l'autre que Dieu » et « penser Dieu lui-même », il a été tacitement admis que l'être constitue la dimension commune qui permet de garder un lien entre le monde qui nous entoure et le mystère divin qui ne cesse de nous interroger. C'est pourquoi, pour avancer dans notre réflexion, il faut se demander ce que veut dire « penser l'être ». Or, il est impossible d'aborder cette question de « penser l'être » chez Jean-Luc Marion sans prêter attention au contexte de la confrontation qu'il entretient avec E. Husserl et M. Heidegger. C'est en effet dans le débat serré avec ces deux penseurs, que l'on peut mesurer la critique des approches phénoménologiques respectives de l'un et de l'autre à l'égard de l'être. Et c'est le dialogue mené par Marion avec ces deux pensées qui lui permet d'affiner ses propres thèses à l'égard du Dieu sans l'être.

⁵ *Ibid.*, 207.

⁶ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye : M. Nijhoff, 1974¹, coll. « Biblio-essais », Paris : Le Livre de poche, 1990², 157.

⁷ E. LÉVINAS, *Éthique comme philosophie première*, coll. Rivages poche/Petite bibliothèque, Paris : Rivages, 1998, 67.

⁸ J.-Y. LACOSTE, « Penser à Dieu en l'aimant. Philosophie et théologie de Jean-Luc Marion », *Archives de Philosophie* 50, c. 2, 1987, 246.

1.2. Deux grands interlocuteurs de Marion : Husserl et Heidegger

1.2.1. Avec Husserl et contre lui : penser l'être selon la donation

Si Husserl est d'un grand intérêt pour Marion, c'est que le philosophe allemand aborde la question de l'être dans le cadre de la méthode phénoménologique, délimité par les deux pôles de la recherche que sont la réduction et la donation. Dans la pensée de Husserl, l'être tombe sous le coup de la réduction qui cherche à mettre en scène sa donation. Pour lui, l'être est considéré sous l'aspect de l'étant donné⁹. Cela représente sans aucun doute un acquis considérable. Pour Husserl, l'être est pensé non pas comme un étant parmi les autres étants, mais comme ce qui est donné. Il est donc pensé selon la donation. Autrement dit, Husserl soumet l'ontologie au processus de la réduction phénoménologique qui reconduit toujours et uniquement à la donation. La primauté de la réduction sur l'ontologie implique inévitablement la façon de penser l'être selon la donation, donc dans un cadre qui n'est plus métaphysique. Mais, il faut bien l'avouer, la proposition de Husserl cache de nombreuses lacunes. Tout d'abord, une confusion règne dans l'utilisation que fait Husserl de trois termes : « être », « étant » et « objet ». En effet, comme le résume Marion,

« Tout se passe comme si Husserl, fasciné par sa découverte sans cesse confirmée de la puissance opératoire de la réduction dans les champs objectaux toujours plus divers et plus riches, cédait à une ivresse des constitutions, d'autant plus programmatiques que prometteuses, et, prisonnier de ce charme, restait aveugle à la destination ultime de la phénoménologie. D'où le stupéfiant paradoxe de Husserl : il a découvert un mode de pensée qui révolutionne absolument la métaphysique, sans en comprendre pourtant la portée dernière. La seconde méconnaissance confirme d'ailleurs la première : la conquête effrénée et d'ailleurs programmatique de nouveaux champs objectaux détourne Husserl de la tâche d'éclaircir phénoménologiquement les manières d'être des deux régions originelles : celle de la « conscience », telle qu'elle s'excepte de la réduction en s'exerçant, celle ensuite de l'objectivité en général de ce qui tombe sous le coup de la réduction. Bref, Husserl ne retourne pas aux choses mêmes, du moins aux deux choses les plus instamment présupposées par la réduction et la constitution : l'exercice toujours privilégié de l'acte phénoménologique détourne de le penser, donc d'en mesurer la portée et la destination exceptionnelles »¹⁰.

La lecture que fait Marion de la phénoménologie de Husserl ne consiste donc pas tant à critiquer sa pensée qu'à aller au bout de ce que cet auteur avait envisagé et de rendre manifeste ce qu'il s'est permis d'omettre dans sa façon de concevoir la phénoménologie. C'est dans ce sens précis que se déroule toute la recherche de Marion. Il postule vouloir exercer la réduction phénoménologique d'une façon plus radicale que celle proposée par Husserl.

1.2.2. Heidegger contre Descartes : le sens indéterminé du *sum*

Heidegger est un autre interlocuteur de choix pour Marion, par son insistance sur l'oubli de l'être dans la pensée philosophique. C'est lui qui remet en cause le point de

⁹ J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, coll. « Epiméthée », Paris : PUF, 1997, 47. Éd. polonaise : *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tr. W. Starzyński, coll. « Klasyka filozofii », Warszawa : IFiS PAN, 2007.

¹⁰ J.-L. MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, coll. « Epiméthée », Paris : PUF, 1989, 213.

départ privilégié de la philosophie occidentale depuis Descartes : l'être de l'ego. Pour Descartes en effet, le sum de l'ego, une fois devenu indubitable, ne méritait plus une interrogation particulière. Or, c'est justement la manière d'être de l'ego qui est ainsi tombée dans un oubli presque total. Le sens d'être de l'ego cartésien reste indéterminé. « Descartes privilégie la question de l'ego (...) et passe sous silence la question du sum »¹¹. Tout simplement, le mode d'être de l'ego « se trouve en fait pensé à partir de l'acception de l'esse qui convient aux objets »¹². En reprenant la formule de J.-Y. Lacoste, on peut constater que, pour Descartes, il paraissait tout à fait licite à la raison de penser le *Je* comme elle pense l'autre que le *Je*, c'est-à-dire les objets. Et c'est à partir de ce sens de l'être des objets, et non pas de son propre sens du *Je* comme tel, que se détermine l'ego cartésien.

Or, l'être de l'ego cartésien cache un paradoxe, voire une aporie de taille. D'un côté, le *Je* constitue une instance non objectale qui fixe les conditions de la connaissance des objets. De l'autre, ce que le *Je* peut connaître de moi, reste un objet, déterminé dans l'espace et dans le temps. Donc, le *Je* que je suis « ne coïncide pas avec le moi que je connais et je ne connais pas le *Je* que je suis »¹³. C'est pourquoi Heidegger a souvent critiqué non seulement Descartes, mais aussi ceux – et notamment Husserl – qui en se référant à Descartes le considéraient comme un précurseur de la phénoménologie. Pour Heidegger en effet, Descartes non seulement ne saurait être un phénoménologue avant l'heure, mais en plus, ceux qui, sans y réfléchir, recopiaient le statut de l'ego cartésien, trahissaient par là la pensée phénoménologique elle-même. Marion le résume ainsi :

« Loin que, comme le pense Husserl, Descartes l'ait guidé sur le chemin de phénoménologie, il a joué le rôle insigne de retenir Husserl – du point de vue de Heidegger – sur la voie de phénoménologie ; entre Husserl et la phénoménologie plénière, donc entre Husserl et Heidegger, Descartes se dresse, unique obstacle et pierre d'achoppement ».¹⁴

Pour Heidegger en effet, le manque le plus grave de la philosophie de Descartes consistait à avoir passé sous silence le mode d'être du *Je*. Or, pour Heidegger c'est justement là que se trouve la question primordiale de toute la philosophie.

1.2.3. La rupture entre Heidegger et Husserl

Le second débat qui paraît essentiel pour la possibilité de penser Dieu en dehors de l'horizon de l'être concerne la discussion entre Heidegger et Husserl au sujet du statut de la phénoménologie. La divergence entre eux concerne les principaux thèmes de la phénoménologie, à savoir la définition du phénomène, l'idée de la différence ontologique et surtout la compréhension de l'être.

Pour Husserl, en effet, qu'est-ce qu'un phénomène ? Ce terme est marqué chez lui d'une étrange dualité : « phénomène ne se dit pas d'abord, ni seulement, de l'objet qui

¹¹ *Ibid.*, 120.

¹² *Ibid.*

¹³ J.-L. MARION, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris : PUF, 2001, 13.

¹⁴ J.-L. MARION, *Réduction et donation. op. cit.*, 129.

apparaît, mais bien du vécu dans lequel et selon lequel il apparaît »¹⁵. Donc, le champ de la pensée se définit par les limites de la conscience qui capte ou plutôt accueille les phénomènes. C'est en fin de compte l'activité de la conscience qui décide de ce qui est phénomène et de ce qui ne l'est pas. N'est un phénomène que ce qui est évident pour la conscience. Ainsi, « l'évidence réduit l'apparition à la présence, donc à l'objectivité pour la conscience »¹⁶. J.-L. Marion résume ainsi le rôle dominant de la conscience dans la phénoménologie husserlienne :

« L'objectivité, donc la présence effective imposée à tout phénomène, découle des actes intentionnels de la conscience ; la conscience détermine donc le mode d'être des phénomènes : ceux-ci ne se donnent comme ils apparaissent qu'à condition d'apparaître, c'est-à-dire de satisfaire à l'effectivité de la présence. Laquelle règne, ininterrogée »¹⁷.

C'est en effet la conscience qui reçoit « ce qui apparaît, pour autant que l'intuition en détermine la validité. Les phénomènes ne se donnent absolument qu'à l'absolu de l'intuition. Laquelle règne, ininterrogée »¹⁸. Cette analyse permet à Marion de conclure : pour Husserl, « le phénomène n'apparaît qu'à l'épreuve et l'Ereignis de sa conscience, laquelle règne, ininterrogée »¹⁹. C'est donc la conscience qui délimite souverainement le champ de la phénoménologie. N'y entre que ce qu'elle peut capter grâce à son intuition et ce qui s'y rend ainsi présent. Le phénomène se définit « par la présence permanente au regard de la conscience »²⁰.

C'est précisément là que se situe la rupture décisive qu'effectue Heidegger par rapport à Husserl. Pour lui, la phénoménologie, non seulement ne saurait se limiter aux phénomènes accessibles à la conscience, mais elle devrait justement s'en désintéresser afin de se tourner vers ce qui est inaccessible à la conscience. Heidegger opte très fortement pour une « phénoménologie de l'inapparent »²¹. Pour Heidegger en effet, ce qui apparaît dans le phénomène représente non pas un intérêt, mais plutôt un obstacle pour la phénoménologie. Elle doit au contraire tendre vers ce que le phénomène cache, tout en se montrant. De plus, il ne s'agit pas simplement de ce qui n'est pas encore apparu dans le phénomène, mais surtout de ce qui ne peut absolument pas apparaître. Car ce qui est l'inapparent par excellence, c'est l'être même de l'étant, et ensuite, le sens d'être tout court.

Pour Heidegger, en effet, la tâche de la phénoménologie non seulement dépasse le champ délimité par Husserl, mais elle se situe entièrement en dehors de ce champ. Si Husserl cherche à examiner les phénomènes dans la stricte mesure où ils se présentent – se rendent présents – à la conscience, Heidegger exige que la pensée transgresse défi-

¹⁵ J.-L. MARION, « L'étant et le phénomène », dans : J.-L. MARION, G. PLANTY-BONJOUR, *Phénoménologie et métaphysique*, coll. « Épiméthée », Paris : PUF 1984, 178.

¹⁶ *Ibid.*, 186.

¹⁷ *Ibid.*, 176.

¹⁸ *Ibid.*, 177.

¹⁹ *Ibid.*, 180.

²⁰ *Ibid.*, 183.

²¹ E. HUSSERL, *Questions IV*, p. 339, cité par J.-L. MARION, « L'étant et le phénomène », *art. cit.*, 187.

nitivement cette limite pour aller là où les phénomènes cachent leur face invisible : là où ils sont profondément énigmatiques et insondables.

C'est ce tournant décisif de la pensée de Heidegger qui ouvre une nouvelle possibilité de poser la question de l'être. Il devient désormais possible de déterminer avec une grande précision la différence ontologique entre l'étant et l'être. Ce qui se présente à la conscience, ce n'est que l'étant. Quant à l'être de l'étant, il n'a rien de l'étant et il ne peut aucunement se présenter à la conscience. Afin de l'aborder, la pensée se trouve donc obligée de transgresser les limites définies par la conscience. Et ce n'est qu'à partir de cette transgression que peut se concevoir une vraie visée phénoménologique. Plutôt que le phénomène lui-même, elle cherche à éclaircir sa phénoménalité ; plutôt que l'étant, elle vise l'être de l'étant.

Nous voici donc devant un mouvement de pensée audacieux et risqué. La pensée heideggérienne dirige sa visée en dehors du champ défini par la conscience, et non seulement elle s'aventure dans l'obscurité de la non-certitude, mais elle finit par priver la conscience du rôle déterminant de la connaissance dans tout le processus. Cette pensée se tourne vers l'au-delà : elle va au-delà de la conscience et au-delà des étants.

Mais alors que la tradition métaphysique abordait le thème de l'être, en s'approchant de la question de Dieu, l'analyse heideggérienne est menée dans un tout autre sens. L'être, puisqu'il n'a rien de l'étant, n'est absolument pas un étant. Si l'étant « est », l'être n'« est » pas. C'est pourquoi, dans la pensée de Heidegger, l'être s'assimile au néant, voire il s'y identifie. L'être n'est rien, il est le rien. Pour Heidegger une chose est sûre : l'être n'est certainement pas Dieu. C'est ainsi que Heidegger pense l'être sans Dieu. En séparant la question de l'être de celle de Dieu, il abandonne définitivement toute pensée qui réservait à Dieu une place sous l'horizon de l'être. Mais en même temps, en attribuant à la pensée la capacité d'aller au-delà des limites définies par la conscience, Heidegger rend possible une nouvelle transgression. Si selon Heidegger la pensée peut, et doit, dépasser les limites de l'apparent pour chercher l'inapparent par excellence, à savoir l'être, n'est-il pas possible qu'elle aille encore plus loin, au-delà de l'être, pour tenter de penser Dieu ? C'est dans cette dynamique que se situe la réflexion de J.-L. Marion.

1.2.4. Marion face à Heidegger : de l'être sans Dieu à Dieu sans l'être

Tout en se référant souvent à Heidegger, J.-L. Marion se démarque de sa philosophie sur plusieurs points dont un nous paraît absolument crucial. Pour Heidegger en effet, la philosophie vise avant tout la question de l'être. Et si la métaphysique classique n'arrive pas à éclaircir cette question, c'est parce qu'elle a commis le fameux « oubli de l'être », à savoir qu'elle a confondu l'être avec l'étant, en ignorant ainsi la différence ontologique qui sépare l'un de l'autre. Selon Heidegger, l'être n'a justement rien d'un étant, et la plus grande erreur consiste à l'oublier. Or, dans le monde ambiant, nous rencontrons avant tout des étants et nous sommes tentés d'oublier que leur analyse ne donne aucunement l'accès à leur être. Au contraire, l'expérience du monde ambiant favorise l'illusion que l'énigme de l'être se laisse examiner comme si l'être était un cas particulier d'un étant. Cependant, il y a une exception qui ouvre une possibilité d'accéder à une véritable confrontation avec la question de l'être. Il s'agit du Dasein :

c'est le sujet humain qui découvre en lui-même cette question et se la pose. En effet, ce n'est que dans le Dasein qu'il y va de son être. C'est ainsi que l'analytique du Dasein occupe une place centrale dans la philosophie heideggerienne.

Or, le déplacement effectué par Heidegger, qui consiste à détacher la question de l'être du terrain de la métaphysique et de la situer au centre de l'analytique du Dasein, implique un changement de perspective fondamental en ce qui concerne la place de Dieu dans la pensée philosophique. Il n'est plus possible de considérer l'être comme le seul horizon de la pensée et notamment de la pensée sur Dieu. C'est pourquoi le déplacement de la question de l'être vers l'analytique phénoménologique du Dasein semble provoquer la disparition pure et simple de la question même de Dieu. Si la recherche métaphysique sur l'être conduit à la question de Dieu, l'analytique phénoménologique du Dasein fait au contraire disparaître cette question de la réflexion philosophique.

C'est là que se situe le point principal de discordance entre Marion et Heidegger. Selon J.-L. Marion, la phénoménologie ne saurait se contenter de prendre en compte la différence ontologique afin de creuser la question de l'être, libérée enfin de l'analyse des étants. Pour lui, la phénoménologie doit purement et simplement dépasser la pensée de l'être, qu'il soit confondu ou non avec l'étant. L'être, même isolé voire libéré de l'étant, ne représente finalement pas le principal centre d'intérêt de la phénoménologie. Et si Marion semble être d'accord avec Heidegger lorsqu'il s'agit du divorce entre la métaphysique et la question de Dieu, il ne partage aucunement sa conviction quant à une disparition pure et simple de cette question. Pour lui, si l'on peut légitimement penser l'être sans Dieu, il n'en reste pas moins envisageable de continuer de penser Dieu – sans l'être.

1.3. La place de Dieu en phénoménologie

L'enjeu de cette question est en effet de taille. A titre d'exemple, citons D. Janicaud qui dénonce, chez plusieurs phénoménologues français, « les déplacements ou même les dérives méthodologiques au profit d'une Transcendance, d'une archi-origine ou d'une donation, qui n'ont plus de phénoménologiques que le nom »²². Pour lui, comme pour de nombreux autres auteurs²³, l'authenticité de la démarche philosophique – et notamment phénoménologique – se vérifie par l'exclusion pure et simple de toute possibilité de faire ne serait-ce qu'une allusion à l'idée de Dieu. Il n'y aurait de vraie phénoménologie qu'en dehors du champ de réflexion sur Dieu. C'est pourquoi tout philosophe contemporain qui envisagerait une telle réflexion se fait accuser d'effectuer un tournant théologique et de quitter ipso facto l'orthodoxie phénoménologique. Une pareille accusation mérite un examen et une critique attentifs.

Tout d'abord il faut remarquer que les grands fondateurs de la phénoménologie que sont Husserl et Heidegger, tout en proposant une philosophie qui se voulait neutre, voire critique, à l'égard de la foi chrétienne, n'ont pas cessé de se laisser interroger par la question de Dieu. Comme le rappelle d'ailleurs Dominique Janicaud lui-même, Husserl, selon une confidence faite à Edith Stein, considérait la vie de l'homme comme

²² D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée*, coll. « Tiré à part », Paris : Éd. de l'Éclat 1998, 26.

²³ P. ex. M. DUFRENNE, *Le poétique*, Paris : PUF, 1973 ; J. BENOIST, *L'idée de phénoménologie*, coll. « Le grenier à sel », Paris : Beauchesne, 2001.

