

Estudios


L'inexistence de Dieu dans la phénoménologie de la donation de Jean-Luc Marion

STÉPHANE VINOLO

Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

svinolo@puce.edu.ec

 <https://orcid.org/0000-0002-3371-0805>

Resumen: La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion ocupa hoy un lugar central, tanto en filosofía como en teología, desde que el anuncio del fin de la metafísica hizo posible la cuestión de Dios desde un punto de vista fenomenológico. Sin embargo, su pensamiento sobre la fenomenalidad presenta un reto formidable. Puesto que Dios ya no es el Dios de la metafísica, su fenomenalidad ya no puede basarse en una de las modalidades de la presencia, lo que nos lleva a pensar en una fenomenalidad de la ausencia o del repliegue. A través de un análisis de las tres modalidades de lo invisible, el autor muestra que lejos de lo invisible y de lo que no se ve, la fenomenalidad de Dios debe ser pensada como la manifestación de una ausencia, y no a través de la negatividad de la no existencia, menos aún a través de la del no ser, sino la de la positividad paradójica de la no existencia.

Palabras clave: Dios, don, fenomenalidad, inexistencia, Jean-Luc Marion

Abstract: Jean-Luc Marion's phenomenology of givenness has become well-established within philosophy and theology since the demise of metaphysics reopened the possibility of analyzing the existence of God from a phenomenological perspective. However, his phenomenological approach poses a serious challenge. Since God is no longer the God of metaphysics, the phenomenon of God can no longer be based on a modality of presence but rather on one of absence or retreat. By analyzing the three different kinds of invisibility in the phenomenology of givenness, the author shows, that far from the invisible and the unseen, the phenomenality of God must be conceived as the manifestation of an absence. This conception is, therefore, not the negativity of nonexistence nor the negativity of nonbeing but rather the positive paradox of nonexistence.

Keywords: God, givenness, phenomenality, inexistence, Jean-Luc Marion

1. INTRODUCTION

La phénoménologie de la donation a fixé, en philosophie et en théologie, un Dieu sans l'être, libéré de toutes les déterminations que celui-ci lui imposait depuis le surgissement de la métaphysique et de la confusion de Dieu avec l'étant suprême. La relation entre Dieu et l'être pouvait certes se réclamer de deux traditions prestigieuses. D'un côté, le livre *E* de la *Métaphysique* d'Aristote fonda la possibilité de la constitution onto-théologique de la métaphysique¹ par l'établissement d'une relation essentielle entre la théologie et l'ontologie². En rapprochant les questionnements de la science de l'être en tant qu'être, de la philosophie première et de la théologie, Aristote ouvrit ce chemin. Nous trouvons d'un autre côté, dans la tradition biblique, une formule tissant elle aussi un lien entre Dieu et l'être : « Je suis celui qui est » (Ex 3, 14). Ces doubles déterminations – grecque et biblique – ontologiques de Dieu se sont d'ailleurs croisées sous la plume d'Étienne Gilson, dans une véritable « métaphysique de l'Exode »³. Souvent Gilson insista sur le caractère proprement biblique, encore plus que Grec, de la relation essentielle entre Dieu et l'être : « Il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu est l'être, telle est la pierre d'angle de toute la philosophie chrétienne, et ce n'est pas Platon, ce n'est même pas Aristote, c'est Moïse qui l'a posé »⁴. Il y aurait ainsi un redoublement biblique de la métaphysique grecque, et les deux traditions nous porteraient inéluctablement vers une assignation de Dieu à l'être.

C'est donc naturellement contre la continuité ontologique entre ces deux traditions de l'onto-théologie grecque et de la lecture métaphysique de la Bible, que s'est construit le Dieu sans l'être de Marion. Cette opposition est d'autant plus légitime qu'une autre lecture biblique peut mettre à mal la relation entre Dieu et l'être : « [...]

¹ J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie* (Vrin, Paris 2005).

² P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote* (PUF, Paris 1962).

³ « Il ne s'agit naturellement pas de soutenir que le texte de l'Exode apportait aux hommes une définition métaphysique de Dieu ; mais s'il n'y a pas de métaphysique dans l'Exode, il y a une métaphysique de l'Exode et on la voit se constituer de très bonne heure chez les Pères de l'Église, dont les philosophes du Moyen Âge n'ont fait que suivre et exploiter les directives sur ce point » (É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* [Vrin, Paris 1969] 50, n. 1).

⁴ É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 51.

l'identification de dieu et de l'être ne saurait être tenue pour un événement chrétien. »⁵ L'assignation biblique de Dieu à l'être relève d'une interprétation et ce faisant d'une décision de lecture⁶ qui peut donc être questionnée.

Certes, les relations entre Dieu et l'être ont fait l'objet de nombreuses études, mais il en va autrement du problème de la manifestation phénoménologique de ce Dieu indifférent à l'être⁷. Ce problème pose la difficulté de la modalité de la manifestation de ce qui se donne, ni en tant qu'objet, ni en tant qu'étant, ni même en référence à un quelconque être qui soutiendrait son apparaître. Tant que Dieu était indexé sur l'être, nous pouvions tisser un lien entre être, présence et manifestation, ce qui permettait de penser son apparaître sous la forme d'une véritable présentification. En revanche, sitôt l'être de Dieu mis en question, la manifestation en tant que présentification devient impossible. Ce faisant, si nous posons dans un premier moment une définition extrêmement simple de l'existence selon laquelle, exister, c'est apparaître dans un monde⁸, Dieu sans l'être n'existe pas puisque son invisibilité l'empêche d'apparaître en tant que présent.

Toutefois, tout comme « Dieu sans l'être » ne signifie pas qu'il n'y a pas de Dieu, le fait que Dieu n'existe pas ne veut pas dire qu'il ne se manifeste pas. Il faut au contraire penser une modalité de la manifestation qui soit capable de manifester une absence, qui ne porte donc pas dans la présence ce qu'elle manifeste. Loin de ne pas exister, Dieu existe donc de façon négative, dans son absence ou son retrait même, raison pour laquelle nous proposons de parler d'inexistence, afin de penser la spécificité positive de la modalité de sa manifestation,

⁵ P. CAPELLE-DUMONT, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger* (Cerf, Paris 2012) 85.

⁶ « Au terme de l'investigation exégétique, la position de Gilson est-elle accréditée ? Oui et surtout non ! Oui, en ce que désormais, les exégètes attestent davantage de retenue 'philosophique' et font éclater – pour la plupart – toute compréhension restrictivement 'historique' du verbe 'être'. Surtout non, car rien dans leurs travaux, à l'inverse, ne laisse induire la nécessité d'une compréhension immédiatement philosophique du Nom exodal » (P. CAPELLE-DUMONT, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, 85).

⁷ S. VILOLO, *Dieu n'a que faire de l'être* (Germina, Paris 2012).

⁸ A. BADIOU, *Logiques des Mondes. L'être et l'événement*, 2 (Seuil, Paris 2006) 109-153.

c'est-à-dire, l'évocation positive d'une négativité qui, du fond de son invisibilité, détermine néanmoins la totalité de la phénoménalité.

2. LA FAUSSE VISIBILITE DU DIEU IDOLATRIQUE DE LA METAPHYSIQUE

L'annonce de la mort de Dieu présente un paradoxe saillant. D'un côté, elle ouvre le chemin à l'athéisme ; d'un autre côté, pour une religion au moins, la mort de Dieu se confond avec sa pleine Révélation et ouvre la possibilité de sa Résurrection. La mort de Dieu permet ainsi d'ouvrir la question de Dieu de façon plus précise :

Plus que de décider si, ou non, « Dieu est mort », on demandera avec, peut-être, plus de raison et de profit, à quelles conditions l'énoncé « Dieu est mort » devient, ou reste, pensable⁹.

