

New Europe College Yearbook 2004-2005



CĂTĂLIN AVRAMESCU
CĂTĂLIN CREȚU
ANCA GHEAUȘ
ADRIAN HATOS
ANDREEA IANCU
ALEXANDRA IONESCU
BOGDAN MINCĂ
MIHAELA MUNTEANU
ALIN TAT
FLORIN ȚURCANU

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2009 – New Europe College

ISSN 1584-0298

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

www.nec.ro

Tel. (+4) 021 327.00.35, Fax (+4) 021 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro



ALIN TAT

Né en 1975 à Cluj

Docteur en philosophie, Université de Cluj, Faculté de philosophie (2002)
Thèse : *Le statut de la philosophie chez Saint Augustin*

Maître-assistant, Université de Cluj, Faculté de théologie grecque-catholique

Bourse SAFE à l'Ecole Normale Supérieure de Fontenay-Saint Cloud
(1996-1998)

Livres :

Etudes thomistes, Ed. Viața Creștină, Cluj, 2001

Sfântul Augustin și filosofia (Saint Augustin et la philosophie),
Ed. Galaxia Gutenberg, Cluj, 2002

Lecturi contra note. De la sfântul Augustin la Omul recent
(Lectures contre notes. De Saint Augustin à l'Homme récent),
Ed. Galaxia Gutenberg – Napoca Star, Cluj, 2003

Verus philosophus est amator Dei. Investigații filosofico-teologice
(*Verus philosophus est amator Dei. Investigations philosophico-théologiques*),
Ed. Galaxia Gutenberg – Napoca Star, Cluj, 2004

LA THEOLOGIE VUE D'AILLEURS : DEUX CAS PHILOSOPHIQUES

I.

Etienne Gilson, membre de l'Académie Française, connu surtout comme spécialiste de l'œuvre de saint Thomas d'Aquin et protagoniste de la querelle des années 30 autour de « la philosophie chrétienne », est aussi auteur d'importantes études sur Augustin, Bernard de Clairvaux, Héloïse et Abélard, Bonaventure, Duns Scot, Dante. Une classification systématique¹ des thèmes de son œuvre voit le philosophe penché sur les « constantes philosophiques » de l'être et du langage, « les métamorphoses de la cité de Dieu », l'art et la littérature, « la peinture et la réalité », les preuves de l'existence de Dieu, mais aussi sur l'athéisme et les espèces biologiques « depuis Aristote jusqu'à Darwin ... et retour », « la poétique des arts majeurs », « la société de masse et sa culture ».

Afin d'illustrer la relevance théologique du discours gilsonien, nous proposons ici le parcours de quelques passages significatifs de l'autobiographie intellectuelle de ce penseur, *Le philosophe et la théologie*². Un détail de l'histoire de ce livre nous semble intéressant à retenir : invité en 1959 à contribuer avec ses collègues à la collection *Les quarante* avec un recueil de mémoires, Gilson refuse d'abord d'y participer jugeant que la recherche menée toute sa vie sur la théologie ne convenait pas à une telle collection. Par la suite il a reconsidéré cette position en y publiant justement ses réflexions philosophiques sur la théologie. Depuis sa principale thèse de philosophie, *La liberté chez Descartes et la théologie*, parue en 1913 jusqu'à son importante autobiographie intellectuelle de 1960, Gilson ne s'est pas lassé de questionner et d'approfondir la question de la théologie. En se remémorant ce parcours de presque un demi-siècle, l'auteur revient sur les résultats de ses premières recherches afin d'expliquer l'intérêt ultérieur qu'il leur a porté aussi bien que son tournant vers les études de philosophie

médiévale : « Les conclusions en furent pour moi surprenantes. C'est pour les besoins de ce travail, en remontant de Descartes vers ce que je supposais être les sources médiévales de sa doctrine, que je pris contact pour la première fois avec saint Thomas d'Aquin et d'autres théologiens scolastiques. Une grande quantité de notions et de conclusions étaient passées de leurs doctrines dans celle de Descartes, mais le mot « source » décrit mal la situation. Rien ne s'était vraiment écoulé de la théologie scolastique dans la philosophie cartésienne. Plutôt que d'y remonter comme à une source, Descartes avait exploité la scolastique comme une carrière. A mesure que le travail avançait, j'éprouvais une désolation intellectuelle croissante à voir quel pauvre résidu le cartésianisme avait conservé des positions philosophiques dont la justification plénière ne se trouvait pas chez lui, mais dans les théologies scolastiques. De la scolastique à Descartes, la perte de substance métaphysique me semblait immense »³.

La pensée gilsonienne exprime – au-delà de la préférence de l'auteur pour une époque philosophique – une certaine évaluation du sérieux et de la rigueur spéculatifs médiévaux, ce qui vient contredire les idées préconçues – véhiculées par un historien de la taille d'Émile Bréhier –, qui dominaient l'Université Française ; conformément à cette logique, tout discours rationnel depuis les Grecs anciens jusqu'à Descartes aurait été aboli et par conséquent, du point de vue philosophique, cette époque devrait être passée sous silence. Gilson s'oppose à cette thèse. Les deux volets de son argumentation prouvent que la scolastique est encore plus riche en substance métaphysique que ces temps modernes empreints de cartésianisme. Cette position fait fruit tout d'abord dans une première série de monographies, qui recouvre son travail de plusieurs décennies depuis la première édition du *Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas* (Strasbourg, 1919) et jusqu'à Jean Duns Scot. Dans *l'Introduction à mes principes philosophiques fondamentaux* (Paris, 1952), Gilson s'appuie sur des exemples de *philosophie médiévale* pour essayer, dans une seconde démarche, une unification thématique de cette diversité par le biais du syntagme *philosophie chrétienne*. Quelques travaux à caractère de synthèse reprennent l'effort herméneutique afin de préciser *l'esprit* de la philosophie médiévale, sensible dans chaque cas particulier. L'unité *de facto* n'appartient pas autant à la doctrine professée qu'à la religion chrétienne embrassée par Étienne Gilson. Le concept théologique recherché passe donc, même dans son hypostase scolastique privilégiée, par un moment de multiplicité, qui est aussi celui du débat argumentatif :

« Il était (...) évident que bien qu'ils aient mis en œuvre des philosophies différentes, qui expliquent d'ailleurs que leurs théologies soient différentes, ces maîtres tenaient pour accordée la vérité de la révélation chrétienne reçue par la foi. Ils rejoignaient donc la même vérité religieuse par des voies diverses, et cet accord fondamental contribuait à conférer une sorte d'unité à l'ensemble de ces doctrines, non seulement dans la lettre des conclusions, mais dans l'esprit de la recherche. Si l'on s'interroge sur la cause de cet accord, la seule concevable est leur caractère chrétien. Différentes comme philosophies, car leur commun aristotélisme y recouvrait mal de profonds désaccords, ces doctrines étaient unies par l'esprit chrétien dont elles étaient animées. Ce qu'elles avaient d'unité leur venait, quant à la forme, de la technique aristotélicienne dont toutes faisaient usage, mais, quant au fond doctrinal, de la religion plutôt que de la philosophie. Une formule oubliée s'offrit d'elle-même pour en parler ; l'esprit de la philosophie médiévale était celui de la *philosophie chrétienne* » (PT, pp. 194-195).

Le parcours de certaines notices autobiographies gilsoniennes nous offrira une approximation du thème théologique. Afin de clarifier le statut épistémologique de la discipline, l'auteur fait encore une comparaison avec la philosophie :

« On ne peut pas interpréter une théologie comme si c'était une philosophie, mais la manière d'étudier chez un théologien et ce qu'il appelle théologie est la même que celle d'étudier comment un philosophe conçoit la philosophie. Il m'apparut donc un jour nécessaire d'examiner de plus près la notion de ce que saint Thomas lui-même nommait « théologie » et le premier résultat de cet effort fut de dissiper une illusion répandue touchant la nature vraie de cette discipline » (PT, p. 108)

Entre les deux *sciences* il y a un rapport analogique, ce qui suppose autant de ressemblances – dans la relation que chacune entretient avec l'objet investigué – que de différences telles que celle concernant les sources gnoséologiques des deux cas. Aussi doit-on remarquer la place privilégiée occupée par la doctrine thomiste, cette fois-ci dans son rapport à la rigoureuse définition des termes et à la cartographie sous-jacente des réalités étudiées.

En tant que discipline scientifique *sui generis*, la théologie ne peut pas se passer de l'instrument que le corpus aristotélicien met à sa disposition et qui au XIIIe siècle est imposé comme standard de rigueur épistémique. C'est dans ce contexte que Gilson met en question le statut de la *théologie scolastique* :

« On pense communément, ou du moins on le dit, que toute conclusion dont les prémisses sont connues dans la seule lumière de la raison, est nécessairement philosophique. Et cela est vrai, mais on ajoute aussitôt que, puisque ce genre est philosophique, il ne saurait trouver place en théologie. Une autre manière d'exprimer la même idée est de dire que toute conclusion théologique suit d'un syllogisme où l'une au moins des prémisses est tenue par la foi. Cette manière d'entendre la théologie est vraie dans ce qu'elle affirme, mais insuffisante dans ce qu'elle nie. Il est exact que la matière de la théologie surnaturelle soit le révélé proprement dit, c'est-à-dire ce dont la connaissance n'est accessible à l'homme que par voie de révélation. Or, le révélé comme tel ne peut être reçu que par la foi. On a donc raison de dire que tout raisonnement théologique argumente à partir de la foi, et par conséquent, n'est valide que pour des esprits qui adhèrent à la foi. Mais ce n'est pas toute la question car de ce qu'une conclusion de foi ne puisse appartenir à la philosophie, elle ne suit pas qu'une conclusion purement rationnelle ne puisse appartenir à la théologie. Tout au contraire, il est de l'essence même de la théologie de type scolastique qu'elle fasse largement et librement appel au raisonnement philosophique. C'est parce qu'elle est une théologie scolastique, mais c'est par l'usage caractéristique qu'elle fait de la philosophie qu'elle est (soit) une théologie *scolastique* » (PT, pp. 108-109)

La théologie scolastique est un volet particulier des théologies chrétiennes possibles pour laquelle le dialogue avec la philosophie ne se déroule pas seulement par *courtoisie*, et donc d'une manière purement formelle. Elle se place au niveau constitutif de la rationalité théologique elle-même, là où le révélé entame le premier contact avec la pensée humaine, qui le portera. Gilson touche ici une autre importante option philosophique et théologique, qui lui a souvent été attribuée et reprochée lors des débats qui l'ont opposé aux rationalistes. Il s'agit du statut intermédiaire des propos rationnels de provenance non philosophique. Dépourvue de cette présomption spéculative, toute la démarche de légitimation de la philosophie chrétienne se voit, techniquement, sans fondement.