« un chemin vers Dieu : (...) j'ai voulu atteindre Dieu sans Dieu »²⁴. C'est surtout dans le cas de Heidegger que son rapport complexe et difficilement déchiffrable à la question de Dieu continue d'être objet de nombreuses recherches et discussions²⁵. Il serait alors profondément injuste, sinon tout simplement faux, d'estimer que cette question reste chez Heidegger marginale et que l'on peut, voire doit, l'évacuer d'une phénoménologie qui en même temps prétend continuer la réflexion heideggérienne.

Par ailleurs, refuser à la phénoménologie le droit de poser la question de Dieu et y réfléchir signifierait alors marquer une différence incompréhensible entre le philosophe et la philosophie. Car si le philosophe a le droit de se poser la question de Dieu (puisque c'est un fait indiscutable chez de nombreux philosophes y compris des phénoménologues), pourquoi alors la philosophie devrait-elle s'interdire formellement d'aborder la même question ? Et tout cela notamment sur le terrain de la phénoménologie, qui pourtant se fixe comme premier objectif d'examiner les vécus de la conscience du sujet. Le sujet aurait quant à lui le droit de penser Dieu, mais la phénoménologie pure, qui pourtant prétend examiner les vécus du sujet, n'aurait pas le droit d'y réfléchir.

En outre, le sens de la phénoménologie, pour ne pas dire sa vocation, consiste à aller aux choses mêmes, c'est-à-dire à dégager dans les phénomènes ce qui reste caché par les apparences. Il s'agit de faire le chemin qui part de ce qui est perceptible d'une façon spontanée et naïve (selon l'attitude naturelle) pour arriver à une compréhension approfondie des phénomènes, compréhension qui risque alors de se révéler paradoxale voire contraire, donc contraignante, par rapport à ce qui a été perçu naïvement. En effectuant ce chemin, l'intellect cherche donc à phénoménaliser surtout les phénomènes cachés, c'est-à-dire à faire luire l'inapparent. C'est pourquoi le postulat d'exclure a priori les phénomènes restant en relation avec une sorte de mystère ou de transcendance – quels qu'ils soient, pour la simple raison qu'ils n'apparaissent pas – irait exactement à contre-sens de la recherche phénoménologique. Au contraire, dès qu'il y a la moindre possibilité qu'un phénomène soit digne du nom de l'inapparent, la tâche de la phénoménologie consiste avant tout à tenter de le phénoménaliser au lieu de lui nier a priori cette possibilité.

En troisième lieu, enfin, comme le souligne souvent J.-L. Marion, lorsque sa phénoménologie de la donation ouvre à une réflexion sur la Révélation chrétienne, il ne s'agit là que de la possibilité d'une telle Révélation, sans aucunement préjuger de son effectivité. Même si Marion fait de temps à autre allusion aux textes et aux événements évangéliques, il reste évident pour tout lecteur de bonne foi que ce rapprochement entre la phénoménologie et la foi chrétienne ne sert qu'à signaler une éventuelle cohérence entre la pensée philosophique d'un côté et la manière chrétienne d'accueillir le mystère de Dieu, de l'autre. Il serait profondément injuste d'imputer à Marion l'intention d'imposer aux non-croyants son point de vue chrétien. Dans sa démarche il reste en effet intellectuellement honnête : il présente une pensée qui se trouve apte à entrer en dialogue avec l'expression croyante des mystères chrétiens.

²⁴ D. JANICAUD, *op. cit.*, 38s.

²⁵ Notamment J. BEAUFRET, F. FÉDIER, E. LÉVINAS et al., *Heidegger et la question de Dieu*, dir. R. Kearney et J. St. O'Leary, Paris : Grasset, 1980 ; S.-A. ZAVADIL, « Heidegger : 'La tradition retrouvée' » dans : *Les philosophes et Dieu : une généalogie de la notion de providence*, Paris : Desclée de Brouwer, 2004.

Il ne faut donc pas suspecter J.-L. Marion de se concentrer sur la seule question de la possibilité de penser Dieu au sein d'une phénoménologie, comme s'il ne songeait qu'à introduire subrepticement et à tout prix l'idée de la Révélation chrétienne dans un système philosophique. Son objectif paraît être tout autre. Il s'agit pour lui d'approfondir la réflexion phénoménologique de façon à ce qu'elle se sensibilise aux phénomènes non objectivables parmi lesquels on peut aussi énumérer le phénomène paradoxal de la Révélation chrétienne. Marion ne veut pas forcer la phénoménologie à accepter l'idée de Dieu – il cherche plutôt à ouvrir de nouveaux horizons de façon à ce qu'une phénoménologie renouvelée devienne prête à accueillir entre autres le phénomène paradoxal du divin.

* * *

Nous voici face à un débat serré que Marion mène d'une part avec ceux qui sont prêts à penser Dieu, mais uniquement dans le cadre de la pensée de l'être, et d'autre part avec ceux qui envisagent de penser phénoménologiquement en dehors de cet horizon, mais en excluant l'idée même de penser Dieu. Quel est le chemin de pensée que Marion propose afin de défendre sa propre proposition et de l'argumenter d'une façon convaincante ? Afin de formuler une pensée sur Dieu qui soit capable de rester opératoire sur le terrain proprement phénoménologique, il faut – selon Marion – effectuer deux gestes philosophiques : dans un premier temps, il faut pousser à l'extrême la méthode phénoménologique de la réduction, de façon à ce qu'elle dégage une donnée qui phénoménologiquement parlant se révèle plus pertinente que la notion de l'être. Cette donnée – appelée par Marion donation – constitue (avec la réduction) la boucle permettant de dépasser l'horizon de l'être. Ce dépassement offre, dans un deuxième temps, une possibilité de repenser positivement tout d'abord le statut du *Je* et ensuite celui de Dieu en dehors de cet horizon. Une analyse détaillée de ces deux étapes de la démarche marionienne fera ainsi l'objet des deux parties suivantes de notre article qui développent les idées maîtresses d'une pensée qui se forme à partir de la donation.

2. L'arrière-plan phénoménologique de la possibilité de penser Dieu sans l'être

Ce titre nous introduit dans le contexte phénoménologique de la pensée de J.-L. Marion sur la question de Dieu. En effet, afin d'éclaircir les implications de la pensée de Dieu sans l'être, il nous semble nécessaire d'analyser le geste philosophique qui permet à Marion de dépasser l'approche métaphysique, en rendant possible une nouvelle pensée phénoménologique sur Dieu. Pour Marion, il s'agit de dépasser l'être par le procédé proprement phénoménologique de la réduction, ce qui permet premièrement d'envisager l'au-delà de l'horizon de l'être et deuxièmement de saisir les phénomènes selon la donation – ce qui s'avère décisif si l'on tente de proposer un mode de pensée qui soit apte non seulement à exprimer l'idée de Dieu, mais surtout à envisager Dieu tout simplement comme amour.

2.1. Les réductions husserlienne et heideggérienne à l'arrière-plan de la pensée de Marion

À maintes reprises J.-L. Marion souligne qu'une vraie philosophie est sans cesse appelée à se dépasser soi-même²⁶. C'est dans cet esprit qu'il entreprend sa lecture critique des textes de Husserl et de Heidegger qui constituent l'arrière-plan des recherches sur le thème décisif pour Marion, à savoir celui de la donation²⁷.

La lecture que fait Marion de Husserl contient une critique sévère de son prédécesseur. En effet, en accord avec Jacques Derrida²⁸, Marion estime que les Recherches logiques de Husserl n'aboutissent qu'à une sorte de « métaphysique de la présence » camouflée. La visée de Husserl, tout en élargissant l'intuition catégoriale jusqu'à ce qu'elle englobe tout l'étant, n'en reste pas moins limitée à chercher, à mettre (ou à remettre) la totalité de l'étant en présence. Autrement dit, son objectif est d'arriver à la certitude concernant l'étantité du phénomène. Cette visée exclut de son champ d'action d'un côté tout ce qui échappe à l'étantité et de l'autre (du côté « objectif »), tout ce qui ne garantit pas d'acquérir la certitude (du côté « subjectif ») sur l'essence du phénomène.

Pour Marion en effet, Husserl est à tel point fasciné par sa propre découverte de la donation – par laquelle les phénomènes arrivent à se manifester – et de la réduction – par laquelle le sujet peut dégager cette donation –, qu'il semble, toujours selon Marion, ne pas être en mesure de garder une juste distance par rapport à ce qu'il vient de découvrir. La phénoménologie husserlienne s'engage, mais en même temps se limite, à effectuer sans cesse la réduction, jusqu'à ce qu'on arrive « aux choses mêmes », en vue de répondre à la question : « Qu'est-ce cela qui se donne ? »²⁹

À première vue, cette démarche paraît efficace et juste. Elle permet de rendre compte du contenu des phénomènes. Mais tout impressionnant que puisse en être le résultat, il cache ou obscurcit les présupposés de cette démarche. Or, ils sont nombreux et discutables. A cette étape de notre réflexion, il faut en souligner au moins deux : l'objectivité de ce qui se présente à la conscience et le caractère insuffisamment réfléchi de la réduction phénoménologique. Avant tout, Husserl suppose tacitement que ce à quoi aboutit la réduction se limite nécessairement à un objet de conscience. Le présupposé de l'objectivité de « la chose » semble, certes, permettre de faciliter la démarche de la réduction : le champ de ce procédé ayant été d'avance délimité, il ne reste plus qu'à

²⁶ P. ex. J.-L. MARION, *Réduction et donation. op. cit.*, 10 : « Car on ne dépasse pas une véritable pensée en la réfutant, mais en la répétant, voire en lui empruntant les moyens de penser avec elle au-delà d'elle. » ; « La science toujours recherchée et toujours manquante », dans : J.-M. NARBONNE, L. LANGLOIS (éd.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris : Vrin, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1999, 35s : « Nous savons donc au moins ce que nous cherchons – la science recherchée, qui s'accomplit dans un dépassement, qui va jusqu'au dépassement d'elle-même. »

²⁷ Ni l'objectif de ce travail, ni notre compétence – bien limitée – ne nous permettent pas de discuter en détail la complexité de la relation qu'entretient Marion avec Husserl, et à plus forte raison, avec Heidegger. Nous désignons simplement les traits qui nous paraissent essentiels pour la présentation de la phénoménologie de la donation selon Marion.

²⁸ J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris : PUF, 1987⁴, notamment p. 27 et 57.

²⁹ Cf. J.-L. MARION, *Réduction et donation. op. cit.*, 62.

l'explorer minutieusement. Or, remarque Marion, Husserl ne pose même pas la question de savoir s'il peut y avoir des phénomènes qui ne se laissent pas réduire à un simple objet de conscience. Il ne s'interroge pas non plus sur la différence entre le phénomène lui-même (avant qu'il ne soit réduit à l'objet de conscience) et l'objet de conscience constitué par le procédé de la réduction.

Ensuite, dans la démarche husserlienne, la donation – qui pourtant se trouve à la source de l'apparition des phénomènes³⁰ – ne mérite guère une réflexion particulière. Tout se passe, selon Husserl, comme si la réduction servait uniquement à dégager le contenu des phénomènes qui se donnent, et s'en arrêtaient là. Or, pour Marion, la réduction doit s'engager beaucoup plus loin sur ce chemin, jusqu'à s'efforcer de dégager cette donation elle-même. Le présupposé husserlien qui arbitrairement exclut la donation du champ de la réduction, s'avère décisif dans la critique que Marion fait de son prédécesseur.

Poursuivant l'analyse des textes de Husserl du point de vue du sens de la réduction qu'ils proposent et du sens de la donation qu'ils dévoilent, Marion relève le cadre strict dans lequel la phénoménologie husserlienne peut se développer. Ainsi, pour Husserl

« la donation des phénomènes, pris tels qu'ils se donnent, les présente au présent sous la figure de l'effectivité (*leibhafte Wirklichkeit*), donc conformément à ce qu'exige le projet d'une science rigoureuse, c'est-à-dire rigoureusement certaine. (...) Le mode d'être du vécu, à savoir ce en quoi apparaît la chose, doit virer au présent originaire, effectif et donc certain, puisqu'il s'agit d'apparaître à un regard qui ne vise que la certitude. »³¹

C'est pourquoi les phénomènes « ne se donnent comme ils apparaissent qu'à condition d'apparaître sur le mode que la conscience silencieusement leur impose, c'est-à-dire de satisfaire à l'effectivité de la présence. »³² Ensuite, « l'intuition s'érige en tribunal (...) de l'apparition comme présence effective de ce qui se donne. Ainsi la conscience reçoit-elle ce qui apparaît, pour autant que l'intuition en détermine la validité. »³³ Enfin, le phénomène n'apparaît que dans la mesure où le vécu de la conscience (*Erlebnis*) le reflète, le filtre et l'accepte³⁴. Ainsi, la réduction husserlienne conduit certes à un phénomène réduit, mais dans un sens dont Marion relève et précise les limites : « le phénomène tel que la réduction en réduit le mode d'être à ce qu'impose le primat de la conscience »³⁵.

Délimités par ce cadre strict dans lequel ils sont censés apparaître à la conscience, les phénomènes husserliens sont donc dépourvus de tout ce qui pourrait échapper à l'intentionnalité du sujet cherchant à atteindre la certitude. C'est pourquoi Marion les appelle « phénomènes plats »³⁶. En d'autres termes, la réduction husserlienne visant

³⁰ *Ibid.*, 53 : « La donation précède l'intuition et l'intention, parce que celles-ci n'ont de sens que pour et par une apparition, qui ne vaut comme l'apparaître d'un apparaissant (un étant phénomène) qu'en vertu du principe de corrélation – donc de la donation. » Cf. aussi *ibid.*, 55.

³¹ *Ibid.*, 82.

³² *Ibid.*, 83.

³³ *Ibid.*, 84.

³⁴ Cf. *ibid.*, 86s.

³⁵ *Ibid.*, 86.

³⁶ *Ibid.*, 90.

l'objectivité des phénomènes ne conduit en fait qu'à une sorte de l'aliénation que le sujet connaissant provoque au sein du phénomène. Et c'est le sujet lui-même qui risque d'en devenir la première victime : « Tout se passe comme si le 'je pense', qui prétend avoir pour fonction et fondation d'aliéner le 'soi' du phénomène en l'objectivant, perdait dans cette destruction d'abord et surtout son propre 'soi' »³⁷. Car dans la mesure où le sujet tente de se simplifier la tâche d'accueillir le phénomène tel qu'il se donne – et identifie tacitement le phénomène à l'objet de conscience – le sujet lui-même manque par là non seulement la vérité du phénomène, mais aussi et surtout celle de son propre « soi ».

Face à Husserl dont la visée reste limitée à l'objectivité des phénomènes, imposée par l'intentionnalité du sujet, Heidegger s'avance beaucoup plus loin, en cherchant à méditer ce qui dépasse le cadre restreint de l'objectivité. Car Heidegger mieux que Husserl réalise que l'élargissement de l'intuition catégoriale n'était valable que dans la mesure où il permettait de poser la question de la donation de l'être. Mais, si Heidegger voit clairement l'acuité de cette question, c'est en partie grâce à Husserl qui, lui, l'avait pressentie sans pourtant oser la poser et l'affronter. Toutefois, tout en voyant que la démarche husserlienne conduit à poser la question de l'abîme de l'être par lequel se donne tout étant, Heidegger, selon Marion, reste quant à lui tellement attaché à la recherche du sens de l'être que la question du sens de la donation en tant que telle finit par lui échapper.

Quelle est donc l'avancée qu'effectue Heidegger par rapport à Husserl ? Si Marion appelle « plat » le phénomène envisagé par Husserl, celui que tente de rendre manifeste Heidegger mérite le titre de phénomène marqué d'une « profondeur ». « Profondeur, car il s'agit de l'envisager selon deux couches et non plus une seule »³⁸. En effet, Heidegger comprend la réduction phénoménologique d'une façon tout autre et bien plus profonde que Husserl. La réduction selon Heidegger, en reflétant la différence ontologique entre l'étant et l'être, loin de chercher à expliquer le phénomène au seul niveau de l'étant en tant que tel, tente de manifester l'être de l'étant qui, lui, n'a rien de l'étant. En d'autres termes, au lieu de viser le phénomène, elle vise sa phénoménalité. C'est pourquoi Marion peut résumer la pensée de Heidegger de la façon suivante :

« Dans les deux couples phénomène/phénoménalité et étant/être, et pour en permettre la superposition ou le croisement, la pensée opère le même acte – une transgression. Transgression veut dire ici non quelque violence arbitraire et barbare, mais la performance du retour aux choses mêmes ; les choses de la pensée ne coïncident pas avec les choses de la vie ; la pensée ne doit pas revenir seulement aux étants et aux phénomènes, c'est-à-dire à la présence évidente et permanente ; elle doit redoubler son élan pour entrer dans la profondeur (immanente) de cette présence, en ouvrant l'immanence même selon la phénoménalité, donc l'être »³⁹.

L'interprétation du sens de la réduction a provoqué une vive controverse entre Husserl et Heidegger. Husserl accusait Heidegger de n'avoir rien compris au sens de la réduction phénoménologique et d'imposer une méthode ne constituant qu'un retrait régressif considérable par rapport à la réduction husserlienne. Selon Husserl, la réduction heideggérienne ne serait rien d'autre qu'un retour à la perception naïve du monde.

³⁷ Cf. J.-L. MARION, *Étant donné*, op. cit., 349.

³⁸ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, op. cit., 98.

³⁹ *Ibid.*, 100.

Cependant il semble que c'est, inversement, Husserl qui n'avait pas compris l'avancée de Heidegger, car si pour Husserl le phénomène réduit n'offre qu'un corrélat à la conscience, pour Heidegger il est considéré comme un étant, susceptible de renvoyer non à la conscience, mais au sens de l'être⁴⁰.

Le différend sur le sens de la réduction révèle un champ bien plus vaste de désaccord entre Husserl et Heidegger qui s'étend surtout à la question de la différence ontologique et à celle de l'analytique du Dasein. Aussi est-ce bien là qu'apparaît plus clairement l'enjeu de la pensée marionienne. Car si Jean-Luc Marion envisage d'élever la réduction phénoménologique à un niveau encore supérieur, ou encore plus profond, par rapport à la réduction heideggérienne, il doit inévitablement proposer une nouvelle façon de penser non seulement la réduction, mais aussi le phénomène qui subit la réduction, d'un côté, ainsi que le sujet qui est censé l'effectuer, de l'autre.