L'athéisme est nécessairement un régionalisme puisque, de par son caractère démonstratif, il se fonde sur un concept de Dieu¹⁰. Cela apparaît, par exemple, dans les grandes théodicées du XVII^e siècle qui s'interrogent sur l'impossibilité de l'existence de Dieu et de celle du mal. Néanmoins, afin que cette contradiction apparaisse et que le problème se pose, il faut avoir commencé par bâtir un concept de Dieu jouissant de certaines caractéristiques très précises : « (1) Dieu existe, (2) Dieu est créateur de toutes choses, (3) Dieu est tout-puissant, (4) Dieu est bon, (5) Le mal existe »¹¹. Il suffirait qu'une seule de ces conditions disparaisse pour que le problème auquel prétendent répondre les théodicées s'évanouisse. C'est donc à partir d'un certain concept de Dieu que se construisent les objections à son existence, et elles ne portent qu'aussi loin que les frontières du concept de Dieu que l'on a commencé par construire. Il en va de même dans l'annonce nietzschéenne de la mort de Dieu, qui ne porte dans le néant que le Dieu moral qu'elle a commencé par forger :

La proclamation de la « mort de Dieu », pour s'articuler rigoureusement, comme c'est justement le cas, doit s'attaquer à, c'est-

⁹ J.-L. MARION, *L'Idole et la distance : cinq études* (Grasset, Paris 1977) 17.

¹⁰ Comme le fait Marion, nous écrirons désormais « Dieu » pour parler du concept de Dieu.

¹¹ D. MOREAU, *Foi en Dieu et raison – Théodicées : Deux essais de philosophie de la religion* (Cécile Défaud, Nantes 2009) 134.

à-dire s'appuyer sur une idole précise – l'idole que forgent volonté de vérité et morale¹².

Néanmoins, rien ne garantit, au sein de ces démonstrations, que le concept de Dieu utilisé corresponde bien à Dieu lui-même :

Pour établir un athéisme, au sens moderne du terme, c'est-à-dire une doctrine qui dénie l'existence à tout « Être suprême » (ou assimilé), on requiert une démonstration, et rigoureuse. On requiert donc une pensée contraignante par concept¹³.

Certes, la délimitation d'un concept est garante de l'efficacité des démonstrations dans le champ des sciences et de leurs objets de connaissance¹⁴, mais cette réduction au concept ou à l'objet pose problème lorsqu'il s'agit de Dieu.

Un concept, afin de signifier, se doit de poser des limites, sans quoi, il ne signifierait rien. Rien ne peut signifier la totalité des significations possibles. Pire encore, même si un concept portait en lui toutes les significations possibles, il ne porterait que la totalité des significations possibles et pensables *pour* un entendement humain. Inscrire Dieu dans un concept, aussi excellent soit-il, c'est toujours déjà le limiter et donc le perdre puisque tout concept est construit à l'aune des limites de l'entendement humain, comme une idole qui, loin de mettre au jour un Dieu qui nous excède, ne reflète que notre expérience, humaine tout humaine, de la divinité. L'athéisme est donc nécessairement, en tant qu'il prétend se donner la rigueur de la démonstration rationnelle, un régionalisme, qui ne fonctionne qu'à l'intérieur des limites du terrain qu'il a lui-même posées. Or, ce régionalisme est non-pertinent puisque rien ne garantit que « Dieu » soit adéquat à Dieu, et donc qu'en démontrant la non-existence de « Dieu », soit démontrée par là même celle de Dieu.

Ce problème n'est pas propre à l'athéisme, nous le retrouvons au cœur de la métaphysique. Ainsi par exemple de Spinoza qui commence son *Éthique* par Dieu. Cependant, le texte ne commence pas

¹² J.-L. MARION, *L'Idole et la distance*, 55.

¹³ J.-L. MARION, *L'Idole et la distance*, 18.

¹⁴ J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes : Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae* (Vrin, Paris 1975).

vraiment avec Dieu mais avec « Dieu » puisque celui-ci n'apparaît que dans la sixième définition de la première partie : « Par Dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie »¹⁵. Avant de poser « Dieu », il a d'abord fallu définir la « cause de soi », la chose « finie en son genre », la « substance », « l'attribut » et la « manière » ou le « mode ». Il y a ainsi chez Spinoza, un effort de construction génétique du concept de Dieu. Or, deux points sont ici essentiels. D'abord, puisque les définitions sont génétiques¹⁶, Dieu est construit en tant que concept. Deuxièmement, il y a dans l'affirmation de Dieu de la sixième définition un coup de force théorique puisque c'est sans explication aucune que Spinoza affirme que cette substance s'appelle Dieu. Nous trouvons donc bien, chez Spinoza, un Dieu construit comme un concept, raison pour laquelle il trouve son nom ultime dans la *causa sui*, paradigme de la métaphysique constituée en tant qu'onto-théologie. Le saut de la métaphysique à la théologie est d'ailleurs simplement linguistique puisque Spinoza précise, dans sa définition de « Dieu », qu'il s'agit de ce que lui-même entend par Dieu : « Par Dieu, j'entends [...] <Per Deum intelligo> »¹⁷, tout comme le faisait déjà Descartes : « Par le nom de Dieu j'entends <Dei nomine intelligo> une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, [...] »¹⁸. L'adéquation entre Dieu et « Dieu » n'est donc pas assurée puisqu'elle ne provient que des hommes et de leur entendement limité. En réduisant Dieu à ce que nous pouvons en penser ou en dire, la métaphysique le perd dans un concept de Dieu.

Plus surprenant encore, ce problème se retrouve au cœur de la théologie, chez saint Thomas. Dans les cinq voies, la réduction de Dieu à « Dieu » est manifeste. La première voie conclut : « [...] : il est nécessaire de poser un moteur immobile. Et ce moteur immobile, nous l'appelons Dieu »¹⁹. La deuxième arrive à la conclusion selon laquelle :

¹⁵ B. SPINOZA, *Éthique* (Seuil, Paris 2010) 15.

¹⁶ M. GUEROUULT, *Spinoza : I – Dieu* (Aubier Montaigne, Paris 1997) 19-40.

¹⁷ B. SPINOZA, *Éthique*, 15.

¹⁸ R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques : Méditation III*, in *Œuvres complètes IV-1* (Gallimard, Paris 2018) 157.

¹⁹ THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils* (Flammarion, Paris 2000) 165.

« Il faut donc qu'il y ait *un premier moteur séparé absolument immobile*, qui est Dieu »²⁰. Prolongeant la seconde, la troisième établit que : « Il faut donc poser qu'*une première cause efficiente est*. Et elle est Dieu »²¹. La quatrième que : « [...] l'on peut conclure qu'il y a, outre ces choses plus ou moins vraies, *quelque chose qui est étant au plus haut point*. Et nous l'appelons Dieu »²². La cinquième, enfin, stipule que : « Il faut [donc] que *quelqu'un dont la providence gouverne le monde soit*. Et nous l'appelons Dieu »²³. Or, aucune des voies ne démontre l'existence de Dieu mais toujours celle d'un concept qui est, dans un deuxième moment et uniquement linguistiquement, assimilé à Dieu par un « nous l'appelons Dieu » ou « il est Dieu », geste que nombre de croyants n'accepteraient pas. Personne ne se confesse à un moteur immobile ni n'adresse de prière à une cause efficiente. Le problème est donc de taille : « [...] : qui énonce l'équivalence entre le terme ultime où aboutit la démonstration et donc le discours rationnel, et le Dieu que « tous » y reconnaissent ? »²⁴ Il faudrait, pour cela, une instance extérieure à la relation elle-même, c'est-à-dire, précisément, un Dieu²⁵. Ainsi, dans l'athéisme tout comme dans les démonstrations de l'existence de Dieu, la question de Dieu se pose à la fin de la démonstration et non pas avant celle-ci, afin de savoir si le concept dont l'existence vient d'être démontrée ou niée correspond véritablement à Dieu.