On a souvent interrogé le paradigme thomiste et généralement celui scolastique au sujet de l'immixtion de la philosophie dans le périmètre de la foi, territoire par excellence apophatique. C'est la solution de l'analogie entre le niveau humain et celui proprement dit divin, qui assure le respect de la transcendance ; elle garantit la participation de l'intellect créé au savoir et l'infaillibilité ultime du divin :

« Si, dit-on, la théologie est vraiment une science divine, où l'on ne parle jamais de rien qui ne soit Dieu ou ne soit connu dans une participation à la science de Dieu (celle que Dieu lui-même possède, ou qu'il est), comment les théologiens scolastiques osent-ils en compromettre la transcendance en y mêlant des connaissances accessibles à la lumière naturelle de la raison ? La réponse à cette difficulté se tire du principe même dont elle s'inspire. Rien n'échappe à la science qu'à Dieu de lui-même. En se connaissant, il connaît pareillement tout ce dont il est ou peut être cause. Participation humaine de cette science divine, et, proprement, son analogue, il faut que notre théologie soit capable d'inclure dans sa connaissance de Dieu celle de la totalité de l'être fini, en tant qu'il dépend de Dieu, et, par là, la totalité des sciences qui s'en partagent la connaissance. Elle les revendique pour siennes comme incluses sous son propre objet. La connaissance qu'elle en prend, si elle les connaît comme incluses sous la science divine, ne la naturalise pas plus que la science que Dieu à des choses ne compromet sa divinité. Il n'est pas nécessaire qu'une théologie soit « scolastique », mais elle peut l'être et sa possibilité comme telle n'a de sens qu'à partir de cette position fondamentale : tout peut être inclus dans une théologie de ce genre, et sans qu'elle cesse d'être une, parce qu'elle « est comme une sorte d'empreinte en nous de la science divine, loi une et simple de tout ». La théologie est donc au sommet de la hiérarchie des sciences, d'une manière analogue à celle dont Dieu est le sommet de l'être » (PT, p. 111)

Le rapport philosophie-théologie. Dans son spécifique, la doctrine scolastique entretient une relation privilégiée avec les disciplines philosophiques. Les volets de la *doctrine sacrée* tissent une mosaïque de rapports avec les autres sciences de l'esprit. Ainsi la théologie spéculative favorise nécessairement un dialogue toujours renouvelé avec les diverses philosophies qui lui sont contemporaines. Le concept gilsonien de la théologie revendique le même statut réflexif :

« Il ne peut y avoir de théologie *scolastique* sans philosophie. Les théologies de ce genre se diversifient même en raison des philosophies diverses dont elles empruntent les techniques. Sans Plotin, pas de théologie augustinienne ; pas de théologie thomiste sans Aristote ; il arrive toujours que, pour les engager à son service, la théologie interprète, redresse et parfait les philosophies auxquelles elle fait appel ; ce faisant, elle produit de la philosophie et parfois de la meilleure, mais elle-même ne crée pas ces philosophies, elle les trouve toutes faites et se contente de les mettre à profit » (PT, p. 126)

Selon cette interprétation, l'histoire de la philosophie – ou plus précisément celle de la métaphysique, comme porteuse d'options rationnellement ultimes devient un critère relevant aussi en matière de théologie. On est devant une double histoire des idées, dans laquelle les conclusions de la philosophie occupent un premier niveau alors qu'à un second on retrouve les mêmes résultats mais qui, cette fois-ci, portent l'empreinte de la nouvelle source gnoséologique, qui est la révélation. Dans ces circonstances, le pari gilsonien signifie la reprise de la métaphysique aristotélicienne en théologie chrétienne, tout en reconnaissant les limites scientifiques proprement dites que le corpus aristotélicien comporte.

L'option exprimée par l'auteur doit être placée dans le contexte de la tradition ecclésiastique : celui d'un magistère pour ce qui est de la foi. En tant que prémisses herméneutiques implicites, c'est justement cette tradition qui constitue probablement une différence significative entre la théologie et la philosophie :

« D'abord, telle qu'elle est constituée, la théologie n'est pas l'œuvre d'un homme, mais de l'église, et il n'est pas de particulier qui puisse, sans une extrême témérité, entreprendre de la réformer. La théologie est faite de la parole divine, des articles de foi, des dogmes qui les explicitent, des décisions conciliaires et des interprétations qu'en ont données les grands théologiens, quand elles sont approuvées par l'église (...) Il s'agit là de définir la foi de l'église, qui est sa vie même. En le faisant, l'église n'entend canoniser aucune philosophie particulière, elle veut seulement définir en termes d'une rigueur parfaite la vérité qu'elle croit et, par là même, éliminer toute erreur contraire » (PT, p. 136)

L'académicien français signale aussi une autre note qui distingue la démarche théologique de celle philosophique : l'angle ou la perspective dont l'on observe. En analysant – à travers les trois des onze chapitres du livre – le cas de son maître, Bergson, Gilson remarque la symétrie inverse des deux approches.

Ce geste clarifie le niveau ontologique atteint par les deux démarches et, implicitement, les limites théologiques du discours philosophique. Le Dieu de la raison et de l'expérience naturelle s'offre comme un préalable. Il a un rôle propédeutique dans l'initiation proposée dans le registre d'une foi fondée sur la révélation :

« C'est le théologien qui procède de Dieu aux créatures, imitant en cela la connaissance que Dieu lui-même en a. Le philosophe procède au contraire vers Dieu à partir des choses et, comme philosophe, il ne se sent autorisé à rien dire de Dieu invisible que ce qu'il peut en apprendre par cette voie (...) Bergson a scrupuleusement suivi cette voie, et cela sans aucun mérite de sa part puisqu'il n'en connaissait pas d'autre. N'ayant à se protéger contre aucune révélation ni foi religieuse, il a fait son métier de philosophe aussi tranquillement qu'Aristote avait fait le sien dans le même état d'ignorance originelle à l'égard des décisions prises au Latran ou au Vatican. Assurément, sa philosophie n'atteint pas le Dieu de la théologie chrétienne, mais celle d'Aristote ne l'atteignait pas non plus. Imaginer le contraire est céder à une illusion répandue, ce n'en est pas moins une illusion » (PT, p. 162)

De la mystique et encore de la métaphysique. En faisant référence à l'étude de Bergson sur *Les deux sources de la morale et de la religion*, Étienne Gilson parvient à traiter de la mystique et de la façon dont la philosophie de la foi peut aborder un tel sujet. Tel que le passage suivant le démontre, selon l'auteur, la méthode phénoménologique a un statut neutre dans l'investigation poursuivie par le philosophe de la foi. Cependant, les décisions ultimes de celui-ci se situent au niveau des principes métaphysiques, qui orientent sa recherche :

« Le mystique chrétien lui-même tient sa propre vie spirituelle pour l'œuvre en lui de la grâce ; s'il se trompe, le philosophe qui la soumet à son examen n'a pour objet qu'une illusion sans intérêt autre que psychologique, mais s'il a raison, c'est de l'ordre surnaturel et de la grâce même que toute étude objective de ces faits doit prendre son point de départ » (PT, p. 181)

Bergson est souvent comparé à un Aristote postérieur à l'apparition du christianisme, qui applique les méthodes de la recherche naturelle dans le domaine énigmatique et surnaturel de la mystique. D'abord acceptée, la démarche bergsonienne se voit désavouer avec l'extrapolation de ses intuitions dans le domaine du religieux chrétien :

« Le génie, même servi par une immense étude et conduit par la sympathie la plus généreuse, ne suffit pas à faire qu'une théologie naturelle de la vie surnaturelle soit possible. Les théologiens qui le lui ont dit ont eu entièrement raison. En tant qu'elle prétend s'appliquer aux mystiques chrétiens, la mystique de Bergson est une fausse mystique. Il est remarquable que lui-même ne s'en soit jamais douté. Fidèle à l'esprit de sa philosophie, être

« un évolutionnisme vrai, et par conséquent le vrai prolongement de la science », il n'a pas compris qu'une mystique naturelle chrétienne était une contradiction dans les termes. On peut prolonger aussi loin qu'on voudra la science de la nature, elle ne rejoindra jamais le surnaturel » (PT, p. 182).

Le concept de surnaturel, qui n'est pas spécifique à la philosophie, constitue pourtant – dans la vision de Bergson – une condition *sine qua non* pour une juste philosophie de la foi, applicable aussi bien au christianisme. Pour le penseur français, cette perspective théologique et philosophique devrait se retrouver dans la tradition scolastique. Maintes fois d'ailleurs Gilson met en garde ses lecteurs sur les dérives spéculatives de certains auteurs néoclassiques incapables de comprendre correctement les principes métaphysiques de la doctrine thomiste. C'est le retour aux sources qui assure le remède certain contre cette maladie herméneutique ; ceci se fait en passant par la consultation et l'examen attentif du corpus thomiste tout en évitant, au moins provisoirement, les commentaires scolaires. Ici encore la philosophie a paradoxalement joué un rôle important dans l'éveil du sommeil positiviste et l'orientation vers une vigilance métaphysique, attestée dans les distinctions thomistes :

« Sous le nom d'intelligence, Bergson avait simplement fait le procès de la raison, et même d'une raison sevrée de l'intelligence. C'est de ce temps-là que datent les premiers pas faits par certains thomistes sur la voie du retour à l'intelligence telle que le Maître (Thomas d'Aquin) lui-même l'a comprise (...) Les néo-scolastiques aussi avaient perdu le sens de cette notion maîtresse : à l'intellectualisme de saint Thomas, ils avaient substitué leur propre rationalisme. La redécouverte du sens authentique du mot 'intellect' dans la doctrine du maître ouvrait une voie nouvelle vers une notion de la connaissance plus souple et plus riche que celle qu'avait critiquée Bergson. Car il est trop vrai qu'un certain rationalisme ennemi de l'intellect est caractérisé par une incompréhension naturelle de la vie, et celui qui s'opposait à Bergson était un bon exemple, mais l'intelligence est autre chose. Elle est la lumière simple de l'intellect qui, pour passer entre les choses, se diffracte en raisons » (PT, pp. 186-187).