Là se situe l'essentiel de l'avancée de Marion par rapport à Husserl et Heidegger. Si Husserl ne voit l'utilité de la réduction que jusqu'à dégager « les choses mêmes » dans leur présence, et que Heidegger fait un pas de plus en cherchant à rendre manifeste l'être par lequel les choses se donnent, Marion postule de pousser la réduction encore plus loin, jusqu'à ce qu'elle manifeste, au-delà des étants et au-delà de l'être, la donation elle-même par laquelle les phénomènes se donnent. Marion est en effet bien loin de se contenter de la mise en profondeur de la réduction heideggérienne. L'une des thèses principales de Marion consiste à dire que la visée de Heidegger se dirigeant vers l'être de l'étant, toute radicale qu'elle soit par rapport à la réduction husserlienne, reste néanmoins fortement marquée par une pensée métaphysique. Car chercher à éclaircir l'être de l'étant revient toujours à laisser s'enfermer dans le cadre ontologique la façon de penser les phénomènes. En effet,

« Si la donation a pu se laisser recouvrir par des instances qui lui restent pourtant de droit subordonnées, sans doute faut-il l'attribuer aux limites qui restreignaient les réductions correspondantes. Bref, si l'objectivité ou l'étantivité ont pu masquer la donation en elles, c'est que leurs réductions respectives se bornaient à reconduire jusqu'à l'objet ou l'étant, assignant par avance des conditions de possibilité au donné – rien ne se donne que comme objet ou étant –, imposant par avance au donné phénoménal de ne se donner que selon deux modalités particulières de la manifestation. »⁴¹

En d'autres termes,

« objectivité et étantivité pourraient (...) se penser comme des horizons, légitimes mais limités, très exactement comme des horizons, qui se dessinent par et sur le fond de la donation. »⁴²

C'est pourquoi une réduction phénoménologique authentique ne saurait s'en arrêter ni à l'étant conçu comme objet ni même à l'être de l'étant, mais allant au-delà de l'être, elle doit rendre manifeste la donation du phénomène. L'opération phénoménologique essentielle de la réduction aboutit cette fois – au-delà de l'objectivité et de l'étantivité – à la pure donation⁴³. D'où la formule, reconnue désormais par certains phénoménologues

⁴⁰ Cf. *ibid.*, 104.

⁴¹ J.-L. MARION, *Étant donné*, op. cit., 59.

⁴² *Ibid.*, 60.

⁴³ *Ibid.*, 29.

comme le quatrième grand principe de la phénoménologie, selon laquelle la phénoménologie doit effectuer « autant de réduction, autant de donation »⁴⁴, ou bien « d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation »⁴⁵. Ce principe « lie essentiellement l'ampleur de la donation à la radicalité de la réduction. »⁴⁶

Avant d'explicitier en détail la façon dont Marion conçoit le fonctionnement de la boucle réduction-donation, il faut ajouter une remarque méthodologique. À lire la critique marionienne de Husserl et de Heidegger, on peut avoir l'impression que Marion se concentre sur les limites de la pensée de ses prédécesseurs pour marquer d'autant plus nettement sa propre avancée dans le domaine de la phénoménologie. Il faut toutefois nuancer cette opinion. Tout critique que soit Marion à l'égard de ses auteurs de référence, il s'efforce de montrer que ses propres idées se forment moins par opposition que par continuation des convictions de ces auteurs. C'est en parfait accord avec eux que Marion s'engage à respecter les principes de la phénoménologie. Et s'il marque son désaccord avec eux, ce n'est que là où il trouve qu'ils s'étaient arrêtés trop tôt sur le chemin de la phénoménologie, en se contentant de solutions qui ne résolvaient les questions rencontrées qu'en apparence. C'est ainsi que, pour Marion, la phénoménologie est appelée à se dépasser sans cesse.

Il faut aussi souligner que les distances que Marion garde par rapport à ses interlocuteurs privilégiés que sont Husserl et Heidegger, ne sauraient être considérées comme égales respectivement à l'égard de l'un et de l'autre. Certes, Marion évoque à maintes reprises les deux réductions, l'une à l'objectivité (Husserl) et l'autre à l'étantité (Heidegger) comme deux étapes à dépasser, ce qui pourrait suggérer qu'il est autant critique par rapport à Heidegger qu'à Husserl. Le degré de l'attitude critique de Marion à l'égard de ses prédécesseurs s'avère toutefois bien plus complexe. S'il y a une nette différence entre Marion et Husserl en ce qui concerne notamment le sens de la réduction phénoménologique, celle qui sépare Heidegger et Marion, elle, semble bien moins évidente. Comme le remarque notamment J. Greisch, « il y a des affinités plus que troublantes entre le Da-sein de Heidegger penseur de l'Ereignis et l'adonné de Marion »⁴⁷. Marion semble en effet suivre de près les intuitions de Heidegger, tout en s'en démarquant là où le philosophe allemand cherche à phénoménaliser l'être. Pour Marion, la question de l'être en masque une autre, celle de la donation.

Cela peut atténuer quelque peu la critique sévère, voire écrasante, adressée à Marion par Dominique Janicaud qui accuse Marion d'avoir complètement détérioré la pensée

⁴⁴ J.-L. MARION, *Réduction et donation. op. cit.*, 303.

⁴⁵ Cf. J.-L. MARION, *Étant donné. op. cit.*, 23-31 et M. HENRY, « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1991, 3-26. Il faut noter que d'autres auteurs, et notamment D. JANICAUD, *op. cit.*, s'opposent à une telle classification et critiquent toute la phénoménologie de J.-L. Marion.

⁴⁶ J.-L. MARION, *Étant donné. op. cit.*, 59.

⁴⁷ J. GREISCH, « *Index sui et non dati* : les paradoxes d'une phénoménologie de la donation », *Transversalités*, 1999, n° 70, 51. Remarquons aussi que Marion lui-même se reconnaît à maintes reprises plus proche de Heidegger que de Husserl, p. ex. lorsqu'il cite Heidegger « Ce phénomène 'l'être' (*dieses Phänomen*, 'Sein'), il faut l'élaborer », il ajoute aussitôt : « Élaborons-le donc, avec Heidegger et sans Husserl. » (J.-L. MARION, *Réduction et donation. op. cit.*, 95).

heideggérienne, surtout en ce qui concerne l'idée heideggérienne de Ereignis. Il semble pourtant que la relation entre Marion et Heidegger soit plus complexe que ne le présente Janicaud. Dans une large mesure, Marion suit les intuitions de Heidegger (bien que Janicaud lui reproche d'en simplifier les idées), mais il s'en démarque clairement lorsqu'il veut définitivement quitter l'horizon de l'être, ce que Heidegger ne semble pas capable d'envisager.

En ce qui concerne le sens de la réduction phénoménologique, on peut se risquer à affirmer que Marion situe Husserl presque à l'opposé de ses propres idées. Quant à Heidegger, Marion le prend plutôt comme allié, mais – pour ainsi dire provisoirement –, car il l'abandonne bientôt comme n'étant pas assez radical sur le chemin de phénoménologie.

2.2. L'(ir)rationalité de la donation

En abordant le thème de la donation chez J.-L. Marion, nous nous trouvons au centre de sa pensée phénoménologique. L'enjeu de la place de la donation est de taille : c'est là que se joue le vrai passage de la métaphysique à la phénoménologie. C'est là que la pensée se libère de l'horizon de l'être pour s'envoler vers les phénomènes qui dépassent cet horizon et, ne se laissant pas encadrer par la raison humaine, ne cessent pourtant de la fasciner et de l'appeler.

J.-L. Marion reprend de ses éminents prédécesseurs que sont Husserl et Heidegger le terme de donation : « L'un et l'autre connaissent la donation sans la reconnaître en droit comme telle. »⁴⁸ Pour quelles raisons et comment parvient-il à dépasser ces penseurs et situer la donation au-delà de l'objectivité husserlienne et de l'être heideggérien ? Pour Marion, tout ce que l'on peut dire d'un phénomène avant de tenter de le cerner par les concepts venant de l'intentionnalité du sujet, se réduit à une seule formule : « le phénomène se donne ». La tâche de la phénoménologie consiste à rendre manifeste le phénomène tel qu'il se donne avant qu'il ne soit réduit à son être et à son objectivité :

« Identifier le corrélat intentionnel d'un phénomène comme et à un donné, sans aussitôt le rabattre en chemin sur l'objet ou l'étant, ni leur affermer trop tôt sa phénoménalité – ainsi se définit notre problème. Bref, pourrions-nous faire apparaître un phénomène purement et strictement donné, sans reste et qui doive toute sa phénoménalité à la donation ? »⁴⁹

Comment peut-on y parvenir ? Pour Marion, nul doute : le seul chemin possible pour aboutir à la phénoménologie de la donation se laisse frayer par la réduction phénoménologique. Cette réduction doit être effectuée tout d'abord sur le don et ensuite sur le phénomène donné. En mettant entre parenthèses aussi bien les termes de la donation (le donateur et le donataire) que son contenu (le don lui-même) Marion espère arriver à phénoménaliser ce qui reste caché derrière ces phénomènes visibles, à savoir l'invisible donation elle-même. Or, le problème que l'on rencontre sur ce chemin est de taille. Comme le montre avec beaucoup d'acuité Jacques Derrida, le don pensé ju-

⁴⁸ *Ibid.*, 59.

⁴⁹ *Ibid.*, 61.

squ'au bout selon la donation pure ne saurait exister⁵⁰. En d'autres termes, il y a entre la donation et le don une sorte de contradiction : « S'il apparaît au présent, le don offusque la donation par l'économie ; s'il n'apparaît pas, il ferme à la donation toute phénoménalité »⁵¹. C'est ainsi que le don, paradoxalement, rend impossible la donation : « L'aporie du don engloutit la donation »⁵².

2.2.1. Le don impossible : l'aporie devient percée

La constatation simple et bouleversante de J. Derrida dénonce le caractère inauthentique de tout ce qui prétendrait au nom trop noble du don véritable. Face à cette difficulté, la solution proposée par Marion reste paradoxale : l'aporie du don impossible devient percée vers la pensée en dehors de l'horizon de l'être. C'est justement parce que le don est impossible qu'il faut le penser selon la donation. Et c'est aussi parce que le don ne peut se penser qu'à partir de la donation qu'il reste impossible sous l'horizon de l'être. Plus le don disparaît comme présent, plus il devient pour ainsi dire transparent et permet de manifester la donation. Et c'est la réduction phénoménologique qui, en mettant entre parenthèses la présence du donateur, celle du donataire et enfin celle du don lui-même, permet d'accéder à la donation elle-même. Si celle-ci n'avait pas subi la réduction, elle serait restée masquée par les phénomènes trop visibles des termes de la donation et de son objet.

L'aporie du don peut se formuler en une alternative simple :

« ou bien le don se résume à l'effet d'une cause efficiente (D. Janicaud), ou bien il doit purement et simplement disparaître pour éviter de se figer dans l'objectité présente (J. Derrida). Ce dilemme se resserre même plus strictement : ou bien le don s'effectue et il s'abolit aussitôt en objet neutre à toute donation, ou bien il refuse cette présence neutre, mais il doit disparaître. Dans les deux cas, le don n'éclaire rien du pli de la donation, pire il sert d'argument contre la possibilité d'y accéder. L'aporie du don engloutit la donation ».⁵³

C'est là que nous touchons à l'un des points décisifs de la pensée marionienne. En effet, tant que l'on veut penser le don au sein du système métaphysique, les principes de ce système rendent un vrai don purement et simplement impossible. A la question de savoir si le don est possible, la réponse est tout simplement sans appel : le don est impossible. Mais l'ambition de la pensée phénoménologique de Marion est de dépasser cette aporie. Marion affirme que le don – tout impossible qu'il soit métaphysiquement –, reste tout de même pensable phénoménologiquement. Cela ne peut se faire qu'à condition de quitter l'horizon métaphysique et de penser le don non plus selon la présence mais selon le critère qui lui convient parfaitement, c'est-à-dire selon la donation : « Le paradoxe initial – le présent (le don) ne peut être présent dans la présence – se retourne dès lors en un autre – le présent (le don) se donne sans la présence. L'aporie

⁵⁰ J. DERRIDA, *Donner le temps. La fausse monnaie*, Paris : Galilée, 1991, 42 : « Allons à la limite : la vérité du don suffit à annuler le don. La vérité du don équivaut au non-don ou à la non-vérité du don ».

⁵¹ J.-L. MARION, *Étant donné*, op. cit., 114.

⁵² *Ibid.*, 115.

⁵³ *Ibid.*

devient percée ». ⁵⁴ C'est grâce à l'impossibilité du don (conçu métaphysiquement) que s'ouvre la voie de recherche phénoménologique qui mène au-delà de l'être. Grâce au don impossible, le don devient pensable.

2.2.2. La réduction du don

L'aporie du don impossible signale déjà une réelle difficulté dès que l'on tente d'envisager la donation : par définition, elle dépasse l'horizon de l'être. Elle se passe donc en dehors de ce que la raison humaine peut concevoir dans son attitude naturelle et naïve. L'accès à la donation est donc loin d'être facile et spontané. Il ne devient, au contraire, possible qu'à condition d'accepter une pensée qui, du point de vue métaphysique, est marquée par de nombreux paradoxes voire de réelles contradictions. Car la donation ne se rend pas présente et elle n'a rien d'évident – sinon, elle ferait partie du système métaphysique.

« Comment expliquer que la donation risque ainsi de se trouver souvent si gravement méconnue ? Il ne s'agit là ni d'une défaillance, ni d'un aveuglement, mais assurément d'une décision conceptuelle, obstinée parce que souvent à-demi consciente – celle d'éviter, d'énerver, de replier le pli de la donation. Pour quel motif ? Nul autre que la difficulté même de ce que nous appelons le pli de la donation : un tel pli de la donation articule essentiellement un procès (donation) à un donné ; or, même si le donné doit par définition faire pressentir son procès de donation, et, éventuellement, ce qui le donne, il ne peut pourtant jamais les donner comme lui-même a été donné, à savoir comme un donné directement visible et présent, accessible, voire disponible en personne. Le paradoxe de la donation tient à cette asymétrie du pli : le donné, issu du procès de donation, apparaît, mais laisse dissimuler la donation elle-même, qui en devient énigmatique. » ⁵⁵

Autrement dit, la donation implique au préalable une inévitable perte : pour que le donné apparaisse, il faut que la donation se dissimule. Sa perte non seulement précède le don, mais le rend possible. Or, la donation se passe, si l'on peut dire, dans la dynamique entre la perte de la donation et l'apparition du donné. Dès que le donné apparaît, la donation, dont il est pourtant le fruit, doit inévitablement se dissimuler voire disparaître, au sens où elle passe en dehors de l'horizon de l'être.

Afin de phénoménaliser la donation, il faut donc appliquer un procédé approprié. Pour Marion, aucun doute là-dessus : il faut effectuer la réduction. Dans les Livres II et III de *L'Étant donné*, Marion précise en quoi consistent les deux étapes de la réduction, tout d'abord celle du don et ensuite, celle du phénomène donné.

Le grand principe de la phénoménologie marionienne affirme que seule la réduction peut frayer le chemin qui manifeste la donation du don. Comment Marion envisage-t-il de l'effectuer ? Il part d'un schéma typique de la transmission du don qui contient trois éléments apparemment nécessaires : le donateur, le donataire et le don lui-même. La réduction phénoménologique qu'opère Marion, tente de phénoménaliser la donation au-delà de l'être. Il faut donc que la réduction concerne les éléments consécutifs de la transmission du don de façon à prouver que la donation apparaît non seulement malgré

⁵⁴ *Ibid.*, 116.

⁵⁵ *Ibid.*, 100.

l'absence de l'un et de l'autre élément, mais son sens se manifeste même d'autant mieux que ces éléments deviennent purement et simplement absents. Autrement dit, la réduction exige que disparaissent le donataire, le donateur et le don afin que puisse apparaître la donation qui sans la réduction resterait complètement dissimulée derrière ces éléments.

Ainsi, la mise entre parenthèses du donataire se concrétise dans trois cas énumérés consécutivement par Marion. Le premier est un don anonyme (par exemple, un don humanitaire où le donateur ignore entièrement qui va profiter de sa générosité). Le deuxième est un don offert à l'ennemi qui par définition nie le don en tant que tel (puisque celui-ci provient de quelqu'un qu'il considère comme ennemi). Or, paradoxalement,

« seul l'ennemi rend le don possible : il met en évidence le don en lui déniait justement la réciprocité – au contraire de l'ami, qui ravale involontairement le don au rang d'un prêt avec intérêt. L'ennemi devient ainsi l'allié du don et l'ami, l'adversaire du don. »⁵⁶

Le troisième enfin est un don donné à

« celui qui ne le supporte pas, ne veut et d'ailleurs ne peut pas le rendre (l'ingrat). L'ingrat en effet ne se définit pas d'abord par la volonté négative, ou l'impuissance à rendre bien pour le bien, mais par l'incapacité, l'impatience, l'exaspération à simplement recevoir. (...) Il souffre du principe même qu'un don l'affecte en lui advenant. »⁵⁷

Dans chaque cas de figure, la donation se manifeste non pas malgré l'absence du donataire, mais grâce à cette absence laquelle sert à vérifier l'authenticité de la démarche du donateur. En revanche, une fois le donataire présent, le don risque de se dissimuler car il se charge aussitôt du soupçon d'un échange, d'un contrat et d'une récompense, donc du manque de gratuité.

Et puisque le donataire reste absent, le sens du don ne peut apparaître qu'au donateur qui en devient, dans un sens phénoménologique, l'attributaire. C'est en effet dans ses vécus de conscience que le don finit par se manifester comme don.

« D'où ce paradoxe : le donateur, qui reste le producteur supposé du don quant à la réalité, quant à la phénoménalité, reçoit ce don en autant de vécus de conscience ; le donateur joue alors – phénoménologiquement (...) – le rôle d'un donataire. »⁵⁸

A ces trois cas, pour ainsi dire « phénoménologiques », s'en ajoute encore un quatrième, que l'on peut appeler « théologique ». Il s'agit de la figure du Christ de la parabole évangélique du jugement dernier (Mt 25, 31-46)⁵⁹, où le Fils de l'homme se révèle comme le donataire « absent », caché derrière la face du moindre de ses frères. Ici encore, l'authenticité de la donation se manifeste grâce à la mise entre parenthèses du donataire. Sans l'absence du Christ (qui pourtant vient mais dont le visage reste caché) le don serait marqué d'une attente de récompense envers le donateur.

Quant à la mise entre parenthèses du donateur, Marion évoque, avant tout, le cas de l'héritage. La réduction consiste à montrer que dans ce cas toute économie de l'échange

⁵⁶ *Ibid.*, 129.

⁵⁷ *Ibid.*, 131.

⁵⁸ *Ibid.*, 135-136.

⁵⁹ *Ibid.*, 132-133.

ne peut qu'être dépassée. Tout d'abord, parce que le donateur ne vit plus, et il ne peut plus rien recevoir (au moins dans la dimension corporelle de la vie) de la part de l'héritier. Ensuite, parce que dans l'acte même de l'héritage est inscrite l'intention du donateur d'abandonner les biens qu'il donne et de ne rien recevoir en retour.