Cette détermination conceptuelle de Dieu repose sur deux caractéristiques : l'être et le connaître. Mais elles nous poussent vers une troisième. L'introduction de Dieu en tant que concept, dans la métaphysique, s'effectue par la « présence ». D'un côté, elle joue au cœur de la pensée de l'être, par l'assimilation de l'être à l'essence ou à

²⁰ THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, 173.

²¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, 175.

²² THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, 175.

²³ THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, 175.

²⁴ J.-L. MARION, *L'Idole et la distance*, 28.

²⁵ « Il faut donc une instance extérieure à la preuve pour que celle-ci devienne une 'voie', qui aboutisse au référent hors discours et proprement autre (divin). Cette instance, le discours conceptuel avoue ne pas la produire, puisqu'il n'accède à son ultime résultat que par l'incidente infondée d'un 'c'est-à-dire' d'autant moins évident qu'il se donne pour tel » (J.-L. MARION, *L'Idole et la distance*, 29).

la substance²⁶. Cela abolit la distance entre l'être et l'étant en pensant tout être à l'aune d'un étant toujours déjà présent. Afin de conceptualiser Dieu, il a donc d'abord fallu limiter l'être à l'étant. Mais cela n'a pu se faire qu'en le réduisant à l'étant *suprême*. Par la réciprocité de l'être et de l'étant suprême, de la métaphysique générale et de la métaphysique spéciale, Dieu se trouve assigné à une constitution onto-théologique. Or, la prépondérance de l'étantité de l'étant dans la pensée de l'être repose, premièrement, chez Aristote, sur le privilège du présent. L'étant est relié à l'être parce que celui-là est la présentification de celui-ci, sa forme la plus accomplie :

L'Être est présent à tout étant. Il est la Présence : ce par quoi et en quoi les étants peuvent être eux-mêmes présents à l'homme. C'est sa lumière qui les éclaire tous. L'étant n'est jamais sans l'Être, puisqu'il n'est que par lui, et dans la mesure où l'Être lui donne l'Être²⁷.

L'entrée de Dieu en métaphysique se fait donc par le lien entre l'être et la présence. Deuxièmement, puisque l'être est pensé à partir de l'étant et qu'il se doit de les fonder tous, c'est à partir d'un étant suprême qui réalise l'être au plus haut point, que cela est possible :

C'est grâce à la substance que chacun des premiers [étants] cités est aussi, de sorte que ce qui est de façon première, ce qui n'est pas un certain étant mais absolument étant, ce sera la substance. Certes « premier » se dit de plusieurs façons ; cependant la substance est première de toutes les façons : quant à l'énoncé, quant à la connaissance et quant au temps²⁸.

Cette construction de « Dieu » permet donc de voir que le Dieu de la métaphysique est en réalité une idole qui nous fait entrer dans le champ d'un apparaître à mesure de l'homme. L'idole fonctionne certes comme un miroir, mais un miroir invisible, comme la projection d'une

²⁶ « L'être se disant d'autant de façons, il est manifeste que le premier étant parmi tout cela est l'essence qui indique la substance [...] et que les autres choses sont dites des étants du fait qu'elles sont, de cet étant-là, les unes des quantités, les autres des qualités, d'autres des affections, d'autres quelque autre chose » (ARISTOTE, *Métaphysique*, in *Œuvres* [Gallimard, Paris 2014] Z, 1, 1028 a15-25 : 1034).

²⁷ M. CORVEZ, « L'Être et l'étant dans la philosophie de Martin Heidegger », *Revue Philosophique de Louvain* (Troisième série) 63 (78) (1965) 257-279.

²⁸ ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 1, 1028 a25-30 : 1034-1035.

expérience humaine du divin. D'où la difficulté, par exemple, pour tout archéologue, de déterminer le caractère idolâtrique d'une statue dont l'expérience du divin nous échappe. L'idole représente bien la divinité, mais par le simple fait de la re-présenter, elle la porte dans la présence, et donc la perd en tant que divinité afin de la limiter à une expérience humaine possible du divin : « L'idole atteste en effet le divin, au point de vue de la visée qui le produit comme son reflet »²⁹. Il y a donc dans toute phénoménalité de l'idole, une certaine « auto-idolâtrie »³⁰, parce que celle-là, de par son lien avec la présence, ne peut que mettre en scène l'expérience humaine. L'idole occulte donc l'invisible, et en voulant le porter dans le champ de la présence, le perd :

L'idole tente de nous approcher du divin, et de nous l'approprier : parce qu'il craint l'athéisme (au sens originel : être déserté par les dieux), l'adorateur met la main sur le divin dans la forme d'un dieu ; mais cette prise en main perd ce qu'elle saisit : ne lui reste qu'une amulette trop bien connue, trop maniable, trop assurée³¹.

Cependant, Marion va plus loin. Il ne s'agit pas seulement de demander si la métaphysique, en visant l'être, n'a pas confondu Dieu avec l'étant suprême, mais de questionner le fait même de tisser un lien entre Dieu et l'être : « [...] va-t-il de soi que Dieu ait à être, donc à être en tant qu'étant (suprême, pluriel, ou comme on voudra) pour se donner comme Dieu ? »³² Or, cette déliaison a un impact direct sur sa phénoménalité :

Bref « Dieu » ne devint premièrement visible comme étant, que parce qu'ainsi il comble – au moins en un sens – et renvoie réflexivement (miroir invisible) à elle-même une visée qui porte d'abord et décidément sur l'Être³³.

Afin de penser la phénoménalité de Dieu, il faut donc commencer par se libérer de « Dieu », pour penser un Dieu sans l'être qui, loin de

²⁹ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être* (Fayard, Paris 2002) 43.

³⁰ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 43.

³¹ J.-L. MARION, *L'Idole et la distance*, 24-25.

³² J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 69.

³³ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 69.

se donner dans la présence toute humaine de l'idole, se donne dans l'absence de l'icône, hors de la présence.

3. DE DIEU HORS L'ÊTRE, ET DE SON ICONICITE

Il ne suffit pas, pour ce faire, de penser un Dieu contre l'être, mais d'affirmer son indifférence à l'être. Levinas peut servir de guide puisqu'il pensa, avant Marion, un au-delà de l'essence³⁴. Mieux encore, la structure en palimpseste que présente sa philosophie, qui vise à retrouver, sous la couche métaphysique grecque, la pensée biblique³⁵, met en jeu, dans la stratification de ces traditions, un rapport à l'être :

Ne pouvant rien faire d'autre, la philosophie a tenté d'intégrer ce nom dans sa manière, dans son geste. Donc on a fait de Dieu comme le sommet des existences, un existant suprême, répondant à sa manière, aux critères propres à la philosophie. Mais évidemment le Dieu biblique – c'est lui qui nous intéresse – s'abstrait, échappe à ce statut³⁶.

Avant Levinas, Heidegger proposait déjà de penser un Dieu libéré de l'être, et souhaitait rédiger une théologie sans l'être. Néanmoins, la libération que propose Heidegger ne va pas aussi loin que le souhaite Marion. En distinguant le discours théologique du discours théologique, Heidegger fait de la théologie un discours, non plus sur Dieu (comme le pense le discours théologique) mais sur la foi. Ce faisant, il réduit la théologie à l'expérience divine du *Dasein* et de son être :

La théologie de la foi relève du *Dasein*, et par lui directement de l'Être, comme le « Dieu » de la métaphysique relève de l'onto-théo-logie, donc par elle indirectement de l'Être³⁷

³⁴ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Nijhoff, La Haye 1974).