La métaphore de l'intellect qui se diffracte en raisons répond elle aussi à l'intuition bergsonienne à laquelle elle oppose un nouveau concept de l'intelligence.

Le deuxième principe métaphysique, redécouvert grâce à la fréquentation assidue du texte thomiste, est celui de l'esse, dans son acception théologique. Gilson offre ici son propre concept de

l'existentialisme tout en soulignant aussi le rôle éclaircissant et par là même prophétique de la perspective théologique thomiste :

« En fait, d'une théologie qui a dépassé d'emblée ce que peut dire de l'être et de Dieu toute philosophie future. Mais ceci n'est vrai que du Dieu de saint Thomas, que sa transcendance absolue dans l'ordre de l'être pose une fois pour toutes au-delà de toute limite concevable. Les théologies naturelles du présent et de l'avenir peuvent être certaines qu'en atteignant son terme, chacune d'elles verra encore devant soi cette colonne de lumière, elle lui offrira seulement quelque chose de plus à éclairer » (PT, p. 188).

Au-delà de la nuance rhétorique de ce passage, l'on ressent l'attachement de Gilson à une manière de penser, sinon à la tradition supposée de la transmettre. Pour l'auteur, la théologie est scolastique – c'est-à-dire dans un dialogue nécessaire avec la philosophie – et, même plus, elle est thomiste. Le concept gilsonien de la théologie se veut une actualisation de celui thomiste.

Une notion-clef : la métaphysique. Le genre d'affirmation que l'on a rencontrée dans le passage cité ci-dessous se répète aussi dans le chapitre qui traite explicitement la question largement analysée de la *philosophie chrétienne* :

« Les catholiques dont la pensée fut aux prises avec ces difficultés pendant la première moitié du XXe siècle, conservent surtout le sentiment d'avoir vécu dans une extrême confusion. Une notion-clef leur manquait, celle de théologie » (PT, p. 191).

L'oubli métaphysique des institutions thomistes semble être, dans l'opinion de l'auteur, l'une des conditions nécessaires, qui ont permis de surgir de la crise moderniste. C'est un concept insuffisant ou même inexact de la théologie naturelle, avec des conséquences – théoriques – dans la façon dont l'on conçoit le rapport entre la philosophie et la théologie. Dans un ordre plus pratique, il laisse transparaître la manifestation d'une immense sympathie pour l'idéalisme de la philosophie récente.

Gilson fait référence à l'importance philosophique eue par l'encyclique *Aeterni Patris* du pape Léon XIII. A la lumière de ce document, le mystère de la philosophie repose sur la juste maîtrise de la raison naturelle, qui nous conduit aux conclusions ultimes, à la théologie naturelle :

« Le corps de l'encyclique est donc une histoire de l'usage que les Pères et les écrivains ecclésiastiques ont fait de la philosophie. Dès les premiers siècles de l'église, pour aider à la propagation de la foi il a fallu d'abord en établir les préambules, c'est-à-dire, celles des vérités salutaires que la raison naturelle est capable de connaître. L'ensemble de ces vérités constitue ce que beaucoup de théologiens, philosophes ou maîtres en philosophie scolastique appellent aujourd'hui la « théologie naturelle » de saint Thomas d'Aquin » (PT, p. 203).

Gilson renforce le rôle de la philosophie à l'intérieur de l'expression *philosophie chrétienne*, syntagme aux résonances dans l'encyclique que nous avons mentionnée. Le rapport philosophie-théologie transparaît d'une très subtile analyse de certains passages difficiles :

« Puisqu'il a été question du latin des encycliques, notons que, jusqu'à présent, le texte a réussi ce tour de force de ne pas qualifier l'exercice de la raison dont il s'agit. On ne l'a nommé ni théologie, ni philosophie, ni même philosophie chrétienne. Il y a une philosophie, mais ce n'est pas d'elle qu'il est ici question. La *philosophia* étant ce dont la raison dont on parle fait usage aux fins de la révélation, cet usage même n'est, de soi, ni révélation ni philosophie. C'est, dit notre latin, l'usage correct de la philosophie, *rectum philosophiae usum*. C'est encore un certain genre, une certaine manière de philosopher, *hujusmodi philosophandi genus* ; ce peut être même quelque chose de malaisément traduisible en français mais si clair en latin : un certain *philosophandi institutum*, l'entreprise délibérée de philosopher de cette manière. Quelque nom qu'on choisisse, il s'agit toujours d'une raison qui philosophe en liaison intime avec la foi, dans un échange mutuel de bons offices » (PT, p. 206).

La raison ne peut pas être l'apanage exclusif de la philosophie car la théologie développe, à son tour, un type de *rationalité* fondée sur l'emploi du même instrument. C'est à l'interface de ces deux disciplines que Gilson identifie un possible espace de rencontre, qui reviendra à la *philosophie chrétienne*. Un long fragment de ce livre vient illustrer et légitimer ce nouvel usage de la philosophie :

« Ainsi comprise, cette manière de philosopher déborde de toutes parts les limites traditionnellement imposées à la philosophie pure et simple. Sans cesse attentive à la parole de Dieu, la raison y conduit le philosophe jusqu'au bord de la foi; elle prouve en effet qu'il est raisonnable pour l'homme de soumettre son intelligence et son jugement à l'autorité de

Dieu (...) Mais ici cette manière de philosopher s'arrête; elle n'ira pas plus loin, parce que ce qui est au-delà excède les prises de la raison. C'est alors la théologie qui commence, mais la philosophie peut encore y rendre service. C'est avec son aide et en utilisant ses méthodes que la théologie sacrée acquiert la nature, la structure et l'esprit d'une véritable science, c'est-à-dire d'un corps de conclusions déduites de principes. La raison va plus loin. Elle procure une connaissance plus exacte et plus riche des choses de la foi. Elle permet une intelligence un peu plus claire des mystères eux-mêmes, comme en témoignent Augustin et les autres Pères, récompense précieuse d'une vie sainte et du zèle pour la foi joint à un esprit orné des disciplines philosophiques. Pour conclure, rappelons les innombrables services rendus à la théologie par la raison en l'aidant à préserver dans sa pureté le trésor des vérités révélées et en réfutant les erreurs de ceux qui l'attaquent. Assurée que tout ce qui contredit la parole de Dieu est faux, la raison puise dans cette certitudes courage et inspiration pour retourner contre les adversaires de la foi leurs propres armes, tant est grande l'efficacité de cette manière de philosopher » (PT, pp. 207-208)

Philosophia christiana. Le nouvel ordre disciplinaire, proposé par Gilson alors qu'il suit le commentaire de l'écrit pontifical, n'invalide pas les autres manières de pratiquer la philosophie. L'auteur français souligne cependant la légitimation de *genus philosophandi* propre à une certaine tradition thomiste, qu' *Aeterni Patris* se limite à replacer dans un contexte différent. Nous nous attarderons sur ce même chapitre du livre, qui nous semble décisif pour la perspective de notre étude :

« Pourquoi nommer *genus philosophandi* un usage de la raison qui s'écarte à ce point de celui qu'en font habituellement les philosophes? Simplement parce que ce dont la raison y fait usage est en effet la philosophie. C'est bien elle, la *philosophia*, qui portera tous ces fruits pourvu qu'elle accepte le contrôle de la théologie et accueille les enseignements de la révélation. En tout ce qui relève de sa compétence, que la philosophie suive donc sa propre méthode, use de ses principes propres et de ses procédés de démonstration, sans pourtant, même alors, prétendre audacieusement se soustraire à l'autorité divine, car c'est cette autorité qui la garantit le plus sûrement de l'erreur et l'enrichit de connaissances multiples » (PT, pp. 208-209)

La philosophie chrétienne est une façon de pratiquer la philosophie ou bien une manière – légitime, tout comme les autres, mais spécifique à la tradition thomiste – de se servir de la raison dans un sens religieux.

La juxtaposition de la recherche rationnelle et de l'*ethos* chrétien ne doit pas être, en principe, impossible car l'exploration d'une source de savoir supra rationnel, la révélation, est à son tour *génératrice de raison*.

Il nous semble pertinent de remarquer que dans la genèse gilsonienne du thème de la *philosophie chrétienne* cette importante encyclique ne joue aucun rôle puisque – selon les témoignages autobiographiques de l'auteur – il ne l'a lue que plus tard et, donc, les conclusions similaires de ces deux démarches doivent être expliquées par la similitude des prémisses et de la manière de raisonner et non pas par une influence directe.

Les disputes portées autour du concept de philosophie chrétienne sont placées dans un contexte autre que celui de la fin du XIXe, même si l'atmosphère positiviste ou la propension vers l'idéalisme peuvent encore être repérées dans les cercles des philosophes et des historiens de la philosophie :

« On voit comme étaient loin de compte, ceux qui, philosophes ou théologiens, disputaient de la philosophie chrétienne entre 1930 et 1940. Autant qu'on peut s'en souvenir, il semble que tout fût en quête d'une définition de cette notion par la forme et l'essence. Naturellement, on n'en trouvait pas, car si l'essence de la philosophie est de poursuivre la connaissance des causes à la lumière de la raison naturelle, et si l'essence de la théologie est de poursuivre cette recherche à la lumière d'une révélation surnaturelle, il est impossible qu'une même discipline participe des deux à la fois. Ce que tous auraient dû savoir, puisque l'encyclique *Aeterni Patris* existait depuis longtemps déjà, c'est que ce qu'eux-mêmes désignaient de ce nom était d'abord une manière définie de philosopher. Que si l'on demande, quelle manière de philosopher, il faudra répondre avec l'encyclique : celle des Pères de l'église d'abord, et celle des docteurs scolastiques ensuite (...) Cet usage de la raison dans et pour la foi, mais prenant enfin forme de science, c'est exactement la scolastique. Comparée à l'œuvre des Pères, la scolastique ne représente pas une nouvelle doctrine, mais un nouveau style intellectuel correspondant au temps où, subitement grossi de l'apport aristotélicien, le courant de la tradition chrétienne se chargea d'une masse de notions philosophiques et scientifiques nouvelles » (PT, pp. 209-210).