La deuxième figure de la réduction du donateur apparaît dans la mesure où le donateur ignore le don qu'il fait :

« Le donateur donne d'autant plus parfaitement qu'il renonce au retour par soi à l'identité à soi (...) la donation ne donne au fond jamais que ce que le retrait du donateur y abandonne finalement de lui-même. »⁶⁰

Et c'est à propos de la réduction du donateur que Marion remarque : « Puisqu'il se donne, le don n'apparaît comme don au donataire, que si ce dernier se reconnaît justement comme dernier, ou du moins second ». Il s'agit en effet de

« parvenir à faire une exception au principe que 'Je ne dois rien à personne'. Suspendre ce principe équivaut à rien de moins qu'à renoncer à l'égalité de soi à soi, donc au modèle par excellence de la subjectivité et aussi, du même coup, à suspendre le principe d'identité, qui métaphysiquement la soutient. »⁶¹

C'est ainsi que se prépare le changement décisif concernant le statut du sujet humain proposé par Marion. Pensé selon la donation, le sujet ne saurait prétendre à une supériorité (allant jusqu'à la transcendance) par rapport aux dons qu'il reçoit.

La réduction du don consiste donc à dire que le don n'a pas besoin d'avoir un contenu matériel pour pouvoir être donné. Car ce qui décide du don, ce n'est pas son contenu, mais sa donabilité (du côté du donateur) et son acceptabilité (du côté du donataire). Le don se présente au donateur comme donable, et au donataire comme acceptable. Il incombe au don de décider le donateur de le donner.

C'est là que le paradoxe du don impossible ouvre à une pensée qui dépasse l'horizon de l'être. La donation ne devient pensable que dans la mesure où l'on met entre parenthèses l'être puisque c'est justement l'être qui délimite l'horizon où la donation reste impossible. Il devient désormais nécessaire de recourir à la réduction phénoménologique dans son sens radical, car elle consiste en la mise entre parenthèses de tout ce qui empêche au phénomène donné d'apparaître authentiquement c'est-à-dire d'apparaître comme donné. Et la réduction radicale est capable de s'aventurer en dehors de l'horizon de l'être.

Or une difficulté se cache à cet endroit : la réduction que propose Marion, toute radicale qu'elle soit censée devenir, n'en reste pas moins, sous un aspect, partielle et limitée. A chaque fois que Marion propose une réduction de la relation entre le donateur, le donataire et le don – cette réduction ne concerne qu'une partie des termes de la relation, mais elle n'arrive jamais à s'effectuer par rapport à tout ce qui entre en relation dans le processus de la donation. Marion ne donne aucun exemple de situation hypothétique où seraient réduits à la donation en même temps le donateur, le donataire et le don lui-même. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que la réduction qu'effectue Marion suit les

⁶⁰ *Ibid.*, 141.

⁶¹ *Ibid.*, 144 et 145.

règles principales de la phénoménologie. Or celle-ci est une approche des phénomènes à partir des vécus de conscience du *Je* qui s'expose au flux de ces phénomènes. Dans chaque cas de figure analysé par Marion, il doit y avoir donc un pôle occupé par le *Je*. Marion l'appelle une « [quasi]-conscience »⁶². La question de son statut et de la façon dont il se laisse exposer aux phénomènes mérite chez Marion un examen particulier. Le *Je* n'est plus un sujet transcendantal. Il s'adonne, mais son rôle en tant que celui qui accueille les phénomènes continue de s'accomplir. Et c'est là que nous pouvons suivre de près la pensée de Marion qui se développe à partir de l'arrière-plan husserlien et heideggérien. En postulant de quitter le cadre de la phénoménologie « classique » qui réserve au *Je* la fonction transcendantale, Marion reconnaît que la réduction, tout censée qu'elle soit de reconduire à la pure donation, doit néanmoins s'effectuer à partir d'un pôle qui continue de jouer le rôle du sujet transcendantal⁶³. N'étant plus « classique », Marion reste quand bien même un phénoménologue de plein droit.

Un autre reproche a été formulé à l'égard de la réduction du don proposée par Marion. J. Grondin a remarqué⁶⁴ que pour présenter la donation, censée être le phénomène universel donc le plus ordinaire possible, Marion a recours à des situations exceptionnelles, c'est-à-dire extraordinaires qui n'ont rien d'universel. Afin d'expliquer comment un tel procédé reste justifiable, il vaut la peine de revenir sur les remarques que Marion lui-même a faites à propos de la réduction heideggérienne : « Suspendre la thèse de l'étant n'élimine pas l'étant, mais interdit de le voir autrement que selon la chose même, donc impose de le voir comme il est – à savoir comme étant selon l'être. »⁶⁵ La même remarque concerne la réduction marionienne. Les cas extrêmes servent à Marion de phénoménaliser ce qui dans les cas courants d'un échange commercial reste caché et inaccessible. Mais la réduction effectuée sur les cas extraordinaires conduit à penser aussi les phénomènes ordinaires selon la donation – ce que l'attitude naturelle n'aurait jamais permis d'effectuer.

2.3. L'émancipation du phénomène

2.3.1. Par rapport à la cause

Un passage particulièrement difficile reste à effectuer : celui qui mène du don réduit au phénomène donné. Car en phénoménologie il ne s'agit pas de construire le récit prétendument « objectif » des événements, mais de chercher à rendre compte des vécus de conscience du sujet qui s'expose à la rencontre avec les phénomènes. C'est pourquoi l'objectif de Marion est décidément non-objectif, et sa visée intentionnelle, pour ainsi

⁶² *Ibid.*, 170 (note).

⁶³ Cf. *Ibid.*, 121-124 et notamment p. 123 : « l'objet donné pourra éventuellement se trouver réduit par rapport aux deux 'consciences' (donataire, donateur), mais aucune d'entre elles ne pourra se réduire sans que l'autre ne lui assure la fonction de *Je* transcendantal ».

⁶⁴ J. GRONDIN, « Le tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion », *Dialogue* 38, 1999, 556 ; <http://www.philo.umontreal.ca/prof/documents/TensionchezMarion.doc>.

⁶⁵ J.-L. MARION, *Réduction et donation. op. cit.*, 103.

dire, contre-intentionnelle. Car Marion, en s'opposant à Husserl, tente de décrire le phénomène autrement que par l'intermédiaire de la réduction du phénomène à l'objectivité. Il s'interdit radicalement de penser le phénomène comme un objet qui, pour être présenté à la conscience, doit avoir été déjà auparavant constitué par elle. Marion tente de penser le phénomène comme se donnant à la conscience du sujet avant que (voire sans que) le sujet ne le réduise à un objet. Qu'en résulte-t-il ? Une telle approche change radicalement la façon de décrire aussi bien le sujet connaissant que le phénomène se donnant. Marion accorde la priorité absolue au phénomène. « [Le phénomène] presse le regard, plus que le regard ne s'empresse vers lui. »⁶⁶ Cela concerne non seulement la relation entre le phénomène et le sujet – dans laquelle le sujet est catégoriquement privé de toute emprise qu'il pourrait avoir sur l'objet de sa connaissance. La primauté absolue du phénomène concerne aussi les relations qu'il entretient avec tout ce qui le précède. Une fois qu'il se donne, le phénomène marionien coupe court avec tout ce qui a contribué à son surgissement. En effet, pour le sujet qui l'accueille – et au moment où il l'accueille –, le phénomène n'a plus de cause puisque, lorsqu'il se trouve sur le point de se donner, loin d'être considéré comme donné par une instance extérieure, il est perçu comme se donnant tout simplement de lui-même.

Il faut toutefois remarquer une certaine ambivalence du langage marionien. D'un côté, le phénomène y est décrit comme n'ayant aucune cause. De l'autre, Marion, bien qu'il envisage la détermination du phénomène donné « en mettant en cause le principe de causalité », ajoute aussitôt « et en lui redonnant son rôle légitime, limité. »⁶⁷ Comment comprendre cette dualité ?

« Nous suggérons, avoue Marion, que les phénomènes en tant que tels, à savoir comme donnés, non seulement ne satisfont pas à cette demande [de se laisser interpréter comme effets d'une cause], mais, loin de payer leur refus d'intelligibilité, apparaissent et se laissent d'autant mieux comprendre, qu'ils se dérobent d'un même geste à l'empire de la cause et au statut d'effet. Moins ils se laissent inscrire dans la causalité, plus ils se montrent et se rendent intelligibles comme tels. De tels phénomènes se nomment précisément des événements. »⁶⁸

La phénoménologie marionienne ne veut donc pas définitivement annuler, supprimer ou ignorer la causalité. Elle effectue tout simplement la réduction, c'est-à-dire la mise entre parenthèses de la cause du phénomène, afin de phénoménaliser ce qui dépasse la dimension causale de son apparition. C'est donc une réduction non pas à la causalité (c'est ce que fait la métaphysique lorsqu'elle tente d'expliquer définitivement l'étant en démontrant ses causes), mais une réduction de la causalité. En effet, dans la mesure où le *Je* constituant réduit le phénomène au réseau causal qui le précède (« à la causalité »), le phénomène en tant que tel reste aliéné : il n'est perçu que comme un simple résultat (ou produit) des causes multiples qui l'ont provoqué. En revanche, afin de phénoménaliser le phénomène de façon à ce qu'il puisse apparaître de lui-même et en tant que lui-même, il faut l'avoir libéré des relations causales qui dissimulent, voire lui enlèvent son caractère propre, individuel et unique. Bref, il faut effectuer la réduction « de la causalité ».

⁶⁶ *Ibid.*, 225.

⁶⁷ *Ibid.*, 227.

⁶⁸ *Ibid.*, 229.

Le postulat marionien de penser le phénomène en dehors de ses causes doit donc être vu à partir du contexte phénoménologique et non métaphysique dans lequel il est formulé. Marion ne prétend pas exclure a priori l'existence des causes « objectives » qui produisent le phénomène (ou plutôt contribuent à son apparition), mais il affirme que, phénoménologiquement parlant, « la cause vient après le phénomène »⁶⁹, c'est-à-dire la connaissance de la cause peut au mieux faciliter la compréhension du phénomène, mais la cause elle-même ne saurait aucunement prétendre se substituer à celui-ci. Car « l'effet contient toujours autant, souvent plus de réalité (éventuellement dangereuse ou négative) que la cause. »⁷⁰

En d'autres termes, « la relation causale objective ne correspond pas à l'appréhension subjective de la succession du divers dans l'appréhension »⁷¹. C'est pourquoi, contrairement à l'approche métaphysique où la cause explique le phénomène, dans l'attitude phénoménologique elle constitue plutôt un obstacle empêchant d'apercevoir la richesse du phénomène en tant que tel :

« La cause ne vient pas seulement après l'effet pour en assurer le commentaire tardif et hypothétique, mais surtout pour atténuer ou nier en lui le statut d'événement – le soi du phénomène donné. »⁷²

Marion défend ainsi le caractère unique du phénomène pensé selon la donation : « il arrive que l'événement – précisément parce qu'il a en propre du surgir par arrivage – dépasse la mesure et l'entendement, donc s'excepte de toute cause adéquate. »⁷³

La plus grande difficulté à laquelle il faut répondre lorsqu'on lit les textes marioniens sur la non-causalité du phénomène semble être celle-ci : le phénomène ainsi présenté ne devient-il pas une sorte de *causa sui* ? En phénoménologie, la réponse ne peut être que négative, car tout soupçon de causabilité, imputé au phénomène réduit, trahirait une attitude foncièrement métaphysique. En effet, tant que l'on attribue une cause au phénomène, on a déjà effectué une réduction objectivante. Car l'essentiel de la réduction donatrice ne consiste pas dans la négation de la cause (il est, dans un sens, sans cause, mais malgré tout, puisqu'il doit absolument en avoir une, il est considéré *causa sui*), mais dans sa mise entre parenthèses : le phénomène se donne avant que, voire sans que la question de la cause puisse se poser. Lorsque le phénomène se donne, sa cause, une fois mise entre parenthèses, importe peu. L'approche phénoménologique, loin de transférer la transcendance au sein du phénomène donné, s'abstient donc tout simplement de poser la question sur la cause. Elle le fait en appliquant la règle radicale de la réduction, afin de laisser apparaître le mieux possible la phénoménalité propre du phénomène lui-même.

En adressant sa critique à Marion, V. Holzer⁷⁴ (qui reste sur ce point tout proche de D. Janicaud et de J. Benoist) reproche en effet à Marion de cacher la transcendance

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 234.

⁷⁰ *Ibid.*, 231.

⁷¹ *Ibid.*, 234.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, 236.

⁷⁴ V. HOLZER, « Phénoménologie radicale et phénomène de révélation : Jean-Luc Marion, Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation », *Transversalités*, 1999, n° 70, 57s.

sous la couverture de la donation – et de supposer tacitement que le phénomène qui se donne dissimule au sein de soi-même la transcendance qui reste toutefois la véritable source ou raison de son apparition. Si tel était le cas de la phénoménologie de la donation, elle ne serait plus qu'une nouvelle forme de métaphysique (qu'elle tente pourtant de critiquer et de dépasser). Dans la mesure où la mise en cause de la causalité ne signifie rien d'autre que sa dissimulation au sein du phénomène, il devient sans doute inévitable de le considérer désormais comme un exemple de *causa sui* qui mérite toutes les critiques que l'on peut lui adresser depuis le temps de Descartes.

Il nous semble cependant que de tels reproches sont marqués d'un présupposé essentiel. En effet, ils ne peuvent être maintenus que dans le cadre d'une pensée toujours métaphysique qui affirme a priori le principe de la causalité comme incontournable pour toute compréhension de la réalité. Ces reproches seraient certainement valables si Marion, tout anti-métaphysicien qu'il se déclare, restait foncièrement attaché au système métaphysique par le biais de la causalité. Or, dans la mesure où l'on traite l'approche marionienne comme dépassant la métaphysique, la question de la causalité ne saurait plus se poser du point de vue métaphysique. Car la phénoménologie de la donation, si paradoxale qu'elle puisse paraître, ne tente ni d'affirmer la causalité ni de la supprimer. Elle s'efforce de la réduire, donc d'approcher le phénomène en s'interdisant méthodiquement de poser la question de sa cause. Et puisque cette question ne se pose pas, il serait hâtif de soupçonner Marion de la transférer ou de la cacher au sein du phénomène donné. Une telle suggestion prouve que l'on reste ancré dans la métaphysique, car on reste convaincu que la cause doit de toute façon se cacher quelque part. Or, la phénoménologie de la donation aborde cette question tout autrement. Si elle ose mettre en cause la cause, ce n'est pas pour la cacher ailleurs, mais afin de dégager – par la voie de la réduction – un obstacle qui, tant qu'il perdure, ne permet pas au phénomène de se montrer de soi-même.

En d'autres termes, Marion situe la recherche phénoménologique à l'instant même où le phénomène se produit sans que (ou avant que) la visée intentionnelle du sujet ne le constitue et sans qu'elle l'insère dans le réseau causal. Il défend donc la priorité radicale du phénomène par rapport au sujet constituant. « La limite de la conscience tient d'abord à son retard ineffaçable sur l'événement qui se montre »⁷⁵. Et comme la phénoménologie du don a conduit Marion à réduire le donné à sa pure donabilité (lorsqu'il est vu du côté du donateur) ou à son acceptabilité (lorsqu'il est vu du côté du donataire), d'une façon semblable le phénomène se donne dans sa pure donation, indépendamment de la visée intentionnelle du sujet qui ne peut que tenter par la suite de l'encadrer par des concepts. C'est pourquoi il nous semble que le mérite de Marion consiste à lier la causalité non plus à une prétendue nécessité métaphysique, mais à la visée intentionnelle du sujet, ce qui permet à Marion d'affirmer que la cause doit subir la réduction dans la mesure où elle risque de détériorer la phénoménalité propre du phénomène.

2.3.2. Par rapport au *Je*

Une telle approche phénoménologique permet à Marion d'envisager plusieurs autres aspects de la manifestation du phénomène d'une façon qui paraît bouleversante

⁷⁵ J.-L. MARION, *Étant donné*, op. cit., 224.

pour l'approche métaphysique traditionnelle. Ainsi, la contingence n'est pas comprise comme un trait du phénomène qui l'oppose à la nécessité, mais comme la capacité du phénomène à affecter (contingere) le sujet qui s'y expose. La contingence signifie alors, pour Marion, que le phénomène qui se montre oblige le sujet non seulement à s'aligner sur son mode d'apparaître (ce que Marion appelle « anamorphose »), mais aussi à s'engager dans sa réception. Pour Marion, le phénomène peut affecter le sujet selon une intensité variable. Il peut « arriver », « advenir » ou « s'imposer » au sujet, et ces trois notions correspondent à l'intensité croissante de sa contingence phénoménologique à l'endroit du sujet. Ce n'est que dans la mesure où le sujet s'engage dans le processus de réception du phénomène que celui-ci peut effectivement apparaître. Si c'est le cas, le phénomène devient un « fait accompli », non plus selon la factualité brute voire brutale, mais dans le sens phénoménologique, c'est-à-dire selon sa « facticité ». Ici Marion fait directement appel à la distinction introduite par Heidegger entre le fait brut et la facticité : « Autant le fait brut se voit, autant la facticité se retire. »⁷⁶ Pour Heidegger, « le phénomène commun accomplit son fait par et à l'ombre de la facticité du Dasein. »⁷⁷ Ainsi la facticité, selon Marion, loin de signifier l'objectivité d'un fait au sans de sa neutralité envers le sujet, exprime l'influence du phénomène sur le sujet : « La facticité ne me revient que pour autant qu'elle m'expose au fait accompli du phénomène – je ne le fais pas de mon fait, devant le fait accompli, je [me] laisse faire, je le laisse me faire... »⁷⁸ La facticité signifie que le sujet ne saurait rester neutre devant le phénomène : celui-ci le marque par son influence. En effet,

« le fait accompli reste ainsi toujours tel qu'il ne peut pas ne pas être ce qu'il est, mais tel qu'il aurait pu être tout autre que ce qu'il est. La coïncidence entre la nécessité de fait et la contingence de droit détermine bien le hasard non aboli par le fait accompli – l'entrelacs de cette contingence et de ce fait accompli caractérise intrinsèquement le phénomène selon la donation. »⁷⁹

La facticité du phénomène est donc une forme d'engagement que le phénomène exige de la part du sujet :

« Ainsi, pour qu'apparaisse le phénomène – le danger – dont le fait s'accomplit, il faut beaucoup plus que le voir comme son vis-à-vis substituable ; il faut prendre ce phénomène pour soi. »⁸⁰

Donc, l'apparition du phénomène qui engage le sujet jusqu'à ce qu'il le prenne pour soi, devient un incident voire un événement. L'incident n'est pas un dérivé de l'essence ou de la substance par lesquelles il se laisse métaphysiquement dominer. Lorsque le phénomène se montre au sujet, ce n'est pas sa substance qui devient visible, mais au contraire, ses accidents. Phénoménologiquement, c'est l'incident qui se montre le premier voire le seul qui se montre. Quant à la substance, si elle se montre, ce n'est « qu'à titre d'accident de l'accident – d'incident au second degré. »⁸¹ C'est ainsi que se manifeste le primat phénoménologique de l'incident sur l'essence et la substance.