³⁵ « N'ont-ils [les versets bibliques] pas un droit à la citation au moins égal à celui dont bénéficient Hölderlin et Trakl ? La question a une portée plus générale : les Écritures Saintes lues et commentées, en Occident, ont-elles incliné l'écriture grecque des philosophes ou ne sont-elles unies à elle que tétalogiquement ? Philosopher, est-ce déchiffrer dans un palimpseste une écriture enfouie ? » (E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme* [LP, Paris 1994] 108).

³⁶ B. LEVY, *Levinas : Dieu et la philosophie, Séminaire de Jérusalem. 27 novembre 1996 – 9 juillet 1997* (Verdier, Paris 2009) 28.

³⁷ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 104.

Ni la théologie, ni la théologie, ne permettent donc de penser un Dieu sans l'être³⁸.

Néanmoins, Heidegger permet au moins d'identifier le problème : « [...] dans la théologie chrétienne, on détermine Dieu, le *summum ens qua summum bonum*, comme valeur »³⁹. Deux points surprennent dans cette affirmation. D'abord, ce Dieu pensé comme *summum ens* n'est-il pas celui de la théologie plus que celui de la théologie ? La double détermination *summum ens* et *summum bonum*, renvoie à la problématique des noms divins qui se joue en partie entre Thomas et Denys. Ce dernier n'a de cesse de délier Dieu de l'être⁴⁰ afin de rappeler, en lui, la suréminence du Bien. De son côté, Thomas, au contraire, affirme que l'être est le nom de Dieu, le premier, celui qui le nomme en propre. Or, Thomas connaît Denys qu'il vise donc explicitement⁴¹, ce pourquoi l'inversion du Bien par l'être est en fait une objection à Denys. Mais pourquoi cette inversion ? Parce que Thomas prend un autre point de vue sur Dieu, celui de l'homme qui le pense : « [...] l'*ens* est l'objet propre de l'entendement, et qu'il est ainsi le premier intelligible »⁴². Ainsi, à partir du moment où nous abandonnons Dieu afin de partir de l'homme, nous faisons de lui un étant suprême et nous le relierons à l'être. L'être est donc lié au concept de Dieu qui ne se donne que comme objet de l'entendement, c'est-à-dire comme idole.

Néanmoins, comment reprocher à Thomas de relier Dieu à l'être alors que la Bible elle-même semble le faire en Ex 3, 14 ? Marion se doit

³⁸ Pour les relations entre Marion et Heidegger, nous pourrions voir J.-L. ROGGERO, *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger* (Sb, Buenos Aires 2019).

³⁹ M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part* (Gallimard, Paris 1986) 187.

⁴⁰ « Il est tout comme Cause de tout et comme possédant en lui-même, ensemble et d'avance, tous les principes et tous les achèvements de tous les étants, et il est au-dessus de tout comme étant avant tout d'une manière suressentielle. C'est pourquoi on dit de Lui tout en même temps, et il n'est rien de tout (ce qui est) » (DENYS, *Les noms divins* [Cerf, Paris 2016] 31).

⁴¹ « Denys nous dit : 'C'est le nom de Bien qui manifeste tout ce qui émane de Dieu.' Mais ce qui convient le plus à Dieu, c'est d'être le principe universel des choses. C'est donc le nom de Bien qui est le plus propre à Dieu, et non 'Celui qui est'. » (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, Volume I* [Cerf, Paris 1984] 250).

⁴² THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, Volume I*, 188.

de résoudre le problème de l'être dans la Bible. La formule d'Ex 3, 14 est soumise au problème de la traduction. Comment justifier qu'une formule à l'inaccompli en hébreu ait pu être traduite par un participe « *ho ôn* » en grec ? D'ailleurs, lorsque les Pères de l'Église évoquent Ex 3, 14, jamais l'être n'est présenté comme déterminant l'essence du Père mais celle du Fils. De plus, même si l'être pouvait être l'un des noms de Dieu, il faudrait encore montrer que c'est le premier de ses noms : « [...], à supposer qu'Ex 3, 14 délivre un des noms divins, il faudrait encore déterminer s'il s'agit du premier »⁴³. De fait, nous trouvons au cœur du Nouveau Testament un autre possible du premier des noms de Dieu : « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour. » (1 Jn 4,8). Marion oppose donc, sur ce point, la Bible à la Bible afin de ne pas en rester à l'être.

Trois textes de la Bible permettent à Marion de préciser l'indifférence de Dieu à l'être. Le premier se trouve dans l'Épître aux Romains. Paul y demande si la promesse faite à Abraham de recevoir le monde en héritage relève de la foi ou de la loi ? Il note que cela constitue Abraham en : « [...], notre père à tous, comme il est écrit : *Je t'ai établi père d'une multitude de nations* – notre père devant Celui auquel il a cru, le Dieu qui donne la vie aux morts et appelle le néant à l'existence. » (Rm, 4, 17). Mais Marion propose de ce texte une traduction plus proche du grec :

« Je t'ai établi père d'une multitude de peuples », face à Celui en qui il a cru, le Dieu qui fait vivre les morts et qui appelle les non-étants comme des étants (*kalountos ta mê onta ôs onta*)⁴⁴.

Or, comment un appel peut-il s'adresser indifféremment à des étants et à des non-étants ? Du point de vue de l'entendement humain, cela est incompréhensible. Cela ne peut se comprendre que du point de vue de celui qui appelle. La catégorie de l'appel qui provient de l'au-delà du monde, ne se soumet pas à la différence entre l'être et le non-être, elle lui est indifférente.

Le deuxième texte se trouve dans la Première Épître aux Corinthiens lorsque s'oppose une « sagesse du monde » à la « sagesse

⁴³ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 111.

⁴⁴ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 128.

de Dieu » : « Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ? » (1 Co 1, 20). Quelle est la sagesse que Dieu frappe de folie ? Il s'agit de celle des philosophies grecques, de la *sophia* :

Alors que les Juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse, nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. (1 Co 1, 22-24).

Or, pourquoi la sagesse de Dieu rend-elle folle la *sophia* ? Affoler la *sophia*, explique Marion, revient à lui faire perdre le nord, de la même façon que des aimants peuvent affoler une boussole. Qui frapperait de nullité le nord magnétique par des champs de force contraires affolerait l'aiguille de la boussole. Là, le nord magnétique de la sagesse grecque est précisément la distinction ontologique entre l'être et le néant. Puisque la philosophie, dans son surgissement grec, répond, de façon prioritaire, à la question « qu'est-ce que ? »⁴⁵, le fait de poser une indifférence à l'être la prive de son socle et de sa question fondatrice qui est aussi sa raison d'être. Or, c'est là le geste de la sagesse de Dieu étant donné que la différence première, pour Lui, n'est pas celle de l'être et du non-être, mais de la réponse à l'appel :

Pour le Christ, apparaît étant, non ce qui est, mais ce qui croit en l'appel, et disparaît comme non-étant non ce qui n'est pas, mais ce qui croit pouvoir faire fond sur son propre fonds⁴⁶.

La sagesse de Dieu ordonne donc les étants à l'aide d'un étalon qui n'est pas ontologique et qui, pour cela, affole la Grèce.