La continuité, que Gilson ressent entre le mode patristique de concevoir le rapport à la philosophie et celui scolastique, peut surprendre. Pourtant, l'observation nous semble pleinement justifiée. La différence ne réside pas autant dans la motivation profonde ou la finalité des

démarches que dans l'horizon inédit des problématisations et le changement du contexte du régime intellectuel. Si pour le premier millénaire chrétien, Platon était la redoutable provocation théologique, avec le XIII^e siècle, l'on assiste à l'apparition dans l'Occident latin des traités philosophiques, logiques et scientifiques de tout genre, écrits ou attribués de façon erronée à Aristote.

La différence de *style intellectuel* entre la scolastique et l'approche patristique ou monastique traditionnelle comprend le maniement de la logique dans le débat théologique. Parallèlement, une autonomisation du discours philosophique à la Faculté des Beaux-Arts conduira à une *professionnalisation* croissante de la discipline, et aussi à une tension intellectuelle toujours plus aiguë, qui finira par se transformer en un véritable *conflit des interprétations* relatives aux valeurs et aux idéaux. L'équilibre était encore maintenu au XIII^e siècle. En règle générale, on ne nommait pas alors « philosophes » les maîtres qui, comme Albert et Thomas, faisaient déjà si largement usage de la philosophie ; avec un juste sentiment des nuances, on réservait le nom de « philosophe » aux païens et aux infidèles ; les Pères de l'église et ceux qui prolongeaient leur tradition se nommaient les « saints » ; quant aux représentants du style nouveau, ils étaient des *philosophants*, des gens qui « philosophaient » dans l'étude et l'enseignement de la révélation divine. L'inflation de la part faite à la philosophie rendit nécessaire de l'étudier et de l'enseigner en elle-même dans les écoles. On le fit et la discipline distincte ainsi constituée devint la « philosophie scolastique ». Le résultat le plus remarquable de cet événement fut qu'en la distinguant de l'étude de la parole de Dieu poursuivie en elle-même et pour elle-même, cette constitution d'une philosophie scolastique engendra par contrecoup une « *théologie scolastique* » (PT, pp. 211-212).

Le thomisme comme théologie. Pour Étienne Gilson, ce remarquable chercheur et auteur de nombreuses études sur saint Thomas, la seule perspective correcte sur l'Aquinat est celle qui est offerte par l'approche théologique. Elle se situe au-delà des efforts plus ou moins réussis des exégètes qui ont voulu *individualiser* une philosophie proprement dite à l'intérieur du corpus thomiste ou dégager les principes métaphysiques implicites qui soutiennent la *doctrine sacrée* du magistère. Une herméneutique authentique doit tenir compte de l'identité dominicaine du théologien, Thomas, et de la dimension ecclésiale et pas seulement universelle de l'œuvre, nécessaire à une bonne compréhension. Et pourtant :

« La foi de l'église n'est pas suffisante pour l'intelligence des œuvres de saint Thomas d'Aquin mais elle y est nécessaire. On peut comprendre sans elle le sens littéral, chose de toute manière indispensable, mais on ne pénétrera jamais le sens ultime d'une pensée entièrement occupée au service de la foi sans partager soi-même cette foi. Bref, l'intellection d'une 'philosophie chrétienne' requiert, chez son interprète, un sens authentiquement chrétien. C'est d'ailleurs pourquoi les tentatives pour la traiter en philosophie non chrétienne se soldent régulièrement par des échecs » (PT, p. 228).

L'exigence gilsonienne peut paraître ici extravagante et elle a soulevé des objections significatives même de la part de certains philosophes⁴ et théologiens. Cependant, cette prémisse herméneutique reste solidaire avec l'intuition fondatrice de son propre discours sur la *philosophie chrétienne*⁵. L'intention théologique de la démarche thomiste n'a pas besoin d'être prouvée. Ce n'est pourtant pas l'opinion des exégètes à la recherche de la philosophie thomiste à l'état pur, éventuellement sans aucune référence au contexte théologique de l'œuvre.

La symbiose de ces deux discours – théologique et philosophique – est parfois source de confusion pour la lecture. Malgré la terminologie spéculative, l'intérêt du théologien dominicain porte presque exclusivement sur les sacrements de la foi, et non pas, comme l'on pourrait s'y attendre, sur de variés thématismes philosophiques :

« Les notions philosophiques les plus originales et les plus profondes de saint Thomas ne se révèlent qu'à celui qui le lit en théologien. La méthode du travail du lecteur en est elle-même affectée. De la hauteur d'où il juge l'effort des philosophes, le théologien retiendra surtout ce qui peut en être mis au service de la foi. On le verra donc user de langages philosophiques différents, mais ce serait souvent une erreur que de lui attribuer le sens qu'ont ces langages divers dans les doctrines dont il les emprunte » (PT, p. 229).

Une autre conséquence du caractère mixte du discours thomiste vient de la séparation insuffisante des niveaux ontologiques, le naturel vis-à-vis du surnaturel, produite par l'emploi du même vocabulaire. Entre le domaine d'investigation du philosophe et celui du théologien il y a une grande différence de registre, qui ne doit pas être occultée :

« On est donc en grand danger de se tromper quand on applique des méthodes exégétiques qui conviennent aux œuvres des philosophes à l'œuvre d'un théologien. Pour devenir un thomiste digne de ce titre, il n'est

pas nécessaire de ne jamais commettre d'erreur sur la pensée du Maître. Qui donc pourrait s'en flatter? Mais il est absolument nécessaire de ne pas aborder l'étude de son œuvre dans l'état d'esprit d'un philosophe qui, rendu au terme de la théologie naturelle, prolongerait le même effort sur un terrain différent (...). Celle-ci (la théologie) ne se trouve pas au bout de la métaphysique, ni au-dessus de la métaphysique, mais en dehors. Elle est, pour ainsi dire, ailleurs. Pour y entrer, il faut s'installer d'emblée dans la foi, et non pas seulement dans l'assentiment de l'intellect à un ensemble de propositions tenues pour vraies parce que révélées de Dieu, mais bien dans cette vertu même de foi dont nous avons dit qu'elle est en nous comme une participation de la science que Dieu a de lui-même » (PT, p. 231).

Philosophie, théologie, sciences. En tant que discipline scientifique *sui generis*, la théologie ne peut pas dispenser celui qui la pratique du régime normal de la vie spirituelle, qui est fondée sur les vertus théologiques : la foi, l'espoir et l'amour-charité. Le théologien ne peut pas contourner dans son activité cognitive ni la connaissance générale de la nature humaine ni les résultats que les sciences socio-humaines lui fournissent. Ce n'est qu'ainsi que la théologie comble le discours anthropologique et offre, de la verticalité de son point de vue, la mise en perspective de tout le savoir possible sur la personne humaine :

« Engagé dans la vertu de la foi, qui ne se sépare jamais de l'espérance ni de l'amour, le théologien met en œuvre toutes ses ressources naturelles pour obtenir de l'objet de la foi une connaissance imparfaite et provisoire, mais qui le met sur le chemin de la vue de Dieu qu'il espère d'une autre vie. Comme si elle nageait à contre-courant pour rejoindre la source, l'intelligence du théologien remonte, à l'intérieur même de sa foi, vers le lieu secret qu'il habite déjà, mais qu'il voudrait voir autrement qu'en énigme et comme en image. Nul, qui ne soit un saint, ne saurait prétendre aller loin dans cet effort, mais il faut le tenter si l'on veut philosopher selon l'esprit du Maître. Chacun peut au moins commencer et laisser à Dieu le soin d'en mesurer le succès. Quelle qu'en doive être l'issue, c'est en cette entreprise que s'acquiert et se parfait l'art d'être thomiste : philosopher, comme seul un chrétien peut le faire, *dans la foi* » (PT, p. 232).

Ce témoignage à caractère de programme philosophique appuie la relation que la pensée gilsonienne favorise avec le filon thomiste de la tradition scolastique. Ce passage souligne aussi la façon dont l'auteur édifie sur le thomisme sa propre vision philosophique tout en établissant sa réflexion sur une manière d'appréhender la foi, qui leur est commune

(*fides quaerens intellectum*). Le territoire que cette auto-compréhension de la foi est censée occuper doit être partagé à son tour entre la philosophie chrétienne et la théologie proprement dite. C'est un travail qui se fait selon le degré de liberté que l'on a à utiliser la raison, respectivement selon la proximité de la source révélée du savoir théologique.

Le rapport de la théologie avec les sciences doit respecter un ordre de l'interpellation, qui fonctionne des idées théologiques vers les hypothèses scientifiques et non pas en sens contraire :

« Et il importe à l'avenir de la philosophie chrétienne qu'il y ait toujours des théologiens pour l'entendre, car si ce n'est pas eux qui prennent l'initiative d'assimiler les conclusions générales des sciences à l'enseignement de la théologie, il y aura inévitablement des savants chrétiens pour assimiler l'enseignement de la théologie à celles des sciences. C'est ce que l'on nomme un 'modernisme' (...) Que les théologiens sachent toujours garder en main l'initiative et le contrôle de la théologie, est le plus sûr moyen d'éviter ces crises douloureuses où ni la religion ni la science n'ont rien à gagner. Lorsque la théologie bien informée exerce cette vigilance, des malentendus et des erreurs peuvent se produire, comme c'est souvent le cas où deux disciplines distinctes entreprennent de collaborer. Il y a des conflits de juridiction et de méthode, comme il s'en produit normalement aujourd'hui entre la mathématique et la physique ou entre la physico-chimie et la biologie » (PT, p. 239).

Le plaidoyer de Gilson en la faveur du dialogue interdisciplinaire est entamé sur la prémisse de l'existence des rapports normaux entre toutes les disciplines scientifiques et sur l'échange d'informations entre les divers domaines. Des contre-exemples, tels que les cas de Galilée et Darwin, ne font que justifier du point de vue de la théologie la nécessité de ce dialogue généralisé.