⁷⁶ *Ibid.*, 203.

⁷⁷ *Ibid.*, 205.

⁷⁸ *Ibid.*, 207.

⁷⁹ *Ibid.*, 212.

⁸⁰ *Ibid.*, 206.

⁸¹ *Ibid.*, 223.

Marion s'avance encore plus loin, jusqu'à refuser tout lien entre la substance et l'incident :

« Il reste cependant à souligner la détermination du phénomène donné que délivre l'incident. Consistant dans son pur surgissement, dans le fait de son éclatement, l'incident reste imprévisible, déborde toute (écrit. orig.) antécédent et ne s'appuie sur nulle *ousia* (gr.) ; par conséquent il demeure inconstructible, inconstituable et donc indisponible ; même une fois accompli, même a posteriori, il garde encore l'indétermination de ce qui, en soi, pourrait donner à voir ou à deviner d'autres esquisses, d'autres caractères ou propriétés. »⁸²

La dernière piste qui mène Marion vers le concept des phénomènes saturés passe par l'analyse phénoménologique de l'événement :

« D'excédent en excédent, la finitude du monde abrite et concentre une phénoménalité indéfinie, inconstituable, saturante. Les phénomènes, à mesure qu'ils se donnent, inventent une manifestation sans bornes – indéfinissent le monde, au double sens de le rendre non fini et d'en interdire la définition. »⁸³

Cela marque une différence voire une nette opposition entre la possibilité au sens métaphysique et la possibilité conçue phénoménologiquement. En effet, « la possibilité [métaphysique] pourrait se définir comme une existence déjà absolument conçue, simplement en attente d'effectuation. Il va de soi que la possibilité de l'événement se décrit sur un mode par principe distinct de cette acceptation métaphysique. »⁸⁴ En d'autres termes,

« Il y a contradiction de la possibilité de l'événement par celle de la métaphysique ; du point de vue métaphysique, la possibilité de l'événement peut se définir ainsi : l'événement passe directement de l'impossibilité (dans le concept, suivant l'essence) au fait accompli (tenant lieu de l'existence de l'effet), sans passer par la possibilité phénoménologique. Mais l'événement peut se décrire lui-même de son propre point de vue : la possibilité ne s'exerce pas d'abord sur une essence pour prévoir une effectivité, mais, en sens exactement inverse, par une montée vers la forme délivrant un arrivage, qui provoque un fait accompli et libère enfin l'incident 'hors de l'essence'. Alors que la possibilité métaphysique n'effectue rien qu'elle n'ait prévu, la possibilité du phénomène, commençant par le fait accompli, donne toujours plus que le regard ne prévoyait. Cet excès, pour un regard réfractaire à l'anamorphose, peut bien sombrer dans l'impossibilité. Mais, pour qui s'expose à ce qui se montre en tant qu'il se donne, cette impossibilité désigne la possibilité même de la phénoménalité. »⁸⁵

Car la pensée phénoménologique, en défendant l'idée du phénomène en soi, s'abstient de réduire celui-ci à un simple effet des causes qui le précèdent et le déterminent. Le phénomène s'émancipe de la chaîne cause-effet. Ne se laissant pas réduire à ce qui est possible, il relève de l'impossible. Or puisque cette émancipation du phénomène concerne avant tout la relation qu'il entretient avec le *Je*, un dernier volet s'ouvre devant nous : celui du statut du sujet dans la phénoménologie marionienne.

⁸² *Ibid.*, 224.

⁸³ *Ibid.*, 242.

⁸⁴ *Ibid.*, 243.

⁸⁵ *Ibid.*, 243s.

* * *

L'ambition de Marion est d'effectuer la réduction radicale, c'est-à-dire d'arriver à une description des phénomènes qui, puisqu'ils sont marqués d'un défaut du point de vue métaphysique, ouvrent par là à une possible saisie non plus objective, mais donatrice. C'est justement grâce au manquement de l'objet que la donation se laisse entrevoir.

Ainsi apparaît, peut-être, la plus grande différence entre les approches métaphysique et phénoménologique concernant l'amour en général et l'amour de Dieu. Métaphysiquement parlant, pour que la relation de l'amour apparaisse, il faut qu'au préalable existent déjà les termes de cette relation, son sujet et son objet. Or, en phénoménologie, la donation n'apparaît au contraire que dans la mesure où les termes de la relation n'existent pas, ou bien, même s'ils existent, dans la mesure où leur existence ne se réduit pas à une présence, mais à une donation dont cette présence provient.

Reste donc à éclairer ce qui est affecté par une telle pensée de la donation qui libère l'amour de sa subordination à l'être. Si le sujet et l'objet, considérés par la métaphysique comme indépassables, doivent – selon l'approche phénoménologique – disparaître, qu'y a-t-il à leur place ? Comment penser l'amour qui n'apparaîtrait qu'au prix de la disparition de l'objet et du sujet ? En d'autres termes, qu'est-ce qu'il vient après l'objet et qui est-ce qui vient après le sujet, afin que la pensée de l'amour selon la donation puisse se mettre en place ? Afin de répondre à ces questions, la dernière étape de notre recherche abordera le statut particulier que Marion attribue au phénomène d'un côté et au *Je* de l'autre, à partir du moment où l'on tente de les penser selon la donation et non plus selon l'être.

3. Primauté de l'amour comme condition de penser le sujet selon la donation

Dans la dernière étape de notre étude de la phénoménologie de la donation élaborée par Jean-Luc Marion, nous présenterons les modifications que subissent le concept du phénomène d'une part et celui du sujet de l'autre, par rapport à l'approche métaphysique traditionnelle. C'est en effet en fonction de ces modifications que se dessine la possibilité de penser Dieu comme l'amour selon la phénoménologie de la donation.

3.1. De l'impossibilité à la possibilité d'un phénomène impossible

Pour Marion la définition métaphysique du possible subordonne inséparablement la possibilité du phénomène à la condition de sa connaissance. N'est possible qu'un phénomène que le sujet peut prévoir, donc, d'une certaine façon, connaître d'avance. Or, puisque tout phénomène doit avoir sa raison d'être, connaître le phénomène signifie tout simplement indiquer celle-ci. Ainsi la métaphysique conduit, selon Marion, à une double aliénation du phénomène : il reste soumis d'un côté à ce qui constitue sa raison d'être, et de l'autre, à ce que le sujet reste capable de connaître. Le phénomène, conçu

métaphysiquement, ne peut apparaître qu'en tant que causé par sa raison d'être et connu dans le cadre des conditions de l'expérience du sujet. Autrement dit,

« la phénoménalité ne tire (...) plus sa possibilité directement des phénomènes eux-mêmes, mais la reçoit comme de l'extérieur par deux principes suprêmes : d'abord dans la stricte mesure où ils 'peuvent être donnés', ensuite en tant qu'ils 'doivent être liés dans une conscience' (Critique de la raison pure, § 17, B 136.). Donnés, mais à une conscience, liés, mais par une conscience, les phénomènes n'apparaissent que sous condition, aliénés selon une phénoménalité imposée. »⁸⁶

Or, comme le montre Marion, Husserl reste sur ce point entièrement fidèle à Kant. En résumant la position de ce dernier Marion présente ainsi la relation entre le *Je* et le phénomène :

« La possibilité du phénomène dépend finalement de sa reconduction au *Je*. Non seulement le phénomène en manque d'intuition (pauvre ou commun) n'assure pas de lui-même sa possibilité, mais il s'aliène à une instance extérieure – celle du *Je* – pour pouvoir performer son propre apparaître. Loin de se montrer, il se laisse seulement mettre sur une scène dressée par et pour un autre que lui, acteur sans action, soumis à un spectateur et metteur en scène transcendantal. »⁸⁷

Cependant la phénoménologie est appelée à assurer au phénomène le droit d'apparaître « en personne », sans aucune limite pré-établie, de façon à ce qu'il se manifeste de lui-même et comme lui-même. Et bien que la visée de Husserl aille dans le même sens lorsqu'il propose le « principe de tous les principes », cette avancée s'avère pour Marion insuffisante. En effet, l'intuition donatrice étant censée, chez Husserl, assurer la donation originaire du phénomène, elle reste néanmoins soumise aux deux conditions mentionnées par le principe des principes : d'un côté « les bornes » dans lesquelles le phénomène se donne et de l'autre le « nous » (ou le *Je*) à qui le phénomène se donne. La démarche de Marion est limpide dans sa logique : puisque le phénomène risque de se laisser aliéner en se soumettant aux conditions husserliennes de son apparition, il faut repenser le statut de ces conditions et voir si et comment il est envisageable de les dépasser. En d'autres termes, Marion cherche à élargir la possibilité de la phénoménalité au-delà des limites fixées par Husserl :

« Ne peut-on pas envisager des phénomènes, tels qu'ils inverseraient la limite (en débordant l'horizon, au lieu de s'y inscrire) et la condition (en reconduisant à soi le *Je*, au lieu de s'y réduire) ? »⁸⁸.

Cela indique le sens de notre recherche dans le présent article. Il s'agit pour nous de voir à quoi aboutit Marion lorsqu'il pose comme postulat de dépasser les bornes imposées par Husserl en ce qui concerne la phénoménalité du phénomène et le statut du *Je*.

C'est la théorie des phénomènes saturés qui satisfait, selon Marion, à ces exigences. Cette théorie prend comme point de départ l'écart qu'il y a, selon Husserl, entre l'intuition donatrice du phénomène et la visée intentionnelle du sujet. En effet, si la phénoménologie husserlienne n'envisage que deux possibilités de relation entre

⁸⁶ *Ibid.*, 257.

⁸⁷ *Ibid.*, 297.

⁸⁸ *Ibid.*, 264.

l'intuition et la visée intentionnelle (l'égalité entre les deux ou l'excès de la visée intentionnelle du sujet sur l'intuition donatrice du phénomène), Marion prend en considération une troisième possibilité qui, elle, n'a pas été envisagée par Husserl : celle de l'excès de l'intuition donatrice sur l'intentionnalité du sujet. Les phénomènes marqués par cet excès reçoivent chez Marion le nom de phénomènes saturés.

Donc, afin de tracer une esquisse de ce que pourrait être un phénomène saturé, Marion se réfère encore une fois à Husserl :

Le « principe des principes pose en effet que 'chaque intuition [Anschauung] originellement donatrice est une source de droit de la connaissance, que tout ce qui s'offre originellement à nous dans l'"intuition" ["Intuition"] est à prendre tout simplement comme il se donne, mais aussi seulement à l'intérieur des bornes dans lesquelles il se donne là' »⁸⁹.

Pour Marion, si Husserl reste dans l'incapacité d'envisager les phénomènes saturés, c'est parce que son approche phénoménologique se restreint aux limites indiquées par cette définition du phénomène. Si, en effet, Husserl est très proche de Heidegger dans sa conception du phénomène se montrant soi-même à partir de soi-même, l'apparition du phénomène continue pour Husserl à être soumise à des conditions qui en fait mettent en question, voire rendent impossible, cette auto-monstration. Ces conditions qui contredisent l'apparition du phénomène en tant que tel sont pour Marion de deux ordres : l'horizon de cette apparition d'un côté et le statut du sujet connaissant de l'autre. En imposant ces deux limites, Husserl restreint le champ phénoménal aux phénomènes qui dans leur intuition donatrice ne débordent ni au-delà des bornes prévues pour leur apparition ni au-delà des capacités humaines de réduire le phénomène à la constitution de l'objet de la connaissance. C'est pourquoi, selon Marion, afin de concevoir le phénomène saturé, il faut (et il suffit de) dépasser ces deux limites. La démarche marionienne consiste donc à s'interroger sur la possibilité de penser des phénomènes qui apparaissent sans pourtant être délimités par un horizon d'un côté et par le *Je* constituant de l'autre.

En d'autres termes, l'hypothèse des phénomènes saturés chez Marion correspond à une tentative de dépasser la théorie husserlienne de la connaissance. Pour Husserl, le sujet fait l'expérience d'un phénomène en le constituant intentionnellement comme un objet. Ce procédé est marqué d'une inévitable ambiguïté. Certes, il donne au sujet l'impression d'une suprématie par rapport à l'objet constitué et il permet au sujet non seulement de se repérer parmi les objets qu'il connaît et domine ainsi, mais aussi de les manipuler jusqu'à savoir les reproduire. En même temps, le fait de constituer des objets intentionnels entraîne des conséquences marquées d'un risque non négligeable aussi bien du côté du « sujet » que du côté du phénomène. Le phénomène en effet, une fois constitué comme objet, risque fort de perdre au moins une partie de sa phénoménalité : précisément celle qui échappe au procédé de l'objectivation. Le « sujet » risque, quant à lui, de s'en appauvrir doublement. Tout d'abord, en constituant l'objet intentionnel, le « sujet » a déjà laissé s'échapper tout ce que, dans le phénomène, il n'arrivait pas à objectiver. Ensuite, parce que le « sujet », qui, constituant les objets, finit par prétendre

⁸⁹ *Ibid.*, 257.

devenir supérieur aux phénomènes – puisqu’il a su les réduire au rang des objets, donc les maîtriser voire les manipuler. En effet, la constitution intentionnelle de l’objet n’est pas autre chose que « sa sujétion au sujet transcendantal »⁹⁰. Or, il n’a justement pas à se croire supérieur car même s’il pense dominer quelque chose, ce n’est certainement plus le phénomène qu’il domine, mais l’objet constitué intentionnellement. De plus, il ne va aucunement de soi qu’une telle suprématie du « sujet » par rapport aux objets constitue une vraie réussite phénoménologique pour le « sujet ». Au contraire, le fait même d’établir une relation forcément asymétrique entre le « sujet » et les objets, constitués par lui-même, risque de devenir pour lui une sorte de « victoire à la Pyrrhus » – si cher payée qu’on ne saurait plus la considérer comme une victoire.

La théorie de Marion tente donc d’éviter cette double aliénation : celle du phénomène par le sujet et l’auto-aliénation du sujet se croyant dominer intellectuellement ces objets de connaissance tout en ayant manqué leur propre phénoménalité. Afin d’explorer la possibilité d’un phénomène qui dépasse les limites husserliennes, Marion tente de revenir en arrière jusqu’aux principes de connaissance déjà établis par Kant. Il faut tout de suite souligner que ce retour à Kant ne sert pas à confirmer ses acquis, mais au contraire à tenter de renverser l’enchaînement logique du raisonnement kantien. Ainsi, le phénomène selon Marion doit dépasser ou, pour ainsi dire, interpréter à rebours quatre catégories imposées à son apparition par Kant : la quantité, la qualité, la relation et la modalité.

L’essentiel de la démarche marionienne consiste à examiner la possibilité des phénomènes qui ne respecteraient pas les limites définies par Kant. Afin d’y arriver, Marion entend démontrer la pertinence de tout son projet phénoménologique : penser des phénomènes qui ne se laissent réduire ni à l’objectivité ni à l’étantivité et qui pourtant continuent de se laisser penser selon la donation.

3.1.1. Phénomène saturé selon la quantité : l’événement

En examinant la première catégorie qui permet à Kant de définir le phénomène, à savoir la quantité, Marion met en question la règle selon laquelle le phénomène équivaut à la somme de ses parties. Pour Kant, il est possible de « reconstituer la représentation du tout d’après la représentation de la somme des parties ; en effet, la grandeur d’un quantum a la propriété de n’impliquer rien de plus que la sommation des quanta qui s’y additionnent. »⁹¹ C’est pourquoi un phénomène se laisse facilement prévoir à partir de la perception de ses parties. Il n’est en effet rien de plus que leur somme.

Cette conviction réserve un rôle capital et prédominant au sujet qui constitue l’objet. En effet, puisqu’aucun phénomène ne saurait être saisi entièrement et instantanément par le sujet, c’est à ce dernier qu’incombent la tâche et le privilège de (re)constituer l’objet entier, en incorporant dans cette constitution les faces (actuellement) invisibles du phénomène. Le sujet joue donc un rôle forcément dominant par rapport au phéno-

⁹⁰ J.-L. MARION, « La banalité de la saturation », dans : *Dieu et la raison. L’intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*, dir. F. Bousquet et Ph. Capelle, Paris : Bayard 2005, 183.

⁹¹ *Ibid.*, 280.

mène. Il remplace l'impossibilité de l'apparition du phénomène par la certitude de sa constitution. Il faut tout de suite remarquer que par ce procédé une partie du phénomène risque de s'en trouver aliénée car à la place de ce qui reste propre au phénomène mais invisible, le sujet substitue, comme une sorte de prothèse intellectuelle, une simple reconstruction intentionnelle que Marion, suivant Husserl, nomme « une sorte d'appréhension »⁹². Cette substitution présuppose l'identité voire la supériorité de la visée intentionnelle sur la phénoménalité propre du phénomène. En effet, une fois qu'il a (re)constitué les faces invisibles du phénomène, le sujet constituant fait comme s'il n'avait plus besoin de les voir. Ce qu'il a (re)constitué vaut pour lui au moins autant, sinon plus, que ce qui ne peut apparaître.

C'est sur ce point précis que Marion intervient pour entrevoir la possibilité de ce qu'il appelle un phénomène saturé. Pour Marion en effet, une approche du phénomène qui présuppose l'égalité entre le phénomène et la somme de ses parties est appelée à être dépassée. Le phénomène ne saurait se résumer à la simple somme de ses parties, comme le montre déjà la description phénoménologique d'une simple boîte à tabac⁹³. Puisqu'il est absolument impossible de rendre visibles toutes les faces du phénomène, celui-ci reste toujours partiellement invisible et ce qui devient visible n'en est qu'un aspect, qui émerge de tout un ensemble qui reste invisible : « Le phénomène visible n'apparaît qu'en perçant le brouillard de ses invus. »⁹⁴ Chaque phénomène cache au moins l'une de ses faces, ce qui le rend non seulement partiellement invisible, mais aussi foncièrement imprévisible. Et dans la mesure où il est imprévisible, il devient susceptible d'éveiller un étonnement. Dans la mesure où il cache des invus, il peut aussi devenir imprévu.