Enfin, le troisième texte est celui de la parabole du fils prodigue. Marion note d'abord que la « fortune » réclamée par le fils rend le concept grec d'*ousia*, qui renvoie à la métaphysique la plus classique tout en se donnant comme le vecteur fondamental de la présence et de la connaissance, de l'être et du connaître. En réclamant son *ousia*, le fils souhaite passer d'un régime de propriété de l'absence à celui de la présence. De fait, il jouissait déjà de ces biens en tant qu'héritier, par la

⁴⁵ J.-P. VERNANT, *Cœuvres, Religions, rationalités, politique*, tome 1 (Seuil, Paris 2007) 155-238.

⁴⁶ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 138.

médiation du père, mais il souhaite en être le propriétaire direct, sans filiation, et jouir de la pleine présence de ses biens. Il ne demande donc pas tant l'*ousia* que la rupture de la filiation. Néanmoins, à peine cette rupture consommée l'*ousia* se perd ; transformée en argent liquide, elle se dissémine :

De don reçu, l'*ousia* devint propriété appropriée sans le don – abandonnée du don, parce qu'abandonnant d'abord le don –, pour se perdre en liquide dispersé⁴⁷.

L'abandon du don rend la vie impossible au fils, elle l'affame et elle l'infâme, la honte l'accable. Toutefois, à la rupture du don, le père ne répond pas par l'aban-don mais par le par-don. Il réitère le don en reconnaissant et en retissant de nouveau la filiation. Même le fils aîné ne comprend pas le comportement de son père, parce qu'il ne voit l'*ousia* que comme une substance ou un étant que l'on peut posséder, alors que le père la pense dans la logique de la filiation et du don. Les fils ont une conception métaphysique de l'*ousia*, celle de la présence et de l'étant, là où le père y voit une circulation et une relation. Pour ce, ils la pensent comme quelque chose de visible, alors que le père la pose comme une relation invisible.

De toutes parts, pour Marion, le Dieu biblique vise à échapper à l'être au moyen d'une détermination par le don ou l'*agapé*⁴⁸. Il ne peut donc être un concept. Mais alors, comment le penser, et même le dire ? L'impensable ici, ne relève pas de la contradiction ou du non-sens. Contre le simple impensable conceptuel, l'impensable de Dieu est un impensable par excès :

De Dieu, admettons clairement que nous ne pouvons le penser que sous la figure de l'impensable, mais d'un impensable qui outre passe aussi bien ce que nous ne pouvons pas penser que ce que nous pouvons penser ; car ce que je ne puis penser, cela relève encore de *ma* pensée, et donc *me* reste pensable⁴⁹.

⁴⁷ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 144.

⁴⁸ « Le don ne se libère lui-même qu'en s'exerçant à partir et au nom de ce qui, plus grand que lui, vient derrière lui – ce qui se dit et donne comme don, la charité même » (J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 148).

⁴⁹ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 72.

Afin de penser Dieu, il est donc nécessaire de le penser à partir de lui seul, sans lui imposer de conditions de possibilité, pas même celles de l'entendement humain. Point n'est besoin de conceptualiser Dieu, ni même de le relier à l'être afin d'accéder à lui. Pour ce Dieu sans l'être, Marion propose un signe. Il le rature en diagonale, par une croix de Saint-André. Mais pourquoi le raturer ? D'abord, ce n'est pas nous qui le raturons mais lui qui, en se posant comme impensable, rature notre pensée en la débordant de l'extérieur. Mais cette croix marque aussi le Dieu crucifié, qui se donne dans le retrait de sa présence, caché sous la croix de Saint-André. Là où la Croix expose le Christ, la rature laisse penser que sa visibilité sera tout autre qu'une simple présence, et ne se trouvera que dans la distance.

4. INEXISTER : DE L'AMOUR QUI DONNE A VOIR

Comment penser alors, cette visibilité hors de la présence ? Nous trouvons, dans les textes de Marion, trois modalités de l'invisible. Dans un premier moment, Marion distingue le concept d'invisible tel qu'il joue dans la visibilité commune. Là, l'invisible, qui se donne comme le contraire du visible (in-visible) se décline dans trois endroits. D'abord, afin que nous puissions voir quelque chose, il est nécessaire que gise, entre les objets et l'œil percevant, un espace physique, vide et invisible :

Sans le vide invisible qui les étale, nous ne pourrions pas reconnaître de surfaces dans ce qui resterait de simples taches de couleur, accumulées sans ordre, ni sens, ni figure, entassées les unes sur les autres, sans le moindre interstice, ainsi d'ailleurs que nous les éprouverions, si notre œil fonctionnait comme l'objectif d'un appareil photo⁵⁰.

Mais loin de se donner à voir, cet espace physique invisible donne à voir, en organisant le visible. Le deuxième invisible de la visibilité commune est celui du concept. Tout ce que nous voyons est pré-vu par un concept qui encadre ce qui se donne dans l'intuition sensible. Comme l'avait vu Descartes, toute perception se joue à l'aune d'un jugement, et donc d'un concept qui organise ce qui se donne à nous.

⁵⁰ J.-L. MARION, *La croisée du visible* (PUF, Paris 2013) 14.

Nous ne percevons en réalité que des figures, des couleurs et des tâches, et c'est un concept qui juge que ces données forment des hommes, une chaise ou un balcon. Derechef, un concept invisible organise le visible et le met en scène. Enfin, comme nous l'a enseigné Husserl⁵¹, toute présentation se compose de présentation et d'apprésentation. Aucun objet ne peut apparaître dans sa totalité. Qui voit la façade de Notre Dame se prive de la visibilité de sa face arrière. Mais qui verrait sa face arrière ne pourrait plus voir sa façade :

Tout apparaître dans le monde se compose de présentation et d'apprésentation, oblige la présentation à composer avec l'apprésentation, la présence avec l'absence⁵².

Il y a donc, dans la visibilité commune, un triple jeu de l'invisible qui se donne au travers du concept, de l'espace physique et de l'apprésenté, et cet invisible jouit de caractéristiques précises. Premièrement, l'invisible demeure à jamais invisible, il ne se donne jamais à voir en tant que tel. Deuxièmement, loin de se donner à voir, l'invisible donne à voir les objets du monde en organisant le visible. Enfin, cet invisible, par trois fois, provient de la structure du Sujet transcendantal qui constitue les phénomènes, ce qui l'éloigne de la structure de la phénoménalité de Dieu.

Mais nous trouvons chez Marion, une autre pensée de l'invisible, qui se fait jour dans les deux premiers types de phénomènes saturés que sont l'événement et l'idole. Là, il ne parle plus d'invisible mais d'invu, parce qu'il rompt les trois possibles de l'invisibilité commune. D'abord, dans l'œuvre d'art, l'espace physique invisible de la visibilité commune laisse place, sur le plan à deux dimensions de la toile, à un espace intentionnel que nous ne pouvons plus parcourir physiquement mais uniquement par le regard. La toile souffre d'un vide de vide⁵³. Deuxièmement, l'invisible du concept, lui aussi, a

⁵¹ « Il s'agit donc d'une sorte de *coprésentification*, d'une sorte d'*apprésentation* » (E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes* [PUF, Paris 2007] 158).

⁵² J.-L. MARION, *De surcroît, Études sur les phénomènes saturés* (PUF, Paris 2010) 78.