Une perspective philosophique réaliste relève autant une distinction nette entre les niveaux ontologiques investigués par chaque science que la différence spécifique entre la théologie et les derniers. La philosophie joue le rôle d'un médiateur entre la multitude des points de vue de chaque science et l'horizon transcendant de la révélation surnaturelle :

« Les vérités de la foi sont surnaturelles ; elles sont donc essentiellement hors d'atteinte pour la science. Celles-ci n'ont rien à en craindre, puisque toute vérité scientifique porte sur la nature et est essentiellement naturelle ; mais les vérités de la foi sont pareillement inexpugnables en leur domaine, car aucune raison tirée de la nature ne saurait valoir pour un ordre qui la

transcende par définition. Quand le théologien s'aventure par mégarde sur le terrain de la science, il nuit à l'une et l'autre à la fois, car s'il n'attend pas sa théologie de la physique, le savant n'attend pas non plus sa physique de la théologie. Ce n'est pas le seul cas où des voisins s'entendent d'autant mieux que chacun reste plus scrupuleusement chez soi » (PT, p. 242).

Les empiètements sont probablement encore plus fréquents entre ces sciences, mais la réflexion méta-scientifique rétablit l'ordre temporairement perturbé tout en introduisant un plus de lucidité et d'esprit critique. La théologie devrait avoir un statut sans équivoque vis-à-vis des autres sciences puisque son domaine d'applicabilité n'appartient pas au monde matériel et même pas à celui culturel, dans l'acception ordinaire du terme. Le domaine proprement dit spirituel ne peut être abordé qu'avec les méthodes de la philosophie, mais l'*organon* de la raison se voit limiter drastiquement au niveau supérieur de ce registre ontologique.

La relation triangulaire entre la théologie, la philosophie et les sciences connaît une dynamique nourrie par les domaines qui favorisent un quota de changement des hypothèses et même des paradigmes plus élevés. Ainsi :

« Les parties caduques d'une théologie sont précisément celles qu'elle a dû emprunter à la science de son temps. La même remarque s'applique aux philosophies. Toutes les métaphysiques vieillissent par leur physique ; celle de saint Thomas (et d'Aristote même) par le vieillissement de la physique aristotélicienne, celle de Descartes par le vieillissement de la physique cartésienne, celle de Kant par le vieillissement de la physique newtonienne, et la dernière venue, celle de Bergson lui-même, est arrivée juste à temps pour s'apercevoir qu'elle n'avait pas de quoi faire place aux physique de la relativité. On ne peut donc approuver le zèle de ceux qui, pour assurer le progrès de la philosophie chrétienne, pensent qu'ils est de leur devoir de lier son sort à celui des réformes successives de la Science. Ce n'est pas dans la science que peut être la source de sa vitalité propre, parce que ce n'est pas de la science qu'elle tient sa propre vérité (...) La philosophie chrétienne est une histoire qui se déroule à partir d'un terme immuable, situé hors du temps et par là sans histoire. La philosophie chrétienne est le développement d'un progrès à partir d'une vérité qui n'est pas elle-même susceptible de progrès » (PT, pp. 250-251)

Dans son acception de *philosophia perennis*, la philosophie chrétienne est une autre importante prétention de la position gilsonienne. Une conséquence de cette conclusion philosophique concerne la nature même

de la démarche philosophique, pour qui le dialogue avec une *philosophia perennis* change la perspective de l'approche d'une équation ordinaire à deux inconnues. Le concept de la théologie est lui aussi fondé sur l'immutabilité du principe métaphysique, un autre nom du Dieu de la création.

Si l'idéal scientifique, qui se propose l'appréhension de la révélation, aussi bien que celui de la compréhension mondaine (la philosophie) ont au moins un pôle fixe, l'on peut en conclure que *l'art d'être thomiste*, dont l'apologie clôt l'autobiographie intellectuelle d'Étienne Gilson, représente le noyau fort du message spéculatif, que le philosophe français s'est senti obligé intégrer à la tradition séculaire du thomisme.

II.

Dans cette deuxième partie de notre étude, nous nous proposons d'analyser le rapport de Jean-Luc Marion avec la théologie chrétienne. Il faut souligner dès le départ que le philosophe français entend par théologie un discours non métaphysique et, par conséquent, il peut privilégier la théologie négative d'inspiration dionysienne.

Notre démarche consiste en trois étapes en suivant trois textes publiés par Marion en 1977, en 1989 et en 1999. Nous avons choisi de commenter ces pages pour plusieurs raisons : premièrement, pour montrer que l'intérêt de notre auteur pour la théologie mystique est une constante tout au long de son œuvre, deuxièmement, pour regarder un développement philosophico-théologique assez surprenant, opéré durant deux décennies, troisièmement, pour fournir un itinéraire de lecture de l'œuvre marionienne à travers son concept de théologie et quatrièmement, pour pouvoir évaluer à partir d'un cas particulier l'importance de la théologie négative d'inspiration dionysienne dans les débats contemporains en philosophie de la religion, mais aussi en théologie proprement dite, en la comparant, par exemple, avec l'influence du thomisme et d'une pensée théologique de l'Être divin.

La première étape de notre parcours porte sur un article marionien qui traite phénoménologiquement le problème de la révélation, dans un second temps nous analysons le chapitre sur Denys l'Aréopagite de *L'idole et la distance* et dans la troisième partie nous abordons un texte plus récent issu d'un débat avec Jacques Derrida autour de la théologie négative.

1

En 1989 Jean-Luc Marion publia dans *Studia Patavina* un article intitulé *Filosofia e Rivelazione*⁶. Dans la première partie de cette section nous analysons le contenu de ce texte en le plaçant dans la perspective d'ensemble de la problématique théologique dans l'œuvre marionienne. Nous suivons dans notre commentaire les quatre étapes de la démarche proposée par l'auteur.

Cet article de 1989 synthétise un développement philosophique effectué dans *Réduction et donation*, livre publié la même année et dans lequel Marion met en question le projet phénoménologique des deux fondateurs, Husserl et Heidegger. D'autre part, l'auteur esquisse ici la doctrine des phénomènes saturés, comme une conséquence de cette critique, intuition retravaillée par la suite dans son ouvrage intitulé *De surcroît*⁷.

I. Marion part dans son analyse de la question sur la pertinence de la phénoménologie en matière de philosophie de la religion. Au-delà ou, plus précisément, en deçà des ouvrages dédiés à la philosophie de la religion traitée phénoménologiquement, Marion considère qu'il faut revoir le fondement même de cette démarche :

« Innanzitutto perché dei fatti non permettono mai, per quanto importanti essi siano, di giustificare il diritto della fenomenologia di applicarsi alla religione, poi perché non permettono il riconoscimento da parte della religione della particolare convenienza di un metodo fenomenologico. » (*Filosofia e Rivelazione*, abrégé FR, p. 1)

L'argumentation de l'auteur cherche à fonder la pratique phénoménologique en philosophie de la religion au niveau *des choses mêmes*, c'est-à-dire dans le dévoilement du sacré dans le champs de sa manifestation :

« Se la religione possa diventare il campo di una fenomenologia, è un problema che può essere risolto mettendo in luce, attraverso il metodo fenomenologico, dei fenomeni che, senza di essa, sarebbero rimasti, nell'ambito religioso, mascherati o semplicemente perduti ; così la fenomenologia potrà applicarsi alla religione come a dei fenomeni potenziali. » (FR, p. 1)

Ce que pour un Eliade – praticien, mais également théoricien du domaine – paraît aller de soi comme phénoménologie de la religion, dans le sens d’une description des multiples formes du phénomène religieux, a besoin, pour Marion, d’une élucidation philosophique supplémentaire : comment les catégories phénoménologiques peuvent-elles se rapporter a priori aux objets de la religion ?

La difficulté de la tâche apparaît dans le concept même de Révélation, notion qui entrecroise deux thèses qui semblent inverses et, par conséquent, contradictoires :

- a. La religion s’exprime au degré maximum comme révélation : « la forza di provocazione della Rivelazione sta tutta nel fatto che essa parla universalmente, senza che tuttavia questa parola possa fondarsi ragionevolmente nei limiti del mondo. Finché questo paradosso non è amesso, o almeno onestamente pensato, il fenomeno della religione resta misconosciuto. » (FR, p. 2)
- b. La philosophie, entendue comme métaphysique, recourt au concept de cause ou de raison (*causa sive ratio*) pour fonder ultimement tout phénomène : « La religione, in questo contesto, non resta ammissibile se non rinunciando ad una Rivelazione in senso pieno – essa resta pensabile per la metafisica solo disertando il suo ultimo compimento. » (FR, p. 2)

L’exemple de Kant qui conçoit une religion dans les limites de la pure raison, c’est-à-dire sans une révélation qui compte, ou de Hegel, avec son idée de révélation épuisée en raisons philosophiques, au travail du concept. La solution marionienne vise un dépassement de ce faux dilemme dans la direction de ce qu’il appelle *une possibilité de l’impossible*:

« Se la fenomenologia, riconoscendo dei fenomeni senza la condizione preliminare di una *causa sive ratio*, ossia così come sono e in tanto in quanto sono dati, riesce a ritornare alle cose stesse, allora non le spetterebbe, per eccellenza, di liberare il pensiero della rivelazione in generale ? La sola appropriata filosofia della religione nella sua essenza, cioè in quanto rivelazione, sarebbe allora la fenomenologia. » (FR, p. 4)

II. Pour expliciter la portée de son argument concernant l’exclusive pertinence de la méthode phénoménologique en philosophie de la religion, Marion procède à une sorte d’archéologie des concepts fondamentaux. Ainsi, à partir de Kant, il y a une équivalence entre

intuition et donation, qui se traduit chez Husserl en deux principes : a. l'intuition requiert la donation et b. la donation présuppose une intuition, sensible ou, contre Kant, catégoriale. La recherche de la cause est suspendue parce que tout ce qui se montre existe et n'a pas besoin d'un pourquoi :