A partir du moment où un phénomène dépasse ce que le sujet constituant est capable d'en prévoir, il mérite le nom de phénomène saturé : « le phénomène saturé s'impose le plus souvent grâce à l'étonnement »⁹⁵. En d'autres termes, ce que le sujet est capable de (re)constituer, puisqu'il ne peut pas voir les faces invisibles du phénomène, ne saurait jamais devenir supérieur au phénomène lui-même. Au contraire, la (re)constitution intentionnelle reste au-dessous du contenu du phénomène. Et c'est l'écart entre le phénomène et la (re)constitution qui provoque l'étonnement et permet à l'hypothèse des phénomènes saturés de se frayer un chemin.

Pour J.-L. Marion, c'est l'événement qui constitue la figure principale d'un phénomène saturé selon la catégorie de la quantité. Il s'agit avant tout de l'événement historique qui se passe dans un temps et un espace que personne ne peut maîtriser entièrement. Sa complexité exclut toute prétention à l'objectiver définitivement. La pluralité de points de vue des historiens exige toute une série de démarches herméneutiques qui rendent impossible toute description absolument objective de l'événement. Celui-ci échappe à toute réduction à l'objectivité : du point de vue de la quantité, l'événement reste foncièrement insaisissable et c'est pourquoi il mérite le nom de phénomène saturé.

⁹² J.-L. MARION, *De surcroît, op.cit.*, 126.

⁹³ *Ibid.*, 125-131.

⁹⁴ *Ibid.*, 129.

⁹⁵ J.-L. MARION, *Étant donné, op. cit.*, 284.

De plus, comme le montre avec pertinence l'analyse de J.-L. Marion⁹⁶, déjà un simple objet (à titre d'exemple, la salle où il prononce sa conférence) peut être décrit comme un événement, et être considéré comme ayant la qualité de phénomène saturé. En effet,

« la plupart des phénomènes, qui apparaissent au premier abord comme pauvres en intuition, pourraient se décrire non seulement comme autant d'objets, mais aussi comme des phénomènes que l'intuition sature et déborde donc tout concept univoque. Devant la plupart des phénomènes, même les plus sommaires (...) s'ouvre la possibilité d'une double interprétation, qui ne dépend que des exigences de ma relation, toujours changeante, avec eux. »⁹⁷

C'est ainsi que Marion annonce l'un des traits essentiels de sa théorie : le titre de phénomène saturé peut être attribué à un nombre de phénomènes que l'on considère habituellement comme pauvres en intuition. C'est finalement le sujet qui par l'interprétation du phénomène décide de le considérer comme pauvre en intuition – certes, au prix de l'aliéner et de s'aliéner soi-même – ou comme saturé : à condition cette fois-ci de ne plus prétendre exercer la visée transcendantale à l'égard du phénomène.

3.1.2. Phénomène saturé selon la qualité : l'idole

La deuxième catégorie que mentionne Kant pour marquer les limites de l'apparition du phénomène, est celle de la qualité. Si la quantité exprime la valeur extensive d'un phénomène, la qualité concerne sa valeur intensive, c'est-à-dire l'intensité de la donation intuitive du phénomène que le sujet transcendantal doit anticiper pour arriver à le percevoir. Comme le fait remarquer Marion, Kant part dans son analyse d'un point fort significatif : le phénomène qu'il envisage au point de départ, est un phénomène dont l'intensité de donation égale zéro. C'est donc un phénomène dépourvu de l'intuition qui constitue le repère fondamental pour tout le reste de la philosophie kantienne. Selon Marion, un tel point de départ présuppose comme évidente la domination de la visée intentionnelle du sujet sur toute donation intuitive de l'objet de la connaissance. Or, c'est à cette évidence que s'attaque la théorie marionienne des phénomènes saturés. Loin d'exclure a priori la possibilité de tels phénomènes (ce que semble supposer l'approche kantienne), Marion soutient au contraire que ce sont les phénomènes saturés qui doivent constituer le paradigme même de l'« objet » de la phénoménologie, les autres phénomènes (ceux de droit commun voire ceux qui sont considérés comme pauvres en intuition) n'étant qu'une version simplifiée des phénomènes par excellence que sont les phénomènes saturés.

Considérés du point de vue de la qualité, les phénomènes saturés exigent que l'on accepte de renverser d'abord la relation entre la donation intuitive du phénomène et la visée intentionnelle du sujet. A la place de la domination du sujet, il faut envisager le cas où c'est la donation intuitive qui devient surabondante voire insupportable pour le sujet. Par conséquent, celui-ci, au lieu de regarder l'objet de la connaissance, se laisse en-visager par le phénomène qui l'éblouit par l'intensité de sa donation. Cela oblige le

⁹⁶ J.-L. MARION, *De surcroît*, op.cit., 37-40.

⁹⁷ J.-L. MARION, *Le visible et le révélé*, coll. « Philosophie et théologie », Paris : Cerf, 2005, 155s.

sujet à se reconnaître fini et dépassé, voire éprouvé par l'intensité de la donation du phénomène.

L'exemple qui illustre la phénoménalité saturée selon la qualité, c'est l'idole dont l'occurrence privilégiée constitue pour Marion le tableau ou plus généralement, l'œuvre d'art :

« L'intuition y surpasse toujours le ou les concepts proposés pour le recueillir ; il ne suffit jamais de l'avoir une fois regardé pour l'avoir véritablement vu, au contraire de l'objet technique et du produit ; tout à l'inverse, chaque regard porté sur le tableau ne me fait pas percevoir seulement, ni même d'abord ce que j'y vois, mais le fait même que je ne parviens pas à le prendre en vue comme tel – qu'il recèle toujours encore l'essentiel de la visibilité. »⁹⁸

En développant cette description, Marion ajoute :

« Mon idole définit ce que je peux supporter de phénoménalité – le maximum d'intensité intuitive que je puis endurer tout en gardant mon regard sur un spectacle distinctement visible, tout en transformant un intuition en visible distinct et constitué, sans défaillir dans la confusion ou l'aveuglement. Mon idole met ainsi à nu l'empan de toutes mes visées – ce que j'ambitionne de voir, donc aussi de vouloir et faire, bref elle dénude mon désir et mon espérance. Ce que je regarde de visible décide de qui je suis. Je suis ce que je peux regarder. Ce que j'admire me juge. »⁹⁹

C'est donc grâce à la description phénoménologique de l'idole que se précise l'une des conséquences les plus graves de la théorie des phénomènes saturés en ce qui concerne le statut du sujet qui se trouve face aux phénomènes. Les phénomènes saturés obligent le sujet à se laisser destituer de sa position dominante de sujet transcendantal. Plus encore, la force de la donation intuitive de l'idole va jusqu'à in-former voire « individualiser radicalement »¹⁰⁰ le sujet. Ce dernier, se laissant déborder par une intuition aussi intensive, porte désormais sur lui-même les traces de l'épreuve qu'a été pour lui la rencontre avec le phénomène saturé.

3.1.3. Phénomène saturé selon la relation : la chair

Le troisième critère relevé par Marion, en se référant à Kant, pour délimiter la possibilité de l'expérience du phénomène pauvre ou commun, consiste en « un réseau aussi serré que possible de liens d'inhérence, de causalité et de communauté » qui assignent au phénomène « un site et une fonction »¹⁰¹. Autrement dit, pour Kant, le phénomène ne saurait être perçu sans que l'intellect l'insère dans un réseau de connaissances dont le sujet dispose avant de s'exposer au phénomène. Or, comme le remarque Marion, « les analogies de l'expérience ne constituent pas réellement leurs objets, mais énoncent des besoins subjectifs de l'entendement ».¹⁰² C'est en dépassant ces limites de l'entendement que Marion formule son approche phénoméno-

⁹⁸ J.-L. MARION, *Étant donné*, op. cit., 320.

⁹⁹ J.-L. MARION, *De surcroît*, op.cit., 73.

¹⁰⁰ J.-L. MARION, *Étant donné*, op. cit., 321.

¹⁰¹ J.-L. MARION, *Le visible et le révélé*, op. cit., 62.

¹⁰² J.-L. MARION, *Étant donné*, op. cit., 291s.

gique. En effet, les analogies de l'expérience servent à insérer le phénomène, une fois constitué comme objet de connaissance, dans le réseau des objets déjà connus. Cependant, la phénoménologie marionienne de la donation tente de rendre pensable un phénomène qui échappe à ce réseau pré-établi. Ce phénomène ne saurait entretenir une relation analogique avec les autres objets de connaissance. Car, dans la mesure où il se laisserait insérer dans une telle relation, il perdrait aussitôt son soi, c'est-à-dire sa qualité de phénomène qui se donne de soi-même, et deviendrait un simple objet de connaissance – ce que Marion veut à tout prix éviter. Si, pour Kant, le phénomène doit pouvoir s'insérer dans le réseau des analogies, pour Marion au contraire, il doit s'en échapper pour se manifester dans toute son authenticité.

C'est la chair qui sert d'exemple pour illustrer ce qu'est un phénomène saturé qui dépasse la catégorie kantienne de la relation. Dans la chair, en effet, la perception des phénomènes extérieurs est précédée par l'auto-affection de la chair elle-même. Cette affection « ne renvoie à nul objet, selon aucune extase, mais qu'à soi, car il lui suffit d'elle-même pour s'accomplir comme affectée »¹⁰³. La chair s'auto-affecte avant que l'intellect n'exerce une visée intentionnelle. La chair ne renvoie jamais à un réseau pré-établi d'objets qui entretiennent une relation entre eux : elle ne renvoie

« qu'à elle-même, dans l'indissociable unité du senti et du sentant ; la chair se réfère à soi comme elle s'auto-affecte. Par suite, elle se soustrait à toute relation – ma douleur, mon plaisir restent uniques, incommunicables, insubstituables – dans une absoluité sans regard, sans égard, ni égal. »¹⁰⁴

L'auto-affection de la chair confirme sa qualification de phénomène saturé dans la mesure où elle destitue le sujet de sa prétention transcendantale. En effet, en ressentant sa propre chair, le sujet qui ne saurait aucunement y exercer une visée intentionnelle, reste plutôt contraint de se mettre avant tout dans la position de celui qui accueille les données sans les avoir précédées d'une constitution. Dans l'auto-affection de la chair, l'intuition précède et dépasse la constitution.

3.1.4. L'icône : le paradoxe du visage

Le quatrième trait, énoncé par Kant, et examiné par Marion, permettant au phénomène d'apparaître est la modalité, c'est-à-dire la qualité qu'a le phénomène de se soumettre au pouvoir de connaître du *Je*. Or, comme le montre Marion, cette qualité ne concerne que certains phénomènes (ceux qu'il appelle pauvres en intuition ou de droit commun) sans aucunement concerner les phénomènes saturés. En effet, le propre du phénomène saturé est de se dérober à la constitution de l'objet que tente d'exercer sur lui la visée intentionnelle du sujet. En d'autres termes, le phénomène saturé, tout en se laissant voir par le sujet, ne permet absolument pas que le sujet le re-garde, c'est-à-dire qu'il « garde un œil sur lui » dans le sens de « pouvoir garder le visible (...) sous le contrôle du voyant »¹⁰⁵. Car « regarder le phénomène

¹⁰³ *Ibid.*, 322.

¹⁰⁴ J.-L. MARION, *De surcroît, op.cit.*, 121.

¹⁰⁵ Cf. J.-L. MARION, *Étant donné, op. cit.*, 299.

n'équivaut (...) pas à le voir, mais à le transformer en un objet visible suivant une phénoménalité toujours pauvre ou commune ». ¹⁰⁶ Dans ce sens-là, le phénomène saturé, tout en étant visible, reste irregardable, car irréductible à un objet ou un concept.

Mais n'y a-t-il pas de contradiction entre la phénoménalité en général et le caractère irregardable d'un prétendu « phénomène saturé » ? Comment peut-on envisager un phénomène qui par définition interdit de le re-garder ? Peut-il rester un phénomène sans pouvoir être re-gardé ? Afin d'affirmer la possibilité d'un tel phénomène, Marion fait remarquer que les phénomènes saturés laissent une empreinte dans la conscience du sujet :

« De ces phénomènes nous ne pouvons avoir de vision, parce que nous ne pouvons pas les constituer à partir d'une signification univoque, encore moins les produire comme des objets. Ce que nous en voyons, si nous en voyons quoi que ce soit qui soit, ne résulte pas de la constitution que nous leur assignerions dans le visible, mais de l'effet qu'ils produisent sur nous. » ¹⁰⁷

En d'autres termes, le phénomène saturé selon la modalité est un phénomène qui, loin de se soumettre au pouvoir de connaître du *Je*, exerce au contraire une telle influence sur le *Je* que c'est ce dernier qui s'en trouve éprouvé voire modifié. Pour J.-L. Marion, il n'y a aucun doute : c'est l'icône, et plus précisément ce cas particulier d'icône qu'est le visage d'autrui qui sert d'exemple par excellence pour manifester ce genre de phénomène saturé. En effet, c'est lors d'une rencontre avec le visage d'autrui que se réalise ce que Marion appelle la contre-intentionnalité :

« Si intentionnalité doit y avoir ici – ce qui peut se discuter, puisqu'il n'y a pas de constitution –, il ne s'agira pas, en tous les cas, de la mienne sur lui, mais de la sienne sur moi. Si intuition il doit y avoir – ce qu'il faut sans doute maintenir, puisqu'un phénomène apparaît –, elle ne remplira aucune visée surgie de moi, mais contredira plutôt toutes les visées d'objet que je pourrais nourrir ; la noèse ne prépare aucun noème, mais plutôt déclenche une surabondance noématique incontrôlable et inespérée ; puisqu'il s'agit de [...] l'infini ou visage... » (E. Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, 1961, p. 182.), le noème apparaît comme infini et submerge toute noèse, l'intuition toute intention. Le phénomène saturé apparaît donc non visible, mais par excès. » ¹⁰⁸

En d'autres termes, « le visage ne se laisse pas constituer, mais c'est parce qu'il m'impose son phénomène. Il apparaît en tant même que non regardable, qu'impossible à garder du regard. » ¹⁰⁹

En effet, comme le remarque Marion, « le visage (...) ne se voit pas tant, que lui-même ne voit. » ¹¹⁰ Car pour regarder le visage d'autrui il faut s'abstenir de diriger vers lui la visée intentionnelle : « Dans le visage d'autrui, nous visons justement le point où tout spectacle visible s'avère impossible, où il n'y a rien à voir, où l'intuition ne peut

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ J.-L. MARION, *De surcroît*, *op.cit.*, 136.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 140.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 141.

¹¹⁰ *Ibid.*, 136.

rien donner de visible. »¹¹¹ Autrement dit, pour phénoménaliser le visage, il faut s'interdire de le regarder comme on regarde un objet. « Non, le visage ne se phénoménalise pas comme tel, aussi longtemps qu'il reste un spectacle regardé. »¹¹²

C'est pourquoi l'apparition de cette icône, que constitue le visage d'autrui, crée une relation toute particulière entre le *Je* et le phénomène qui se donne à lui :

« L'icône se donne à voir en ce qu'elle me fait entendre son appel. Ainsi seulement peut-on comprendre que le visage m'envisage : sa phénoménalité ne consiste jamais à se faire voir comme un visible parmi d'autres – dans le visage, en ce sens, il n'y a rien à voir et il reste parfaitement invisible. Mais sa phénoménalité s'accomplit lorsqu'il se fait entendre, que le poids de sa gloire pèse sur moi, qu'il inspire le respect. Respecter – attirer la vue et l'attention (-spectare), bien sûr –, mais parce que je me sens appelé et tenu à distance par le poids d'un regard invisible, par son appel silencieux. Respecter vaut ainsi comme le contre-concept de regarder. »¹¹³

Ici se pose un problème signalé par R. Gildas dans l'article « La phénoménologie de la donation et ses limites (étude sur la pensée de Jean-Luc Marion) »¹¹⁴. L'auteur reproche à Marion d'avoir situé les trois premiers types de phénomènes saturés que sont l'événement, la chair et l'idole au même rang avec le quatrième type qu'est l'icône. Comme le remarque à juste titre Gildas,

« a) Le phénomène d'autrui (...) a ceci de particulier qu'il est le seul phénomène pour qui je puis moi-même en être un. De lui seul je puis dire, en toute rigueur, qu'il me regarde ou me voit. (...) b) Le phénomène d'autrui est en outre le seul (...) à avoir la possibilité de me viser sur le mode du regard ou sur celui de la vision. (...) c) Au phénomène d'autrui appartient enfin la possibilité de se manquer à soi-même, de se comporter autrement que ne l'exige cela même qui lui confère la dignité de phénomène saturé, à savoir : le fait d'être irréductible à ce que peut en saisir le regard objectivant d'un *Je*. »¹¹⁵

D'où la question finale de l'auteur : « Comment ne pas en conclure que le phénomène d'autrui diffère des autres tout autrement que par le degré ? »¹¹⁶ Or il faut remarquer, à la suite d'E. Falque¹¹⁷, que Marion, par son usage des métaphores, charge souvent tous les phénomènes d'un poids ou d'une dignité qui les rapprochent de ce que l'on réserve habituellement aux seules personnes. Il s'agit là d'une façon de penser qui se situe à l'exact opposé de l'objectivation de tous les phénomènes – laquelle ne cesse de se voir dénoncée par Marion tout au long de son œuvre. Tout en donnant raison aux arguments qui soulignent le caractère unique de la personne d'autrui, on peut toujours se demander si dans l'ensemble de la pensée marionienne cette différence nécessite d'être mise en valeur à ce moment précis de la réflexion.

¹¹¹ *Ibid.*, 138.

¹¹² *Ibid.*, 139.

¹¹³ *Ibid.*, 143.

¹¹⁴ R. GILDAS, « La phénoménologie de la donation et ses limites (étude sur la pensée de Jean-Luc Marion) », <http://philo.pourtous.free.fr/Articles/Gildas/surMarion.htm>.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ E. FALQUE, « Phénoménologie de l'extraordinaire », dans : *Philosophie*, 2003, n° 78, Ed. de Minuit, p. 59s.

D'un autre côté, si on donne raison aux remarques de Gildas, cela ne peut que renforcer les idées principales de Marion en montrant d'autant plus nettement que dans une phénoménologie digne de ce nom, la personne d'autrui ne saurait jamais se laisser réduire à un objet de connaissance. Gildas ne dit que plus fortement ce que Marion exprime tout au long de ses recherches.