⁵³ « Il s'agit, avec le vide du vide qui exerce dans la mise en perspective la puissance de l'invisible sur le visible, d'ouvrir la platitude de l'objet-tableau : l'invisible, dans la perspective, mondanise un visible réel en une infinité de visibles irréels, et donc d'autant plus apparents » (J.-L. MARION, *La croisée du visible*, 27).

disparu. La visibilité esthétique ne se construit pas à l'aune du modèle de l'objet mais selon la contre-logique de l'effet : « Que donne un tableau de plus que ce qu'il montre en se montrant comme objet et étant ? Son effet »⁵⁴. Qui voit *L'origine du monde* de Courbet voit certes le sexe d'une femme, de la même façon que *Les tournesols* de Van Gogh donnent bien à voir des tournesols. Néanmoins, si ces deux tableaux se contentaient de donner à voir ces objets, nul n'aurait besoin des peintres. Il suffirait de voir les tournesols dans un jardin. Ce n'est donc pas l'objet, pré-vu par un concept, que nous voyons, mais l'effet que provoque sur nous la vision du peintre. Enfin, l'invisible de l'appresenté n'est plus parce que le cadre condense à l'intérieur de ses limites, tout ce que le tableau donne à voir, à tel point que notre regard, saturé, ne ressent plus la nécessité de faire le tour de la peinture afin de voir ce qui demeure appresenté. Sur la toile, tout ce qui se donne, se montre. Les trois formes de l'invisible de la visibilité commune disparaissent donc et laissent place à une nouvelle modalité de l'invisible : l'invu⁵⁵ qui, loin de mettre en scène le visible, se met en scène dans le visible.

La rupture avec l'invisible est alors totale en ce que l'invu peut passer dans le champ du visible, à condition d'imposer au Sujet, un double abandon⁵⁶. L'invu impose son indépendance au peintre lui-même, qui ne fait pas ce que bon lui semble de son œuvre. Il doit, en un sens, se soumettre à elle. Tout comme l'ébéniste se heurte au sens des fibres du bois, ou le sculpteur aux veines du marbre, le peintre est le vecteur d'invus qui poussent vers la surface de la toile afin d'accéder au visible. Mais surtout, l'invu modifie le rôle du Sujet dans la visibilité. Là où le Sujet transcendantal organisait le visible à l'aide de l'invisible, dans la visibilité esthétique, le Sujet doit se soumettre aux lois du tableau afin de recevoir ce qu'il donne. L'invu ne devient visible

⁵⁴ J.-L. MARION, *Étant donné : Essai d'une phénoménologie de la donation* (PUF, Paris 2005) 76.

⁵⁵ « Avec le tableau, le peintre, en alchimiste, transmue en visible ce qui fût sans lui rester définitivement invisible. Ce que nous nommons l'invu » (J.-L. MARION, *La croisée du visible*, 51).

⁵⁶ « Que se découvre l'invu, comme un absolument Nouveau venu dans le visible, cela implique qu'il s'y impose en parfaite indépendance » (J.-L. MARION, *La croisée du visible*, 57).

que pour qui, s'abandonnant aux règles de sa manifestation, sait trouver la position à partir de laquelle son automanifestation se donne, dans un phénomène d'anamorphose que nous trouvons tant dans le phénomène saturé qu'est l'idole que dans l'événement. En effet, l'événement apparaît uniquement à qui accepte de se soumettre de façon positive ou négative, à la loi de sa propre visibilité. Seuls les révolutionnaires ou les contre-révolutionnaires sont capables de voir l'événementialité d'une révolution. Pour cela, il y a des aveugles esthétiques tout comme il y a des aveugles de l'événement.

L'invu présente donc des caractéristiques contraires à celles de l'invisible. Loin que le Sujet utilise l'invisible afin de faire surgir le visible à sa mesure, l'invu fait effraction dans le champ du visible selon une contre-logique de la visibilité militante ou apostolique qui suppose que le Sujet, afin de pouvoir recevoir les nouveaux visibles, se pense comme secondaire, témoin, et se soumette de façon anamorphique, à la loi de son automanifestation. Cependant, pour différentes qu'elles soient, ces deux modalités de ce qui ne se voit pas partagent le fait qu'elles se posent comme l'autre du visible, et donc qu'elles se pensent à partir de celui-ci qui, toujours déjà, les précède.

Mais, lorsque Marion parle de l'autre, de l'amour et de Dieu, se fait jour un troisième invisible que nous proposons d'appeler inexistant⁵⁷. Que regardons-nous lorsque nous regardons quelqu'un ? Nous regardons son visage, et plus encore la pupille de ses yeux. Or, la pupille est le seul endroit du corps humain sur lequel il n'y a rien à voir. Pourtant, encore que ces deux points noirs ne montrent rien, ils ont un impact radical sur toute la phénoménalité. Ces deux points noirs sont, par exemple, pour Sartre, la source de la honte qui modifie tout ce qui apparaît. Par ces deux points noirs : « Je reconnais que je suis comme autrui me voit »⁵⁸. De même, Derrida se sentit pris dans le regard d'un chat :

Souvent je me demande, moi, pour voir, *qui je suis* — et qui je suis au moment où, surpris nu, en silence, par le regard d'un animal, par

⁵⁷ S. VINOLO, *Jean-Luc Marion, Apologie de l'inexistence, Tome 1, La destinerrance des phénomènes* (L'Harmattan, Paris 2019).

⁵⁸ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant : Essai d'ontologie phénoménologique* (Gallimard, Paris 1992) 266.

exemple les yeux d'un chat, j'ai du mal, oui, du mal à surmonter une gêne⁵⁹.

Là, l'invisible du regard s'oppose tout autant à l'invisible de la visibilité commune qu'à l'invu, puisque du fond de son invisibilité il modifie la totalité de la phénoménalité.

Il en va de même pour l'amour que personne n'a jamais vu. Nous pouvons entendre les mots doux de l'être aimé, sentir ses caresses ou être bouleversé par ses attentions. Pourtant, jamais l'amour ne se manifeste en tant que tel. Les mots d'amour peuvent être faux, les caresses intéressées ou les attentions de simples stratégies. Jamais donc, ils ne manifestent et ne montrent en eux-mêmes l'amour. Cependant, du fond de cette invisibilité, l'amour modifie la totalité de ce qui apparaît. Ce paradoxe se fait jour dans les ruptures amoureuses qui ne modifient pas ontologiquement la présence des objets ; néanmoins, si nous appelons « monde », la somme des réseaux de significations à la lumière desquels nous apparaissent les choses, la rupture amoureuse n'a rien changé *dans* le monde parce qu'elle a changé *le* monde. Tout, désormais, apparaît selon de nouvelles significations. Le point invisible qui soutenait la totalité des réseaux de significations qui structurent un monde a disparu, et c'est un nouveau monde qui se fait jour. Il y a donc un point invisible qui, tout en n'apparaissant pas, détermine la totalité des significations qui construisent un monde, et c'est ce point que nous appelons l'inexistant d'un monde.

Il en va de même, enfin, pour Dieu. Celui-ci est par définition invisible. Pourtant, il se manifeste en modifiant la totalité de ce qui se donne à voir. Pour qui a la foi, le monde dans sa totalité apparaît à la lumière de l'amour, ce qui modifie la totalité des manifestations. Qui a la foi, non seulement pense à la lumière de l'amour, mais habite un monde dans lequel tout est donné à la lumière de l'amour⁶⁰.

Nous pouvons alors préciser l'inexistence, qui nous aidera à penser la phénoménalité de Dieu, en la rapprochant mais aussi en la

⁵⁹ J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis* (Galilée, Paris 2006) 18.

⁶⁰ S. VINOLO, « Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor », *Theologica Xaveriana* 186 (2018) 1-29.

distinguant de l'invisible et de l'invu. D'un côté, à la différence de l'invu, l'inexistant ne rentre jamais dans le champ du visible, il demeure à jamais invisible. Pourtant, à différence de l'invisible et à proximité de l'invu, sa manifestation n'émane pas de la constitution d'un Sujet transcendantal mais d'une anamorphose. Enfin, et à différence de l'invisible tout autant que de l'invu, il ne permet pas la manifestation de quelque chose *dans* un monde mais la manifestation *d'un* monde.