« La fenomenologia, eliminando il divieto della ragione sufficiente, libera la possibilità, dunque apre il campo, a fenomeni eventualmente segnati da impossibilità. Trà le altre possibilità, i fenomeni religiosi appaiono di nuovo, in filosofia, come fatti giustificati *di diritto*, perché dati *di fatto*. » (FR, p. 6)

La doctrine de l'intentionnalité, de la présence d'une visée dans la conscience, s'applique aussi aux phénomènes religieux en mettant provisoirement entre parenthèses la prétendue objectivité des choses correspondantes :

« Il fatto che manchi spesso la loro pretesa spiegazione adeguata, cioè, di fatto, la loro causa o la loro ragione sufficiente, tutto ciò non mette in questione la loro legittimità di fenomeni, ma soltanto la loro oggettività al di fuori dei limiti dell'immanenza ; il fatto che il darsi resti immanente, non proibisce che un fenomeno sia dato effettivamente : innanzitutto perché *fenomenalità non vuol dire oggettività*. » (FR, p. 6)

Dans sa méditation philosophique, Heidegger approfondit l'acquit phénoménologique en parlant même d'une phénoménologie de l'inapparent. Ainsi, pour Marion, commentateur de Heidegger :

« L'essere non può dunque accedere a la fenomenalità se non per il fatto che la fenomenologia concerne anche quello che, di primo acchito, per l'appunto, non si manifesta. In occasione del non-fenomeno dell'essere, la fenomenologia tenterà dunque di inglobare anche quello che non si dà fenomenologicamente. » (FR, p. 7)

III. La phénoménologie, tant husserlienne que heideggerienne, établit pourtant certaines limites à la donation du phénomène religieux, ce qui conduit à une réduction de la révélation divine selon un horizon de l'ego constituant. Pour faire droit au phénomène investigué, la méthode doit dépasser le niveau de l'ego envers la manifestation comme telle parce que :

« la rivelazione merita in effetti il suo nome soltanto in quanto sorprende ogni anticipazione della prescrizione e supera ogni analogia della percezione ; di quello che si rivela, l'*io* non ha alcuna idea, alcun abbozzo, alcuna attesa. C'è di più : non solamente ciò che la rivelazione rivela si sottrae indubbiamente alla sua costituzione da parte di qualunque *io*, ma potrebbe darsi che l'*io* non ne provi talvolta alcun vissuto ; quello che si prova nella rivelazione può essere riassunto nell'impotenza a provare checchessia ; il *ricettore della rivelazione non conserva alcuna misura comune con quella che la rivelazione gli comunica*, se no la rivelazione non sarebbe stata necessaria. » (FR, p. 10)

Marion procède à un élargissement théorique de la méthode, qui le conduit à une réinterprétation de la tradition phénoménologique en inversant la place de l'ego avec celle du phénomène même. Dans la révélation – si ce phénomène existe – l'ego n'est plus constituant, mais il se laisse surprendre par un inattendu et inespéré, par une manifestation sans conditions préalables. Le remaniement de la méthode phénoménologique est nécessaire pour ne pas retomber dans les erreurs d'un Bultmann, théologien qui reste trop attaché à une philosophie heideggerienne déficiente en matière religieuse :

« Così, o il pensiero della rivelazione si sottomette all'esigenza fenomenologica di ridursi all'immanenza del vissuto (o ai modi dell'esistenza), dunque all'*io* (o al *Dasein*), - e allora il rivelato si rinchiude nel vissuto del rivelato (fede, ecc.), senza ricevere il rivelante rivelato stesso ; o il pensiero pretende di restare aperto alla rivelazione, come tale, ma allora deve liberarsi della sua immanenza nell'*io* (o nel *Dasein*). Il concetto stesso di riduzione, poiché istituisce l'*io* (o il *Dasein*) come l'istanza originaria della fenomenalità, offusca la possibilità di una rivelazione in quanto tale. » (FR, p. 11)

Marion questionne justement la priorité des horizons constitutifs des phénomènes : l'ego chez Husserl ou l'être chez Heidegger. Pour le dernier, la différence ontologique comme problème tout à fait primordial conduit à une appropriation de la question théologique en termes inadéquats :

« come uno degli essenti, benché eccellentissimo, Dio non riceve la sua apparizione ontica che dall'apertura disposta dall'essere stesso ; la verità dell'essere precede la luce dell'essere-Dio (...) Senza dubbio l'essente-Dio si vede sempre concedere il diritto alla manifestazione, ma a una manifestazione determinata *a priori* secondo le dimensioni di un orizzonte, le dimensioni dell'essere. » (FR, pp. 11-12)

La critique marionienne remplace le traditionnel horizon de la phénoménologie par un autre, *sui generis*. Le phénomène de révélation se donne lui-même un horizon, il n'est pas tributaire à des conditions de constitution préalables. Et cela pour au moins une raison : parce que tout horizon humain doit être essentiellement fini et, donc, impropre à une possible révélation infinie. Le donné révélé signifie une manifestation de soi qui crée, en même temps, les conditions de possibilité de son humaine réception. L'auteur remarque aussi, à travers le cas de Rahner, que ces présuppositions n'ont pas été toujours reconnues par les théologiens mêmes :

« Anche la teologia cristiana può essere tentata di cedere al desiderio di dare norme alla rivelazione di Dio, tramite Dio, *per limitarla* alla misura dell'orizzonte ontologico della manifestazione (...) Il concetto stesso di orizzonte, perché fissa per essa *a priori* una dimensione, uno spazio, dunque un limite, squalifica la possibilità di una rivelazione, nel momento stesso in cui rende possibile ogni manifestazione. » (FR, pp. 12-13)

La situation de la philosophie de la religion, qui étudie des phénomènes comme la révélation, mais déjà les difficultés de penser l'autre à l'intérieur des présuppositions du projet husserlien, conduisent à une distinction phénoménologiquement pertinente, entre des phénomènes *de droit commun* et des phénomènes *spéciaux*, appelés dans la quatrième partie de cet article des phénomènes *saturés*⁸. Le changement opéré dans le dispositif théorique de la phénoménologie n'est pas du tout négligeable parce qu'il s'agit d'une modification de ce que Husserl appelait *le principe des principes* de sa démarche spéculative⁹, c'est-à-dire l'ego ou, pour Heidegger, le *Dasein*.

IV. Toutefois, la philosophie ne fonde pas la théologie parce qu'elle ne peut pas établir la réalité de la révélation. Ce qu'elle peut démontrer, au contraire, c'est le fonctionnement et les règles de la perception des phénomènes religieux, y compris dans leurs plus hautes dignités, comme révélation. Ainsi, le philosophe phénoménologue à la Marion rend plus perspicace le regard du théologien et le préserve de tomber aux pièges des mirages de l'affectivité ou du rationalisme religieux :

« La fenomenologia non può dare il suo statuto alla teologia, perché le condizioni della manifestazione contraddicono, o almeno differiscono, dalla libera possibilità della rivelazione. Ma non ne risulta necessariamente un divorzio, perché può essere prospettata un'ultima possibilità : la teologia

non può forse, in virtù delle sue esigenze proprie e in vista della sua sola formulazione, suggerire alla fenomenologia certe modificazioni di metodo e di operazioni ? In altri termini, ci si può interrogare sulle condizioni (incondizionali) alle quali il metodo fenomenologico dovrebbe sottostare per accedere ad un pensiero della rivelazione ? Le esigenze della rivelazione potrebbero permettere alla fenomenologia di oltrepassare i suoi propri limiti, per raggiungere finalmente la libera possibilità – alla quale essa pretende, fin dall’origine, di ambire ? » (FR, pp. 14-15)

Selon ce passage, le fait de penser phénoménologiquement la religion a amené Marion à un approfondissement de son outil philosophique au point d’inverser la priorité des termes à l’intérieur de l’intentionnalité. Nous ne sommes pas du même avis que Dominique Janicaud qui critique l’entreprise marionienne en l’accusant de subversion théologique¹⁰, mais cela ne doit pas occulter l’importance du facteur religieux dans la philosophie de l’auteur. Pour être plus précis, il faut dire que la pensée de la religion a été pour Jean-Luc Marion une source d’inspiration et de *rectification* philosophique, ce qui n’est pas équivalent avec l’accusation de camouflage religieux dans sa phénoménologie. Le tournant théologique en question est plutôt extrinsèque à la démarche spéculative en soi ou comme une occasion pour tester la validité de la méthode adoptée dans un autre domaine que celui d’origine.

Pour dépasser ces apories de l’ego constituant, Marion renverse les termes dans une sorte de paradoxe de la révélation :

« chi è l’io ? L’io è originario o derivato ? Se è derivato, da dove, da cosa, da che ? Non conviene già a questo punto invertire la relazione e la dipendenza ? Lungi dal restringere fenomenologicamente mediante l’io la possibilità di una rivelazione, non si dovrebbe forse accettare il rischio che l’io acceda alla sua possibilità fenomenologica solamente a partire da un darsi inconstituibile, inoggettivabile e anteriore – forse persino di una rivelazione ? » (FR, p. 16)

La destitution de l’ego doit être accompagné par la mise en question de l’idée d’horizon comme condition de visibilité phénoménologique. Ainsi, Marion rejette tour à tour l’horizon husserlien de l’objectivité, celui heideggerien de l’être, celui lévinasien de l’éthique ou celui merleau-pontyen de la chair en faveur d’une fondation ultime dans l’idée même de révélation :

« Se la rivelazione ammette un orizzonte, essa riconosce un *a priori*, dunque rinuncia alla possibilità, cioè a se stessa, e regredisce al livello di una semplice manifestazione costituita. Se la rivelazione esclude per principio ogni orizzonte, non può più allora mettersi in scena da nessuna parte, per nessuno sguardo né per nessun fenomeno ; perde così ogni rapporto con la fenomenologia e con la sua messa in scena, ma soprattutto con la fenomenalità come tale. Come pensare allora il rapporto della rivelazione con l'orizzonte (dunque con la fenomenologia), se i due estremi non possono ammettersi l'un l'altro ? La rivelazione implica una messa in scena, dunque essa accondiscende ad assumere un orizzonte, ma rifiuta ogni condizione *a priori* imposta alla sua possibilità ; queste esigenze paradossali designano esattamente la risposta corretta ; la rivelazione si mette in scena in un orizzonte saturandolo. » (FR, p. 17)