3.1.5. La révélation : le phénomène saturé au second degré

Le dernier type parmi les phénomènes saturés nous intéressera particulièrement. Il y est en effet question du phénomène de révélation qui, selon Marion, constitue le degré le plus élevé de paradoxe ou de saturation :

« Au phénomène de droit commun succédait, par variation de la possibilité d'intuition, le phénomène saturé ou paradoxe ; de même, succède à celui-ci, comme une ultime variation sur sa saturation, le *παρα-δοξότατον*, le paradoxe au second degré et par excellence, qui englobe tous les types de paradoxes. »¹¹⁸

Que veut dire ce second degré de saturation ? Si le trait caractéristique des phénomènes saturés est de dépasser voire d'inverser l'un des quatre critères qui permettent, dans la phénoménologie classique, le passage de ce qui se donne à ce qui se montre, la révélation est un phénomène où tous ces critères sont dépassés ou inversés à la fois. Autrement dit

« Il s'agit certes d'une saturation du cinquième type, non qu'elle en ajoute un nouveau (arbitrairement inventé pour faire droit au droit supposé du 'divin') aux quatre premiers (seuls descriptibles), mais parce qu'en les confondant en elle, elle sature la phénoménalité au second degré, par saturation de saturation. »¹¹⁹

Et bien que, philosophiquement parlant, le phénomène de révélation ne relève ici que d'une pure possibilité (c'est pourquoi Marion écrit le mot révélation avec une lettre minuscule, pour marquer la différence d'avec la Révélation chrétienne¹²⁰), cette possibilité constitue un lieu de passage direct entre la pensée phénoménologique et la théologie. Deux points sont alors à prendre en compte. Premièrement, Marion défend la possibilité même de parler de la révélation tout en restant sur le terrain philosophique. Deuxièmement, il montre que la Révélation chrétienne, et notamment la figure du Christ révélée dans le Nouveau Testament, correspond à ce que la phénoménologie peut nommer « phénomène saturé au second degré »¹²¹. Il s'agit en effet de « confronter le Christ visible à son rôle conceptuel possible (ainsi que s'y risquèrent Spinoza, Kant, Hegel ou Schelling), pour l'ériger éventuellement en paradigme ».¹²²

En ce qui concerne la possibilité même de parler de la révélation tout en restant philosophe, la question qui revient est celle de la légitimité d'évoquer le nom de Dieu et de le faire entrer dans la philosophie moderne. Pour Marion, la plus petite possibilité

¹¹⁸ Cf. J.-L. MARION, *Étant donné*, op. cit., 327.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*, 329 note.

¹²¹ *Ibid.*, 327.

¹²² *Ibid.*, 329.

d'envisager la question de Dieu oblige déjà le philosophe à l'affronter et à l'examiner attentivement :

« Le débat se résume ici en une alternative fort simple : faut-il borner la possibilité de l'apparaître de Dieu aux limites ininterrogées et supposées intangibles de l'une ou l'autre figure de la philosophie et de la phénoménologie, ou doit-on élargir la possibilité en phénoménologie à la mesure de la possibilité de manifestation que demande la question de Dieu ? »¹²³

Et si la philosophie a du mal à trouver une juste place pour la réflexion sur Dieu cela ouvre un nouveau champ de recherche dans le domaine propre de la philosophie.

« Si la Révélation de Dieu comme se montrant à partir de lui-même peut avoir jamais lieu de fait, il faut que la phénoménologie redéfinisse ses propres limites et apprenne à les outrepasser suivant des procédures nettes et rigoureuses, c'est-à-dire qu'elle dessine l'une de ses figures possibles comme un paradoxe des paradoxes, saturé d'intuition au second degré, en un mot phénomène de révélation. »¹²⁴

Toutefois, la simple possibilité de comprendre la révélation comme le phénomène saturé par excellence est loin de satisfaire Marion. Son ambition est de montrer la cohérence du projet phénoménologique avec la pensée théologique de la Révélation chrétienne. Il propose d'y arriver en examinant les quatre types de phénomènes saturés en lien avec la Révélation chrétienne. Marion cherche à établir une correspondance entre la visée phénoménologique et la figure du Christ révélée dans les évangiles. Il passe en revue les phénomènes saturés respectivement selon la quantité (l'événement), selon la qualité (l'idole), selon la relation (la chair) et enfin selon la modalité (l'icône). Ainsi :

« Selon la quantité, le phénomène du Christ se donne intuitivement comme un événement parfaitement imprévisible, parce que radicalement hétérogène à ce qu'il accomplit pourtant (les prophéties). (...) La venue suivant laquelle il provient le définit si essentiellement qu'elle l'englobe et le précède – lui-même en dépend sans la déterminer ; et il relève de cette événementialité, parce qu'elle atteste qu'il ne provient pas de lui-même ('... je ne suis pas venu de moi-même ...', Jean, 8, 43), mais de son envoi par le Père ('... tu m'as envoyé', Jean, 17, 18, 23). Le Christ se soumet donc à sa propre événementialité imprévisible, au sens même où il se soumet au Père. »¹²⁵

L'événement du Christ est non seulement imprévisible pour ceux qui le reçoivent, mais il l'est aussi pour le Christ lui-même, dans le sens où le Christ se dispense d'un savoir absolu sur sa propre venue.

Selon la qualité, le Christ garde aussi son caractère de paradoxe, parce que l'intuition dont il déborde dépasse ce que le regard phénoménologique peut supporter, selon la parole qu'il adresse à ses disciples :

« J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous n'avez pas encore la puissance de les supporter [ὄν δύνασθε βασιτάζειν] (Jean, 16, 12). Mais que s'agit-il de supporter ? Le visible et son excès. (...) Le Christ accomplit donc bien aussi le paradoxe de l'idole : la saturation du regard par l'excès d'intuition rend son phénomène insupportable, la vision – comblée – ne voit plus à force de voir. »¹²⁶

¹²³ *Ibid.*, 336.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, 329s.

¹²⁶ *Ibid.*, 331s.

Ensuite, selon la relation, le Christ peut être présenté comme un phénomène absolu, qui annule toute relation, parce qu'il sature tout horizon où une relation l'introduirait. En effet, « [s]on règne n'est pas de ce monde » (Jean, 18, 36). Le monde de la phénoménalité de droit commun n'est pas pour lui, au contraire, il est contre lui et le condamne à ne pas apparaître, ou à n'y apparaître que défiguré.¹²⁷ C'est pourquoi « le phénomène saturé du Christ assume le paradoxe de la chair en subvertissant toujours l'horizon supposé unique de la phénoménalité, pour en exiger une pluralité jamais définie ».¹²⁸

Le quatrième type de phénomène saturé, celui d'icône (selon la modalité), correspond parfaitement à la figure du Christ. En effet, le Christ apparaît souvent dans les évangiles comme celui qui pose un regard sur ceux qu'il appelle. Il devient donc lui-même un phénomène

« irregardable, précisément parce qu'à titre d'icône il me regarde, de telle sorte que je sois constitué par lui comme son témoin et non point lui par quelque *Je* transcendantal que l'on voudra. (...) Le phénomène saturé irréductible vient donc de transmuter le *Je* en un témoin, en son témoin. »¹²⁹

Le point d'arrivée de cette phénoménologie de la révélation, à savoir la phénoménologie de cette unique icône qu'est le Christ, nous conduit à la question essentielle qui accompagne toute la théorie des phénomènes saturés, mais qui doit enfin se poser explicitement. Cette question ne concerne pas directement les phénomènes qui se donnent mais celui à qui ils se donnent, à savoir le *Je*. Quel est son statut ? Que devient-il lorsque les phénomènes saturés, dans la mesure où il accepte d'en faire l'expérience, le forcent à quitter la posture de sujet transcendantal ?

3.2. Du sujet transcendantal à l'adonné

Selon Marion, c'est l'un des points cruciaux de la phénoménologie. Celle-ci se trouve devant une alternative exclusive : ou bien elle garde son attachement au caractère transcendantal du *Je*, mais elle y tient au prix de réduire la phénoménalité aux phénomènes pauvres d'intuition et aux phénomènes de droit commun – en excluant la possibilité des phénomènes saturés ; ou bien elle envisage une telle possibilité, mais alors elle doit renoncer à la prétention transcendantale du sujet. Marion opte évidemment pour cette seconde voie : mieux vaut pour le « sujet » se reconnaître limité (et s'avouer comme un adonné) que prétendre avoir un statut qui se veut transcendantal et qui cependant s'avère illusoire car il méconnaît la vocation même de la phénoménologie : rendre manifestes les phénomènes tels qu'ils se donnent sans les aliéner par une intervention trop brutale de la visée intentionnelle du sujet.

3.2.1. Chez Kant et Husserl : le *Je* transcendantal aliène et s'aliène

La théorie des phénomènes saturés conduit Marion à vérifier dans quelle mesure le mode de penser le *Je* influence sa façon d'accomplir la principale tâche phénoméno-

¹²⁷ *Ibid.*, 332.

¹²⁸ *Ibid.*, 333.

¹²⁹ *Ibid.*, 335.

gique qui lui incombe, qui est celle de transformer se qui se donne en ce qui se montre. Or, tant que l'on maintient le caractère transcendantal du sujet, conformément aux idées de Kant et de Husserl, cette tâche, au lieu de s'accomplir, s'avère au contraire compromise, et cela pour maintes raisons. Avant de les expliciter, il faut remarquer que Marion assimile, peut-être un peu hâtivement, les conceptions kantienne et husserlienne du sujet transcendantal. Sans entrer dans les détails concernant les éventuelles différences entre Kant et Husserl à propos de leur compréhension du sujet transcendantal, il faut toutefois souligner que ce qui importe à Marion c'est la prétention transcendantale du sujet qui reste, au fond, commune à Kant et à Husserl ; ce qui justifie, au moins partiellement, la démarche de Marion.

En quoi le caractère transcendantal du sujet constitue-t-il un obstacle indépassable lorsqu'on songe à la tâche dont Marion charge le *Je*, à savoir celle de montrer ce qui se donne ? Pour quelles raisons faut-il récuser le *Je* transcendantal comme le lieu même où le phénomène arrive à se phénoménaliser ? La première raison de sa disqualification se trouve dans la visée intentionnelle qu'exerce le sujet à l'encontre de la donation intuitive des phénomènes. En effet, tout en prétendant phénoménaliser les phénomènes par l'exercice de sa propre pensée, le sujet n'est, en fait, capable de rendre visible que ce qu'il a déjà prévu dans le cadre de sa visée intentionnelle. Or, l'écart entre la donation intuitive du phénomène et la visée du sujet reste invisible, voire inexistant, tant que le sujet ne vise que des phénomènes pauvres en intuition ou ceux de droit commun. C'est pourquoi la question du statut phénoménologique du sujet ne peut se poser chez Marion qu'une fois analysé le cas des phénomènes saturés. On peut dire que ce sont justement les phénomènes saturés qui forcent le sujet à repenser son propre statut. C'est dans la mesure où il prend en considération ces phénomènes que le sujet se trouve à la fois dans la nécessité et dans la capacité de retrouver un nouveau statut qui lui permette d'accomplir enfin sa tâche phénoménologique.

Pourquoi la visée transcendantale compromettrait-elle la monstration du phénomène ? Il faut reconnaître que pour Kant, et pour Husserl, qui s'aligne sur la pensée kantienne, c'est justement la pensée (et donc la visée intentionnelle) qui permet enfin au phénomène de voir le jour. Qu'y aurait-il donc dans le sujet transcendantal qui empêcherait au phénomène de se manifester ? Pour Marion, c'est la fonction objectivante de la visée intentionnelle qui constitue cet obstacle indépassable. La visée intentionnelle substitue en effet au phénomène ce qu'elle produit elle-même, un cadre conceptuel qui remplace tacitement le « soi » du phénomène. Celui-ci se trouve enfermé et aliéné par le sujet transcendantal qui, au lieu de montrer ce qui se donne, ne montre que ce qu'il impose au phénomène comme grille de sa propre visée.

A première vue, ce sont avant tout les phénomènes extérieurs au *Je* qui deviennent les victimes de cette aliénation. Appauvris par le découpage de la visée intentionnelle, ils ne pourront jamais arriver à se montrer tels qu'ils se donnent. Mais la force aliénante voire destructive de la visée intentionnelle du sujet transcendantal n'épargne pas non plus le sujet lui-même. Tout d'abord, le *Je* conçu comme sujet transcendantal ne peut arriver à exercer la visée intentionnelle qu'au prix de son individualité. Car, en prétendant accéder à un savoir universel, le sujet finit par perdre sa propre identité. Puisque le *Je* prétend atteindre un savoir transcendantal,

« l'individuation se trouve à la fin très logiquement abandonnée à la matière et donc condamnée sans retour à l'inielligibilité, [ce qui] confirme simplement que le 'je pense', entendu transcendentale, ne peut précisément jamais dire, ni se dire 'je' ; ou, s'il le dit, il ne peut l'accomplir comme le sien, parce qu'il n'y peut atteindre aucun 'soi'. Tout se passe comme si le 'je pense', qui prétend avoir pour fonction et fondation d'aliéner le 'soi' du phénomène en l'objectivant, perdait dans cette destruction d'abord et surtout son propre 'soi'. »¹³⁰

L'interdit d'individualiser le sujet est paradoxalement suivi de son solipsisme qui l'enferme dans une spirale infinie où chaque « je pense » est nécessairement précédé d'un « je me pense »¹³¹. En effet, tout en prétendant chercher un savoir absolu, le *Je* transcendantal se révèle, au contraire, incapable de rester ouvert au monde, et donc à toute altérité.

Cette dernière expression (« je me pense ») témoigne par ailleurs d'un étrange hiatus ou d'un « dédoublement » entre le *Je* transcendantal et le moi empirique. Tant que le *Je* se situe au-dessus du moi empirique, il ignore voire méprise le moi. Tout en rencontrant le moi, il le considère tout de suite comme objet et non pas comme ce qui se donne. Le *Je* transcendantal finit ainsi par ignorer la donation, et cela doublement. Il ignore en effet d'une part la donation du moi, et d'autre part, s'excepte lui-même de la donation en tant que sujet transcendantal. Car, en fixant les conditions de l'expérience, le sujet transcendantal se soustrait lui-même au nombre des objets de l'expérience, et il ne peut donc plus faire l'expérience de sa propre donation.

3.2.2. Chez Heidegger, le *Je* n'est plus transcendantal, mais il n'échappe pas au solipsisme

Marion entreprend un examen critique de Heidegger en deux étapes. La première consiste à montrer une nette avancée de Heidegger par rapport à Husserl. Selon Marion, le sujet transcendantal, aussi bien chez Kant que chez Husserl, manque sa fonction de montrer ce qui se donne, car en exerçant la visée intentionnelle il substitue sa propre synthèse au « soi » du phénomène qu'il dissimule et aliène. Or, l'analytique existentielle du Dasein, proposée par Heidegger, semble contourner cette aporie. Pour Heidegger, le sujet n'a pas à objectiver les phénomènes, car l'intentionnalité ne cherche plus à constituer les objets, mais avant tout à ouvrir le Dasein au monde. Le Dasein n'est donc plus un sujet transcendantal qui se soustrait au monde et se situe au-dessus des objets, mais il est l'être-dans-le-monde, qui se laisse affecter par ce qu'il rencontre.

C'est pourquoi le Dasein heideggérien ne comporte pas tous les défauts du sujet transcendantal. S'abstenant d'objectiver les phénomènes il s'expose au risque de se confronter à la question de son être propre, et cela, sans disposer d'une réponse prête à apporter. Et puisque la question de l'être touche le Dasein au plus profond de lui-même, elle le concerne d'une manière personnelle et individuelle : « l'être de cet étant est à chaque fois mien [je meines] »¹³². L'être du Dasein, et plus précisément son être-pour-

¹³⁰ *Ibid.*, 349.

¹³¹ *Ibid.*, 349s.

¹³² *Sein und Zeit*, § 9, p. 41, cité d'après J.-L. MARION, *Étant donné, op. cit.*, 356.

la-mort, assure donc au sujet un caractère individuel insubstituable et une ipséité irrémédiable. Loin de planer au-dessus des objets constitués intentionnellement, comme le fait le sujet transcendantal, le Dasein se risque entièrement à l'intrigue de l'être.

En effet, si Husserl n'a pas su dépasser la primauté de la visée intentionnelle du sujet sur la donation intuitive du phénomène, Heidegger considère le Dasein comme celui qui s'ouvre à la question de l'être sans porter aucun préjugé sur l'éventuelle réponse qu'il va y apporter. Pour Heidegger, la question de l'être, entendue sous forme d'un appel, devance, engage et déstabilise le sujet qui ne dispose d'aucune réponse toute prête qui pourrait le satisfaire. Le sujet se découvre donc comme démuné et désarmé, car dépourvu de sa prétention transcendantale : aucune visée intentionnelle n'est en mesure de devancer ni d'encadrer l'appel de l'être qu'il reçoit sans savoir ni pouvoir le maîtriser ni se le subordonner.

Heidegger est ainsi présenté par Marion comme celui qui arrive à briser les prétendues autosuffisance et domination du sujet transcendantal husserlien lequel – tout censé qu'il soit d'objectiver les phénomènes par l'irrésistible force de sa visée intentionnelle – ne les phénoménalise qu'en apparence, car en fait il les aliène et s'aliène lui-même.

La deuxième étape de la lecture faite par Marion sur Heidegger à propos du statut du Dasein se révèle bien plus complexe. L'objectif de Marion est de relever des insuffisances du projet heideggérien. Dans une remarque initiale : « il convient donc d'examiner si cette ultime détermination de son sens d'être permet au Dasein de surpasser le « sujet » –, ou si nous devons encore en attendre un autre »¹³³ – Marion fait sans doute allusion à un récit biblique où saint Jean Baptiste fait poser à Jésus la question s'il est oui ou non le Messie tant attendu. Par cette allusion Marion suggère sans doute que la proposition de Heidegger est encore marquée d'insuffisances, tandis que c'est précisément celle de Marion qui accomplit la mission salvatrice pour la phénoménologie.

Pourquoi donc la proposition de Heidegger reste-t-elle, aux yeux de Marion, insuffisante ? Pour quelles raisons Marion trouve-t-il que le Dasein heideggérien ne rend pas suffisamment compte de la compréhension du *Je* au sein de la phénoménologie ? Que lui manque-t-il pour dépasser les apories signalées lors de l'analyse du sujet transcendantal kantien et husserlien ? Certes, le Dasein heideggérien s'expose à la question de l'être par l'extase du soin (Sorge). Mais cette ouverture du Dasein « se repère concrètement dans plusieurs phénomènes qui s'ordonnent à elle : l'angoisse, la conscience de dette, et l'être-pour-la-mort (comme anticipation) ; et tous offrent un caractère commun : le néant de l'altérité. »¹³⁴ C'est pourquoi « le Dasein se découvre, au moment même de se risquer et s'individualiser comme l'étant dans lequel il y va de son être, une identité vide à soi. »¹³⁵ Or, cela le fait tomber dans un nouveau solipsisme, non plus ontique, car il reste ouvert à la question de l'être, mais ontologique, car il se risque lui-même à son propre être et reste ainsi enfermé dans son autarcie : « l'ipséité n'a affaire qu'à elle seule »¹³⁶.