Il faut pour cela, opérer un changement radical dans le paradigme à l'aune duquel se déploie la philosophie, et passer d'un paradigme métaphysique et visuel, à un paradigme de la charité et de l'amour, un paradigme discursif. L'inexistence nous oblige à passer de l'œil à l'oreille, à penser une phénoménalité structurée par un langage parce que son invisible ne se pose pas comme le contraire du visible, mais comme un invisible positif, discursif.

Il y a en effet une impossibilité structurelle à présenter de façon positive une absence. Présenter ou re-présenter, c'est forcément porter dans la présence. Or, porter dans la présence une absence afin de la rendre visible, l'annule en tant qu'absence. En revanche, il est tout à fait possible de signifier, de dire ou d'écrire une absence⁶¹. Il est possible de dire que quelqu'un manque dans une conférence, alors que nous ne pouvons le montrer. Il y a, dans cette capacité du discursif d'évoquer de façon positive une absence, le cœur de la phénoménologie de Marion et le secret de l'inexistence. Marion explique la pauvreté représentative des icônes par un principe simple : moins de représentation pour plus de signification⁶². En effet, la représentation captive le regard humain et l'empêche de traverser l'œuvre vers sa signification invisible. Qui voit le Christ de Dali voit un Dali bien plus que la sainteté du Christ. La splendeur du tableau est telle que notre regard est stoppé par sa beauté. Pour cela, nous

⁶¹ C. RAMOND, « "Voir" en réalité et "voir" en rêve », in *Vingt-quatre études de philosophie du langage ordinaire* (Lambert-Lucas, Limoges 2022) 147-162.

⁶² « L'art sulpicien pratique, plus que le 'grand art', l'appauvrissement de l'image et le transfert de la vénération de l'image à l'original. Son involontaire *arte povera* lui assure au moins de ne jamais confisquer la vénération au profit de l'image, donc le défend de toute tyrannie de l'image » (J.-L. MARION, *La croisée du visible*, 113).

trouvons dans les textes de Marion, pour ce qu'il en est de la phénoménalité de Dieu, ou l'inexistence, le thème récurrent de l'appel. Loin de se manifester dans ce qu'il donne à voir, il se manifeste dans ce qu'il donne à entendre, ce qui introduit le paradigme discursif de la phénoménalité : « L'icône se donne à voir en ce qu'elle me fait entendre son appel »⁶³. Le voir passe donc par l'oreille, raison pour laquelle il y a, dans la phénoménologie de Marion, une modalité discursive de la phénoménalité, l'inexistence, seule capable de manifester positivement une absence.

Toutefois, nombreux sont les auteurs qui ont croisé la phénoménologie et la philosophie du langage, en particulier Claude Romano qui a trouvé un point de contact entre la phénoménologie et la philosophie analytique⁶⁴. Mais cette nouvelle phénoménalité paradoxale qui manifeste une absence suppose un langage qui n'est pas celui de la première philosophie analytique, mais celui de la philosophie du langage ordinaire. Le langage prédicatif, de par son utilisation du verbe « être », porte dans la présence ce dont il parle, et donc perd le Dieu sans l'être qui se donne dans son absence. Comment comprendre donc que l'inexistence est une invisibilité discursive ?

Repartons des trois fonctions du langage telles que décrites par Austin. Le langage de l'inexistant ne peut être celui de la fonction locutoire puisque dans ce cas, il s'agit de décrire un monde à l'aide d'énoncés qui ont une signification entendue : « [...] comme le souhaitent les philosophes, c'est-à-dire : [comme ayant] un sens et [une] référence »⁶⁵. Il relève donc de la présence. Peut-être doit-on alors chercher le langage de l'inexistant dans la fonction illocutoire, dans ce que nous faisons en disant : « [...] il s'agit d'un acte effectué *en* disant quelque chose, par opposition à l'acte *de* dire quelque chose »⁶⁶. Cependant, l'illocutoire suppose des conditions précises pour ce qu'il en est du Sujet. Seul un Sujet préalablement qualifié peut prononcer certaines paroles et leur donner une force illocutoire. Il y a des

⁶³ J.-L. MARION, *De surcroît*, 149.

⁶⁴ C. ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Gallimard, Paris 2010).

⁶⁵ J. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire* (Seuil, Paris 1991) 109.

⁶⁶ J. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, 113.

conditions de félicité des actes illocutoires⁶⁷ qui, en le reliant à certaines caractéristiques du Sujet⁶⁸, s'approche bien plus du Sujet transcendantal de la visibilité commune que du Sujet témoin et secondaire de l'inexistant. En effet, il faut être policier afin de pouvoir dire efficacement « au nom de la loi, je vous arrête », mais la prière ou la déclaration d'amour ne supposent aucune qualification préalable du Sujet. N'importe qui peut les performer parce que c'est la déclaration qui qualifie rétrospectivement le Sujet en en faisant un Sujet amoureux.

Reste alors la fonction perlocutoire du langage, qui relève de ce que nous faisons « [...] par le fait de dire une chose »⁶⁹. Elle ne suppose aucune condition. Mieux encore, nous retrouvons en elle l'absence de maîtrise du Sujet puisque les conséquences perlocutoires se donnent par-delà l'intention du Sujet :

L'acte perlocutoire peut inclure d'une certaine manière des conséquences — ainsi lorsque nous disons « Par l'acte x, je faisais y ». L'acte, en réalité, entraîne toujours des conséquences (plus ou moins considérables) et certaines d'entre elles peuvent être imprévues (*unintentional*)⁷⁰.

Le perlocutoire échappe à la maîtrise du Sujet et à l'adéquation d'un effet avec sa cause ; néanmoins, il produit des effets :

Selon un sens différent (C), produire un acte locutoire — et par là un acte illocutoire —, c'est produire encore un troisième acte. Dire quelque chose provoquera souvent — le plus souvent — certains *effets* sur les sentiments, les pensées, les actes de l'auditoire, ou de celui qui parle, ou d'autres personnes encore⁷¹.

Il ouvre donc la possibilité de la création d'un monde en se déliant des chaînes étiologiques intramondaines ; d'autre part, ce nouveau monde n'est pas le fruit de l'intention d'un Sujet transcendantal mais

⁶⁷ J. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, 52.

⁶⁸ « Il doit exister une procédure, reconnue par convention, dotée par convention d'un certain effet, et comprenant l'énoncé de certains mots par certaines personnes dans certaines circonstances » (J. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, 49).

⁶⁹ J. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, 119.

⁷⁰ J. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, 118.

⁷¹ J. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, 114.

de celui qui accepte de le recevoir. C'est donc bien un monde qui surgit en tant qu'effet.

Le fait de délier les effets perlocutoires, du Sujet qui prononce les mots, nous rapproche de l'inexistant. D'abord, les verbes perlocutoires ne sont pas tant des actions que des effets. « Séduire », « effrayer », « persuader » ou « convaincre » ne sont pas des actions que quelqu'un peut faire, mais des effets qui surgissent à la lumière d'autres actions. Nous pouvons argumenter ou présenter des idées, mais pas convaincre. Pour cela, nul ne peut décrire ces « actions », et nous n'utilisons ces verbes qu'au passé⁷², afin de décrire un effet produit et non pas une action en train de se faire. La distance introduite entre l'énoncé et l'effet produit est ce qui marque l'abandon du Sujet et sa secondarité :

Tandis que l'acte illocutoire accomplit effectivement ce qu'il dit (promettre, condamner, maudire, bénir, etc.), l'acte qui dit « Je t'aime ! » accomplit autre chose que ce qu'il énonce⁷³.