Avec ce nouveau commencement, Marion réassume tous les points de départ proposés (l'être, l'autre, la chair, etc.) en les plaçant dans l'horizon ultime de la possibilité d'une révélation saturante :

« una rivelazione entra nella fenomenalità soltanto sotto il segno del paradosso – dei fenomeni saturati che saturano a loro volta all'orizzonte intero della fenomenalità. *Fenomeno saturato* vuol dire : mentre la fenomenalità comune ambisce all'adeguazione dell'intuizione all'intenzione ed ammette, nella maggioranza dei casi, il darsi insufficiente di un oggetto incompiutamente intuito, benché compiutamente ambito, la rivelazione dà oggetti in cui l'intuizione supera lo scopo intenzionale ; l'intuizione offre, sotto il segno della rivelazione, non tanto quanto o meno, ma *infinitamente di più* dell'intenzione, dunque dei significati elaborati dall'*io*. » (FR, p. 18)

Les conséquences de ce renversement méthodologique dû à la problématisation du phénomène de révélation sont importantes aussi en matière de compréhension de la vérité. Celle-ci ne peut plus être regardée seulement comme constituée subjectivement dans l'activité connaissante, mais instituée pour ainsi dire à partir de l'objet qui se donne à voir et à entendre :

« La verità, in questa situazione, non appartiene più alla *doxa*, apparizione (giusta o sbagliata), ma al *paradoxon*, all'apparizione che contraddice l'opinione, l'apparenza e, soprattutto, satura l'orizzonte. » (FR, p. 18)

La conclusion provisoire de cet article est formulée en deux thèses qui synthétisent le progrès phénoménologique accompli :

- a. Le sujet ou l'ego doit admettre son caractère non originaire puisqu'il présuppose une donation plus originaire.
- b. La révélation renverse les prétentions de constitution *a priori* de tout horizon en le saturant de manière totalement imprévisible.

2

Dans la seconde partie de cette section nous analysons la place occupée par Denys l'Aréopagite dans l'ouvrage marionien *L'idole et la distance*, dans lequel l'auteur développe d'une manière spéculative des idées du *corpus* dionysien¹¹. L'intérêt du philosophe français pour ce mystérieux auteur chrétien et néoplatonicien du VI^e siècle est présent dans un de ses premiers articles de jeunesse intitulé *Distance et louange. Du concept de Réquisit (aitia) au statut trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique*¹² et sera repris dans des textes ultérieurs, par exemple en 1999 dans *Au Nom. Comment ne pas parler de « théologie négative »*¹³.

Toutefois, le noyau spéculatif de la démarche marionienne concernant l'œuvre dionysienne se trouve dans le chapitre de ce livre intitulé *La distance du Réquisit et le discours de louange : Denys*. Il traite au cours de quatre sous-chapitres le thème de la *distance* instituée dans la prière de louange qui se trouve chez Denys. La visée de la démarche apophatique dionysienne est annoncée dès le début du livre :

« L'entreprise de Denys ne vise évidemment pas à récuser tout discours sur Dieu, au profit d'une apophasis douteuse, mais à travailler le langage assez profondément pour qu'il n'entre plus en contradiction méthodologique avec ce qu'il ose prétendre énoncer : discours de louange. » (ID, p. 12)

Nous gardons et suivons dans notre analyse les sous-titres choisis par Marion dans son chapitre sur Denys.

L'éminence impensable (§ 13). L'enjeu du livre est le problème de la possibilité de la nomination de Dieu. Denys est convoqué ainsi dans des débats très actuels en théologie et en philosophie de la religion post heideggerienne. Dieu ne doit pas se confondre facilement avec un étant, même suprême, d'où le besoin théorique du concept de *distance* :

« Il ne s'agit pas de dire l'Étant suprême, dans une prédication dont il serait l'objet. Ni de le laisser énoncer, comme sujet absolu, une prédication de lui-même par lui-même. Il s'agit de désigner l'advenue en nous d'un retrait. Nul étant, même suprême, ne se donne à saisir, puisque le don surpasse ce que tout étant pourrait ici donner. Doublement indicible, cet enjeu ne se caractérise pas moins par les conditions même de son ineffabilité. Car si, comme le pose en principe Denys, 'il faut entendre divinement les choses divines', les impossibilités de pensée coïncident avec les conditions d'authentification de ce qui se donne à penser. La distance impose, comme une censure et comme une condition, de penser un double impensable par excès (suprématie sur l'étant en général) et par défaut (retrait comme insistance, sans étant). » (ID, p. 184)

Le langage qui convient à la distance n'est pas la simple prédication qui se confond, pour Marion, avec la présence, mais une langue qui puisse approcher l'impensable et l'indicible. Le concept de distance interdit la pensée d'un Dieu objet ou, dans le langage heideggérien, d'un Dieu sous l'emprise de l'ontique. La célèbre référence dionysienne selon laquelle « il faut entendre divinement les choses divines »¹⁴ est invoquée pour fonder le nouveau concept de nécessaire *distance*. L'impossibilité d'une approche d'un *objet* divin se montre dans la question du Nom qui médiatise la connaissance des choses divines. En effet,

« Le Nom n'appartient pas à notre langage, mais lui advient d'ailleurs. Le Nom paraît comme un don, où, du même geste, l'impensable nous donne un nom comme ce en quoi il se donne, mais aussi comme un don que donne l'impensable, qui ne se retire pourtant qu'en la distance du don (...) Le Nom livre et dérobe, du même mouvement. » (ID, pp. 186-187)

On reconnaît dans ce passage des thèmes marioniens ultérieurs, spécialement la problématisation du *don* et son rôle de fondation phénoménologique.

La distance introduite ne se limite pas au discours théologique sur les possibilités épistémiques des créatures, puisqu'il est pertinent aussi dans la théologie *ad intra*, c'est-à-dire dans la relation entre les personnes divines :

« L'homologie du Fils au Père mesure celle de notre discours au Nom, reçu pour prédication. En clair : le langage humain doit recevoir le Nom, comme le Christ a reçu du Père le Nom. La réception impose le dépouillement, et l'abandon jusqu'à la mort. Aussi bien le langage mène-t-il son discours jusqu'à la négation et au silence. » (ID, p. 189)

Les limites langagières – apophase et silence – sont pensées en analogie avec la mort, qui se trouve à la fin de la vie, dans le double sens de limite et d’accomplissement. Le thème johannique du Dieu-charité vient remplacer les apories de l’onto-théologie :

« Seul l’amour peut prétendre connaître l’amour. Mais connaître suppose la médiation conceptuelle et, au moins, langagière. Le langage, y compris le langage conceptuel, peut-il devenir homogène à l’Amour ? » (ID, p. 189)

L’amour qui seul connaît l’amour apparaît comme un cas particulier et éminent de la maxime dionysienne citée de l’homologie entre le connaissant et le connu¹⁵.

En appliquant la critique heideggerienne de l’onto-théologie en théologie proprement dite, Marion reformule le constat de l’oubli de l’être dans les termes de l’idolâtrie conceptuelle d’un discours insuffisamment purifié dans ses visées. La démarche théologique doit dépasser deux niveaux de cette idolâtrie théorique : le premier, par la négation des attributs tirés du sensible ou du figurable et le second, par une négation plus radicale des noms intelligibles mêmes. Sur les pas de Denys, le philosophe français souligne justement que la démarche négative de l’apophase a lieu « selon la transcendance, et non point selon l’insuffisance »¹⁶, c’est-à-dire qu’elle montre les limites de l’humaine capacité d’entendement et non pas la déficience de l’objet.

La requête du *requisit* (§ 14). Le Nom divin ne peut pas représenter seulement un fondement ultime de la réalité, une *cause* ou une *raison*. Si tel était le cas chez Denys, il ne serait qu’une idolâtrie conceptuelle de plus, certes, très subtile, mais pourtant une idolâtrie. Le concept dionysien de cause (*aitía*) ne fait que reconnaître l’impossibilité de clore métaphysiquement le discours théologique concernant les noms divins. A travers la distance instituée dans le même discours, la causalité de Dieu se comprend différemment :

« Elle (la distance) dénote le mouvement positif de l’Absolu qui, par la mise en distance, se désapproprie extatiquement de Lui-même pour que l’homme se reçoive lui-même extatiquement en différence. En se recevant de la distance, l’homme comprend non seulement qu’elle le comprend, mais qu’elle le rend possible. La distance apparaît alors comme la désappropriation même par laquelle Dieu crée. Non la brisure de l’aliénation, mais le lieu extatique qui ménage l’altérité irréductible. » (ID, p. 199)

Dans le langage marionien spécifique, on trouve dans ce passage des indications brèves concernant l'idée de création divine. Elle est conçue non comme une aliénation, en manière hégélienne, mais comme une désappropriation de Dieu lui-même qui rend possible l'espace du créé. La distance institue un horizon commun à l'humain et au divin, un lieu de rencontre qui vaut plus qu'une simple connaissance abstraite.

Toutefois, cette mise en distance dionysienne ne veut pas dire non plus un renoncement à toute connaissance possible, mais une relation plus riche, au niveau de l'existence humaine entière :

« Il ne s'agit pas de renoncer à comprendre (comme s'il s'agissait de comprendre, et non d'être compris). Il s'agit de parvenir à recevoir ce qui ne devient pensable, acceptable plutôt, que pour qui sait le recevoir. Il ne s'agit pas d'admettre la distance malgré l'impensable, mais de recueillir précieusement l'impensable, comme le signe et le sceau de l'origine démesurée de la distance qui nous donne mesure. » (ID, p. 201)

Recevoir le mystère signifie plus que connaître d'une manière qui reste trop extérieure. La révélation comme automanifestation du mystère divin comprend intelligibilité et obscurité ou, dans les termes de la dionysienne *Lettre III* : « La ténèbre demeure, même après la manifestation, ou pour dire la chose la plus divine, au sein de la manifestation elle-même. Car c'est ceci qui, du Christ, reste crypté, sans qu'aucun esprit ni qu'aucun discours n'en vienne à bout comme tel, en sorte que, préféré, il demeure indicible, et connu, inconnu¹⁷ ». Les thèses marioniennes sont ici redevables à l'exégèse balthasarienne de Denys dans la *Herrlichkeit* ¹⁸.