¹³³ J.-L. MARION, *Étant donné*, op. cit., 355.

¹³⁴ *Ibid.*, 357.

¹³⁵ *Ibid.*, 358.

¹³⁶ *Ibid.*

La suite de la lecture que Marion fait de Heidegger pose un problème méthodologique. En effet, tout en reconnaissant que « sans doute, Heidegger abolit-il pour le Dasein la permanence de l'ousia et de la res cogitans », Marion ajoute que « l'autarcie du Soi, qu'il lui maintient, va jusqu'à frôler l'étrange titre de 'fondement constamment sous-la-main' ». En quel sens Marion utilise-t-il le terme « frôler » ? Dans la citation de Heidegger que Marion évoque par la suite, on lit :

« ...si la constitution ontologique du Soi-même ne se laisse reconduire ni à un Je-substance, ni à un 'sujet', mais si c'est à l'inverse le dire-Je-Je quotidien et fugace qui doit être compris à partir du pouvoir-être authentique, de là ne s'ensuit pas pour autant la proposition [que] le Soi est alors le fondement constamment sous-la-main du soin [ständig vorhandene Grund der Sorge] »¹³⁷.

L'interprétation de ce texte par Marion ne peut pas ne pas susciter quelques interrogations. Certes, Marion reconnaît que la négation utilisée par Heidegger protège le Dasein du statut de fondement subsistant, mais il trouve que cette négation est fragile, et qu'elle ne suffit pas à dissiper le doute concernant le caractère substantiel du sujet.

Bien que Marion évoque ici des interprétations qui s'accordent avec la sienne, on a toutefois le droit de se demander si, en proposant sa lecture de Heidegger, il ne fait pas l'entorse à la règle qu'il avait évoquée dans la préface de *Étant donné* où il souligne : « En principe, nous voulons dire ce que nous essayons de dire et non l'inverse de ce que nous avons dit »¹³⁸. Or, lorsque Marion interprète Heidegger, il revendique le droit d'inverser la négation utilisée par ce dernier. En effet s'il demande aux auteurs qui font une lecture critique de ses livres de rester fidèles au texte même et de ne pas faire de sur-interprétations excessives, on a néanmoins le droit de se poser la question si son avis sur le caractère substantiel du sujet chez Heidegger ne présente pas lui aussi des traces d'une sur-interprétation.

Toujours est-il que, pour Marion, Heidegger propose une façon de penser le *Je* qui reste insuffisante pour deux raisons principales : premièrement, elle enferme le Dasein dans une solitude indépassable et deuxièmement, elle n'arrive pas à l'acquitter de tous les soupçons d'être marqué des traces de la subsistance.

Face à Kant, Husserl et Heidegger, Marion formule donc trois principaux reproches qui disqualifient leurs façons de concevoir le *Je*. Un *Je* exerçant la visée intentionnelle tue la phénoménalité du phénomène au lieu de la manifester, car il réduit les phénomènes à l'objectivité. Et même le Dasein, bien qu'il s'abstienne de dominer les phénomènes par la force de sa visée, n'arrive toutefois pas à accomplir sa fonction phénoménologique, car il reste enfermé dans un solipsisme tragique et chargé du soupçon substantialiste. Comment donc penser le *Je* de façon à ce qu'il dépasse les apories dénoncées chez Kant, Husserl et Heidegger ? Pour Marion nul doute : il ne faut plus penser le « sujet », parce que la notion de « sujet » porte nécessairement des traces d'un étant ou d'une substance ; il faut plutôt penser « ce qui vient après le sujet », et il faut le penser selon la donation.

¹³⁷ *Sein und Zeit*, § 64, p. 322, traduction remaniée par J.-L. MARION, *Étant donné*, op. cit., 359.

¹³⁸ J.-L. MARION, *Étant donné*, op. cit., 11.

3.3. Le *Je* pensé selon la donation

Comment donc Marion envisage-t-il de penser le *Je* dépourvu de sa prétention transcendante ? Il propose d'aller au bout de la phénoménologie de la donation et de penser le *Je* selon la donation, c'est-à-dire non plus sur le mode d'une présence surplombant le flux des phénomènes, mais sur le mode d'un processus de donation qui soumet le *Je* à une incessante dynamique : le *Je* devient un « adonné » qui se reçoit de ce qu'il reçoit.

Le *Je* ainsi compris accomplit avec justesse son rôle de rendre manifestes les phénomènes qui se donnent. Puisqu'il s'abstient de les constituer d'avance comme des objets, il s'expose au choc qu'ils provoquent et reste prêt à incorporer en lui-même les conséquences de leur donation. Le *Je* assure le passage de ce qui se donne à ce qui se montre, mais lui-même n'en sort pas indemne. Au contraire, il ne devient lui-même qu'en intégrant ce qu'il a reçu dans la confrontation avec les phénomènes. Au lieu de dominer les phénomènes et de se les subordonner, le *Je* accepte de se recevoir et de se donner comme le font les phénomènes. Pour les phénomènes, il devient celui qui les montre. Avec eux, il reste celui qui se reçoit et se donne.

Afin de dessiner les traits essentiels de cette notion, on peut dire que d'une certaine façon Marion prend comme point de départ, ou point de repère, les acquis de ses prédécesseurs. Toutefois, il ne s'agit pas pour lui de refaire le chemin qu'ils ont déjà exploré, mais au contraire, de partir dans la direction qu'ils s'étaient interdit d'emprunter. Si Marion se risque dans une telle aventure, ce n'est ni par boutade ni par négligence, mais par le seul souci d'éviter les apories du sujet qu'il a relevées chez eux. Il effectue donc un certain renversement de perspective. Là où ses prédécesseurs accentuaient la fonction transcendante du *Je*, Marion destitue le *Je* de cette prétention ; là où ils soulignaient la domination intellectuelle du sujet, Marion accentue sa réceptivité.

C'est pourquoi, le *Je* transcendantal doit laisser la place à l'attributaire dont le sens l'approche plutôt de celui du moi empirique, et la visée intentionnelle se trouve écartée par ce que Marion appelle la « contre-intentionnalité » de l'appel¹³⁹. Ce renversement de perspective concerne d'ailleurs non seulement le sens des deux notions principales que sont celle du *Je* transcendantal et celle de la visée intentionnelle, mais aussi la relation qui se tisse entre ces deux notions. Si, en effet, chez Kant et Husserl, le sujet précède la visée intentionnelle car c'est lui qui la lance, dans la phénoménologie marionienne c'est l'inverse qui a lieu. Le *Je* ne saurait aucunement exister ni agir en dehors ou au-dessus des phénomènes. Puisque l'adonné « se reçoit de ce qu'il reçoit », il n'a pas le droit de revendiquer la moindre suprématie à l'égard des phénomènes car il leur doit sa naissance même. C'est l'appel qui précède l'adonné.

D'où vient cet appel ? Puisque l'appel n'est pas le résultat de l'activité du sujet, car il ne correspond pas à l'intentionnalité, mais à la contre-intentionnalité, il doit donc venir d'un phénomène. De quel phénomène vient-il ? Pour Marion, il n'y a aucun doute : s'il venait d'un phénomène pauvre en intuition, alors celui qui le reçoit (le « sujet ») ne pourrait jouer que le rôle de l'attributaire, c'est-à-dire d'un simple récepteur

¹³⁹ Cf. *ibid.*, 367.

d'un phénomène se donnant. Or, la fonction phénoménologique que le « sujet » a ici à accomplir ne saurait se limiter à une simple réception du phénomène : il s'agit de beaucoup plus, à savoir, de montrer ce qui se donne. Pour cela, l'attributaire ne suffit pas. Cette fonction ne peut être accomplie que par l'adonné. Or, seul le phénomène saturé peut faire advenir l'adonné, car en le submergeant de la richesse de sa donation intuitive il provoque l'adonné à répondre à cet appel.

Toutefois, tout en venant d'un phénomène saturé qui dépasse et surprend l'adonné, l'appel reste – phénoménologiquement parlant – anonyme, car toute connaissance que l'adonné pourrait avoir sur l'identité de la source de l'appel enlèverait à l'appel son caractère inattendu et surprenant. Si l'adonné connaissait l'identité de l'appelant, il risquerait de se situer comme un *Je* devant celui qui l'appelle et non plus comme un me devant l'anonymat de l'appel.¹⁴⁰

La relation entre l'appel et l'adonné ne saurait se décrire en des termes d'une simple succession d'événements : l'appel se fait entendre, le sujet l'entend et lui répond. Car phénoménologiquement parlant, l'appel reste invisible et muet tant que l'adonné ne lui répond pas. L'appel ne peut se manifester que dans la réponse de l'adonné. C'est ainsi que s'accomplit un échange dans lequel l'appel fait advenir l'adonné et celui-ci fait se montrer celui-là : « Ce qui se donne (l'appel) devient phénomène – se montre – par ce qui lui répond et le met ainsi en scène (l'adonné) ». ¹⁴¹ Cet échange ne consiste pas en un jeu de communiqués que le phénomène saturé pourrait adresser au *Je* afin qu'il y réponde par un autre communiqué. La seule réponse que le *Je* puisse émettre comme première réaction à l'appel se formule en un « Me voici ! » où il atteste l'appel et s'atteste comme adonné. C'est pourquoi Marion remarque paradoxalement que « la réponse devient phénoménologiquement première – la première manifestation de l'appel » ¹⁴². Afin de souligner le caractère unique de cette réponse, Marion la nomme le « répons » ¹⁴³. Mais si l'adonné reçoit l'appel qui l'affecte sans que le *Je* lui adresse la moindre visée intentionnelle, comment peut-il être reçu et compris ? Ne doit-il pas rester vide ? Or, comment un appel vide peut-il être reçu ? Comment expliquer la relation appel-adonné ? Le phénomène saturé émet un appel invisible, mais l'adonné à la capacité de montrer ce qui se donne, c'est-à-dire de se reconnaître appelé et de répondre à l'appel : « Ce qui se donne (l'appel) devient phénomène – se montre – par ce qui lui répond et le met ainsi en scène (l'adonné). » ¹⁴⁴ Ce renversement de la relation appel-adonné a d'énormes conséquences sur la possibilité de penser l'amour comme arrière-plan de toute identité du sujet. Par exemple, ceci :

« Le choc pur et simple (Anstoss) de la convocation n'identifie le je, qu'en le transmuant sans délai en un me « à qui » ; le passage du nominatif au cas régime (accusatif, datif) inverse ainsi la hiérarchie entre les catégories métaphysiques : l'essence individualisée (οὐσία πρώτη, τοῦτέ τι) ne précède plus la relation (πρὸς τι) et ne l'exclut plus de sa perfection ontique ; au contraire, la relation précède ici l'individualité. » ¹⁴⁵

¹⁴⁰ Cf. *ibid.*, 413.

¹⁴¹ *Ibid.*, 397.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, 370.

Nous nous trouvons donc face à une pensée qui envisage la stricte primauté de la relation, qui fait émettre l'appel, sur l'effective constitution du *Je*. Ainsi l'impensable primauté de l'amour sur l'être apparaît non seulement comme envisageable, mais elle devient la condition même pour penser le *Je* non plus comme objet (fût-il l'objet de l'amour) mais comme l'adonné qui par amour est appelé à se recevoir et à se donner.

Cette primauté de l'appel, dont l'amour reste inséparable, constitue la condition même pour concevoir le *Je* comme un unique phénomène saturé qui ne se laisse se réduire ni à l'objectivité ni à l'étantité.

« En effet, comme le phénomène saturé ne peut se réduire à la mesure de l'objectivité, il demande à celui qu'il affecte de le voir et de l'admettre dans cet excès même, sans la sécurité d'un concept ; il lui demande donc de se laisser [re] faire, [re] définir et, pour ainsi dire, [dé] mesurer à la mesure de son propre excès. »¹⁴⁶

L'excès du *Je* exprime en effet sa phénoménalité même. Le *Je* n'a pas à être un objet, ni à être tout court. Au contraire, il naît de l'appel exprimant une forme de l'amour et reste appelé à se penser et à s'adonner dans la mouvance du même appel marqué de l'amour.

Une illustration de cette nouvelle possibilité de penser le *Je* se trouve dans la phénoménologie de la naissance, où Marion décrit la constitution de l'adonné de la façon suivante :

« a) Le phénomène de la naissance se donne directement sans se montrer, parce qu'il advient comme un événement par excellence (origine originairement non originaire) ; mais cette excellence lui vient de ce qu'il me donne à moi-même, lorsqu'il se donne. Il se phénoménalise en m'affectant, il m'affecte en me donnant non seulement à moi-même, mais (puisque sans lui je ne serais pas encore là pour m'en affecter) en donnant pour ainsi dire moi avant un moi, un me, qui se reçoit lui-même de ce qu'il reçoit. b) Le phénomène de la naissance porte d'emblée à son comble l'inclusion de l'ego dans l'événementialité en l'instaurant exemplairement selon son statut d'adonné : ego qui se reçoit lui-même de ce qu'il reçoit (...). c) Le phénomène de la naissance se donne donc comme un phénomène saturé (ou paradoxe) de plein droit. »¹⁴⁷

C'est ainsi que la primauté de l'amour sur l'être devient non seulement pensable, mais elle constitue la condition même pour penser le *Je* selon la donation. Et sur ce chemin, il devient possible de se reconnaître aimé par un Dieu dont l'appel vient de l'au-delà de l'être.

* * *

L'approche de J.-L. Marion brise à l'évidence le fondement, jusque-là inébranlable, de l'être, et propose un mode de pensée dans lequel la clé permettant de saisir la réalité se trouve non plus dans l'être mais dans la donation. Ce mode de pensée qui finit par libérer l'amour de sa subordination à l'être, exige toutefois des changements voire des bouleversements notables touchant à l'ensemble du système de pensée. La proposition marionienne postule en quelque sorte un « changement II » (se-

¹⁴⁶ *Ibid.*, 186.

¹⁴⁷ J.-L. MARION, *De surcroît, op. cit.*, 51.

lon la terminologie de Palo Alto, reprise par X. Thévenot)¹⁴⁸ qui affecte la pensée elle-même.

En d'autres termes, l'approche de Marion montre que, pour penser Dieu d'une manière humble et responsable, il faut auparavant avoir modifié la façon dont l'homme conçoit son rapport aux phénomènes. La relation homme-phénomènes ne saurait en effet se réduire à une simple somme de connaissances que le sujet peut acquérir sur les objets. La phénoménologie marionienne postule indéniablement de profondes transformations que doivent subir d'une part l'objet – qui chez Marion prétend au rang de phénomène saturé – et d'autre part le sujet – qui est désormais appelé à se découvrir comme adonné. Ces modifications induisent à n'en pas douter une nouvelle manière de comprendre la formule « penser Dieu ». Dès lors, elle ne signifie plus « comprendre, saisir, cerner l'essence ou l'être de Dieu » mais bien plutôt, désormais : « accueillir l'appel de Dieu qui me surprend et me dépasse »¹⁴⁹, afin de me laisser saisir dans un mouvement incessant. C'est dans ce mouvement que je me laisse constituer, mais aussi mettre en question, par l'appel venant de Dieu. Et ce n'est qu'en répondant à cet appel que je deviens moi-même. Toutefois, ce « moi » n'est jamais acquis une fois pour toutes. Je suis en effet continuellement appelé à me recevoir de cet appel et à y répondre de nouveau. « Penser Dieu » selon la donation veut donc dire tout d'abord « m'ouvrir à la donation » par laquelle je reçois ce qui m'advient du mystère de Dieu, et ensuite devenir moi-même un lieu où la donation se manifeste et se transmet à ceux qui à leur tour sont appelés à l'accueillir et à la transmettre.

Parmi les possibilités offertes par cette pensée selon la donation, il y en a une qui mérite une attention particulière : c'est la possibilité de penser Dieu non seulement comme celui qui aime mais aussi comme celui qui se laisse accueillir, saisir et penser avant tout comme amour.

¹⁴⁸ Xavier Thévenot (lui-même inspiré par l'école de Palo Alto) explique la différence entre ce qu'il appelle le changement I et le changement II. Le changement I a lieu lorsque des éléments du système changent de place sans que le cadre ni le fonctionnement du système en soit modifié. Ainsi, tant que Dieu est pensé sous l'horizon exclusif de l'être, toute évolution de la réflexion théologique ne peut qu'effectuer des changements I. Or, Marion envisage la possibilité du changement II, dans lequel non seulement des éléments, mais le système lui-même – et son fonctionnement – subissent une transformation profonde. Afin d'effectuer un tel changement, il faut se situer en dehors de l'horizon dans lequel le système fonctionne, c'est-à-dire, dans la pensée philosophique, quitter l'horizon de l'être et en mesurer la fécondité heuristique pour le théologien. Cf. X. THÉVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Paris : Cerf, 1993², 286 ; P. WATZLAWICK ET AL. : *Une logique de la communication*, Paris : Seuil, 1972 ; *Changements, paradoxes et psychothérapie*, Paris : Seuil, 1975 et *Le Langage du changement*, Paris : Seuil, 1980.

¹⁴⁹ Nous passons consciemment du *Nous* officiel des formules impersonnelles au *Je* qui représente le sujet dans la recherche phénoménologique. Cela illustre bien qu'avec la phénoménologie, il s'agit d'un vécu personnel et pas seulement d'une appréhension purement intellectuelle et pour ainsi dire désincarnée.

BÓG-MIŁOŚĆ UWOLNIONY OD MYŚLENIA W KATEGORIACH BYTU
FENOMENOLOGIA DARU WEDŁUG JEAN-LUC MARIONA

Streszczenie

Czy można myśleć o Bogu, przekraczając charakterystyczne dla metafizyki pierwszeństwo bycia przed miłością? Jakie warunki trzeba spełnić, by pojmować Boga nade wszystko jako miłość, nie przechodząc uprzednio przez kwestię Jego bycia? Jakim przemianom muszą ulec pojęcia fenomenu i podmiotu, by takie myślenie stało się możliwe? Fenomenologia Jeana-Luca Mariona otwiera nowe możliwości myślenia o Bogu, ale zarazem zmusza człowieka do przemyślenia zarówno jego własnego statusu jak i relacji, którą nawiązuje ze światem.

GOD AS LOVE FREED FROM THE THINKING OF BEING
THE PHENOMENOLOGY OF DONATION IN JEAN-LUC MARION'S WORKS

Summary

Is it possible to express a thought that goes beyond the absolute primacy of the being over love? On which conditions can we think God first as love without first and foremost going through the question of his being? On what conditions can we consider God first as love without, above all, going through the question of his being? What changes do the concepts of phenomenon and of subject have to undergo so that such a thought about God may become possible? The phenomenology of donation in Jean-Luc Marion's works opens new tracks which offer an opportunity of thinking of God, while compelling Man to rethink his own self and rethink his relationship with the world.