Le sens de l'énoncé est abandonné à lui-même et son effet dépend de la disponibilité de son donataire plus que de la force énonciatrice de son donateur.

Nous trouvons donc dans le perlocutoire, de quoi expliquer la phénoménalité du Dieu sans l'être⁷⁴. D'abord, parce que le perlocutoire s'explique plus par l'action de l'interlocuteur que par le contenu informatif de ce qu'il dit. Dans la déclaration amoureuse, le fait de dire est plus important que ce qui se dit. Certes, nul ne maîtrise l'impact de ce qu'il dit, mais cela renforce l'idée selon laquelle, tout comme dans la louange et la déclaration d'amour, l'essentiel est le fait de « s'adresser à » bien plus que de « dire que ». Deuxièmement, ce langage est celui de l'inexistant parce qu'il ne suppose aucune condition subjective et repose totalement sur la capacité du donataire

⁷² Nul ne dit jamais « je suis en train de séduire » mais uniquement « j'ai séduit » ou « je n'ai pas séduit ».

⁷³ J.-L. MARION, *Le visible et le révélé* (Cerf, Paris 2005) 191.

⁷⁴ Mattias Pizzi a retracé la filiation néoplatonicienne de ce point dans la phénoménologie de Marion. Cf. M. PIZZI, *Fenomenología del exceso. Neoplatonismo cristiano y lenguaje de la saturación en Jean-Luc Marion* (Sb, Buenos Aires 2024).

à se rendre disponible au fait d'être adressé⁷⁵, tout comme la visibilité dans le phénomène de l'anamorphose. Le curé, par un acte illocutoire, peut certes marier un couple, mais cet acte illocutoire peut provoquer, en même temps, un effet perlocutoire : la joie de la mère de la mariée ou la tristesse dans son frère qui la voit se marier avant lui. Or, cette joie et cette tristesse ne sont ni dans l'intention du curé ni dans une convention ecclésiastique. Elles relèvent de qui veut bien se faire donataire des paroles prononcées par le curé. Dans la louange et dans la déclaration d'amour : « il n'y va pas de ce que je dis (du vouloir-dire et du sens), mais de celui à qui je le dis (des autres, d'une audience ou de tel autrui), plus que du locuteur »⁷⁶. Contre les concepts métaphysiques d'intention, d'intentionnalité et de présence à soi du sens : « La performance fait glisser l'effectivité hors de l'énonciateur [...], jusqu'à l'énoncé même qui prend ainsi la consistance d'un effet »⁷⁷. Nous trouvons donc là non seulement le langage adéquat afin de dire Dieu sans l'être mais surtout celui qui nous permet de comprendre la structure discursive de la phénoménalité selon l'inexistant, parce que ce langage est totalement délié de l'être et de la présence (à soi) du Sujet qui le prononce.

Ce langage ne dit rien de ce dont il parle. Il se contente de « parler à ». Or, c'est là la structure même du langage qui fait apparaître le monde à la lumière de l'amour, mais aussi à la lumière de la foi. Lorsque nous déclarons notre amour, quelle que soit la réponse, le monde s'en trouve changé, pas tant par ce que nous avons dit que par le fait de l'avoir dit. Pour cela, le langage de l'amour peut être transgressif, parce que ne décrivant rien, il construit un monde – le monde des amants – à partir de qui s'en fait le donataire. Il peut donc se soumettre à la logique de l'obscène ou à celle du puéril puisque loin de décrire un corps, ces langages le font entrer dans un nouveau monde, le resignifie dans un monde qui, littéralement, lui co-existe :

⁷⁵ Le problème de l'adresse distingue la pensée de l'événement chez Marion et chez Romano. Cf. S. VINOLO, « L'apostrophe de l'événement : Romano à la lumière de Badiou et Marion », *Journal of French and Francophone Philosophy* XXI/2 (2013) 51-67.

⁷⁶ J.-L. MARION, *Le visible et le révélé*, 134.

⁷⁷ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 263-264.

Le penchant aussi à nommer ces organes sexuels le plus trivialement possible, n'a rien d'insensé ni de déplacé : il s'agit, très intelligemment et très sagement, d'arracher ces organes à leur statut d'objets mondains [...], de les rendre définitivement immondes — c'est-à-dire non pas tant impurs que hors du monde, en sorte de les faire apparaître comme une chair pure et simple. Ainsi, ma parole, descriptivement nulle, devient purement performative — performative de la performance de l'autre chair⁷⁸.

Enfin, en le privant de la maîtrise du sens, le perlocutoire déplace le Sujet de sa position fondatrice et principielle. La déclaration d'amour, tout comme la prière, est toujours déjà une réponse, seconde donc, par rapport au surgissement de quelqu'un dont la manifestation nous précède. D'où le fait qu'il ne faille pas être préalablement qualifié pour performer une déclaration d'amour ou une prière. C'est au contraire le fait de les performer qui fait des Sujets, des Sujet amoureux ou chrétiens.

5. CONCLUSION

La phénoménalité de l'inexistant, de toutes parts discursives, est celle de Dieu. Seul le modèle discursif donne accès à l'évocation positive des négatifs, et à la possibilité de manifester des absences. Mais tant que nous restons prisonniers du langage prédicatif ou des langages formels, nous sommes tributaires du lien qu'ils tracent ou cherchent à établir entre le signifiant et le signifié. Nous en restons au stade de la présentification d'un sens. Il ne suffit donc pas de sortir du modèle de l'image et de la représentation afin d'échapper à la présence et à l'être, puisque même la signification prédicative n'arrive pas à s'arracher aux chaînes de la présence.

Pour cela, Marion propose, afin de penser la phénoménalité de Dieu et de l'amour, de penser à la croisée de la phénoménologie et de la philosophie du langage ordinaire, et plus précisément de la fonction perlocutoire du langage qui arrive à se défaire de toutes les présentifications : celles du sens, celle de l'intention du Sujet énonciateur, celle de sa qualification préalable, et de la relation causale

⁷⁸ J.-L. MARION, *Le phénomène érotique : Six méditations* (Grasset, Paris 2003) 231-232.

entre le sens de l'énoncé et l'effet qu'il produit. Le perlocutoire, à bien des égards, porte l'abandon du Sujet dans la langue⁷⁹ et permet de comprendre le surgissement d'un monde selon la logique du donataire et non du donateur. Or, c'est très précisément ce qui explique la phénoménalité de Dieu en tant que, dans la philosophie de Marion, il n'existe. Dieu ne se phénoménalise que comme nouveau monde, comme nouveau réseau de significations à l'aune desquelles se donne la totalité de l'apparaître. Mais il ne le fait que pour qui sait le recevoir, se défaire de sa position transcendantale afin de se soumettre aux lois du surgissement de son effet. Nous comprenons, dès lors, que l'inexistant, en tant qu'il est un nouvel apparaître structuré par le donataire, se trouve dans le titre d'un des livres de Marion, titre qui inverse la logique de Thomas selon laquelle, il faudrait croire pour voir. À quoi Marion oppose, dans la logique de l'inexistant, et selon la parole christique⁸⁰, que pour ce qu'il en est de Dieu et de l'amour, il faut « Le[s] croire pour le[s] voir »⁸¹.

⁷⁹ S. VINOLO, *Jean-Luc Marion. Apologie de l'inexistence – Tome II : Une phénoménologie discursive* (L'Harmattan, Paris 2019).

⁸⁰ « Parce que tu me vois, tu crois. Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru » (Jn 20, 29).

⁸¹ J.-L. MARION, *Le croire pour le voir* (Communio, Paris 2010).