Bien plus, dans le langage platonicien de la participation, il reste toujours pour la connaissance humaine une transcendance divine imparticipable, une distance entre le Créateur et la créature impossible à franchir. Dans la participation il y a un mystère incompréhensible de la part de Dieu, qui reste inconnu dans l'acte même de l'appréhension humaine. Cette idée plaide en faveur de la thèse selon laquelle Denys ne peut pas être considéré simplement comme un platonicien de la tradition philosophique de cette école, mais d'abord comme un auteur chrétien qui utilise le vocabulaire des platoniciens en vue d'autre chose, en l'occurrence de la théologie apophatique :

« Elle (l'*Aitía*) s'énonce comme concept opératoire de la critique de toutes les idoles, y compris conceptuelles, du divin : ne représentant rien, elle signifie l'opération même par laquelle l'esprit s'expose à l'impensable comme impensable, s'avancant sans masque vers l'impensable qui ne dissimule plus son (in)visibilité ; non seulement elle ne procède pas idolâtriquement, mais elle procède à la disqualification des idoles, pour trouver, dans cette disqualification même, l'au-delà de toute disqualification. Elle outrepassa la disqualification parce qu'elle reçoit l'impensable comme Réquisit d'une Bonté elle-même hyperbolique, donc impensable. » (ID, p. 207)

Marion renverse ici la thèse thomasienne selon laquelle dans la considération de la quiddité divine il faut accorder la priorité à l'être et donne la primauté à la bonté¹⁹. La Bonté représente la traduction philosophique du Nom de Dieu biblique qui se désigne lui-même comme charité :

« La distance antérieure et offerte se révèle, dans la décence de son retrait, comme amour ; la métaphysique n'a rien, ici, qu'elle touche encore ; et l'amour, qui ne se donne qu'en se donnant à recevoir, en appelle lui-même à l'amour. La communion de deux amours devient l'ultime parcours de la distance qui, loin d'abolir, à proprement parler, la *consacre*. On comprend pourquoi 'avant toutes choses, et principalement avant la théologie, il faut commencer par la prière'²⁰ : la prière effectue la distance. » (ID, p. 207)

Médiation immédiate (§ 15). Marion approfondit le concept dionysien de mystère esquissé jusqu'ici. Il développe aussi à l'intérieur de celui-ci la notion de *hiérarchie*. Comme pour la distance précédemment thématized, la hiérarchie comporte également deux niveaux d'application : le premier, plus visible, porte sur l'organisation du sacré, mais qui est fondé sur la base du second plan, le divin lui-même : « La sacralité joue donc sur deux fronts : à l'origine et à l'achèvement de l'ordre. » (ID, p. 210) Et plusieurs citations dionysiennes sont ici convoquées : « la hiérarchie est l'ordonnance sacrée, le savoir et l'achèvement conformés à la figure du divin autant qu'il est possible »²¹ ; « le but de la hiérarchie est la conformation et l'union à Dieu, autant qu'il est possible (...) l'achèvement, pour chacun des êtres à la hiérarchie, c'est de remonter, selon leur capacité propre, vers la semblance de Dieu »²² ; « le terme commun de toute hiérarchie, c'est l'amour appliqué à Dieu et aux choses divines²³ ».

Le concept de hiérarchie n'est pas pensé politiquement²⁴, mais philosophiquement, comme permettant un système de *médiations immédiates*. Ainsi, Marion note avec netteté :

« Certaines questions d'ecclésiologie ne méritent aucune réponse, parce que les termes dans lesquels on les formule les exilent hors de toute situation authentiquement théologique. Les pouvoirs ne sont ni à partager, ni à équilibrer ni à séparer, mais à récuser, là où il s'agit fondamentalement de communion – de médiation immédiate. Le modèle politique de la hiérarchie n'a rien à voir avec le mystère de la hiérarchie qui ouvre sur la communion des saints. L'équivoque, entretenue ou naïve, trahit la perversion du regard, et ne mérite pas la réfutation. Il ne s'agit que de voir ou de ne pas voir. » (ID, p. 217)

Le verdict marionien se réfère à une erreur d'optique, qui ressemble à une faute phénoménologique due à un regard aveuglé²⁵. La compréhension du concept de hiérarchie en matière religieuse ne requiert pas une technique opérante au niveau de l'intelligible, mais plutôt une thérapie philosophique appropriée, celle de la distanciation nécessaire pour apercevoir le lien entre écart et unité. Cette relation apparemment paradoxale s'appelle, en langage marionien, médiation immédiate²⁶ et en théologie chrétienne elle est représentée par le Christ²⁷.

D'autre part, l'opération apophatique a aussi comme conséquence l'inversion du rapport entre la connaissance du monde et celle de Dieu. Les objets mondains deviennent, selon le regard qui sait préserver la bonne distance, des icônes qui renvoient à un ailleurs, à une transcendance possible, sans clore prématurément l'univers du visible.

Le discours de louange (§ 16). Le Christ est *le Logos*, mais il se dissémine et se livre dans des *logia*. Le pluriel des manifestations s'accompagne d'une inscription historique de ce processus qui devient ainsi tradition²⁸. Ce nouveau concept est intimement lié à celui de distance puisque : « La tradition qui nous délivre des *logia* n'abolit pas la distance qui nous les livre, mais la souligne d'autant mieux, pour que les *logia* soient effectivement reçus comme des dons. » (ID, p. 227) La distance, la tradition et le don se trouvent dans une situation de dépendance mutuelle.

Le sol de l'expérience théologique n'est pas, pour Denys, la Bible seule et même pas la Bible d'abord, mais le contexte liturgique dans lequel s'actualise le jeu de mise en distance et de tradition du don :

« Le lieu d'où nous parlons ne saurait être, si nous parlons à propos du divin, que les *logia* où parle, mais où s'incarne le *Logos*. Ce que nous trouvons, en effet, dans les *logia*, ne tient pas d'abord en un *corpus* textuel

défini, ni en une « pensée », mais dans le *Logos* non textuel qui s'y énonce et s'y laisse dénoncer. A chaque pas, pour ne pas le poser dans le vide, le théologien, ou celui qui en fait office, doit s'assurer d'un sol qui se découvre, chaque fois, comme un don de dernière minute. » (ID, p. 229)

La dimension continuellement donatrice du jeu théologique assure sa vitalité et lui confère, en même temps, sa crédibilité.

L'espace liturgique est le lieu iconique par excellence, où se met en scène la théo-dramatique, c'est-à-dire la relation presque théâtrale entre Dieu et l'homme. En empruntant de nouveau des thèmes balthasariens, mais qui se retrouvent dans la source commune qui est Denys, Marion continue son élaboration théorique en amplifiant les rapports entre les concepts préalablement définis. Dans le dense passage suivant il écrit :

« Inclure les *logia*, donc la pratique du langage dans le jeu hiérarchique de la distance, revient à en traiter comme d'une icône. L'icône conjugue en elle l'immédiateté du rapport au Réquisit surabondamment advenant, et la médiation d'une insistance que souligne le retrait. L'icône ne donne à voir que l'invisible, le langage ne devrait donc donner à dire que l'indicible. Mais seul l'invisible convient à l'icône parce que lui seul est à voir ; et donc à l'indicible reviendra le langage – puisque l'impensable mérite seul qu'une parole s'efforce de le penser. » (ID, p. 230)

L'analogie à quatre termes entre icône/invisible et parole/indicible renvoie au thème subreptice de l'impensable comme vrai sujet de la théologie. Le discours spéculatif laisse la place à la prière de louange, qui représente la traduction adéquate du concept dionysien de *cause*. Le langage devenu iconique joue le jeu de la distanciation en renonçant au rapport de prédication univoque en faveur d'un usage métaphorique qui rend justice de son essence :

« Un énoncé se trouve proféré, mais toujours compris dans un métalangage qui implique le locuteur dans la détermination même de l'énoncé (...) Le rapport entre le locuteur (métalangage) et l'énoncé manifeste en effet une objectivité toute autre, même si elle ne porte sur aucun objet (...) Le rapport entre le métalangage et l'énoncé, comme le jeu de leur implication, manifeste la distance. L'auto-implication ne suppose aucune réduction subjective, mais reprend la subjectivité du locuteur dans l'indépassable visée du Réquisit. Ainsi parle-t-il en distance. » (ID, p. 236)

Marion emploie dans son analyse de la louange des concepts repris des théories contemporaines en philosophie du langage – comme la performativité, le métalangage, le locuteur et l'énoncé – pour prouver la modernité de la solution dionysienne en matière de discours théologique. Ainsi,

« La louange fonctionne bien comme un performatif, mais comme performatif qui, au lieu de faire des choses avec des mots, élabore avec des mots des dons. La louange joue d'autant plus comme performatif qu'elle extasie plus radicalement l'énoncé hors de l'énonciateur. A cette condition seulement, l'énoncé prend assez de consistance pour mériter la dignité d'un don – parcourir la distance. En sorte qu'à la limite, le discours de louange ne résorbe pas l'énoncé dans sa performance par le locuteur, mais absorbe le locuteur dans la performance du don par l'énoncé. » (ID, p. 239)

Le lieu de cette performance est la liturgie, qui oriente en préservant la distance, qui explique en mettant en scène et en interprétant le drame du salut :

« Le langage de louange utilise des significations invérifiables, mais, par l'intention et la 'forme de vie'²⁹, délivre un sens intelligible et de fait entendu : l'usage de la louange langagière ne se fonde pas dans une absurde vérification empirique du Réquisit, mais dans la 'forme de vie' quasi-liturgique qui l'instaure en distance, pour une requête, à la manière d'un requérant. La distance dispense la signification du Réquisit d'une vérification parce que le requérant se livre entièrement à l'usage de la distance (...) Bref, le langage de louange joue son propre jeu, qu'il reste à comprendre à partir de lui-même. » (ID, pp. 240-241)

La nomination divine doit être comprise, en clef herméneutique chrétienne, à partir de l'Incarnation, qui donne elle seule la juste perspective sur le Nom du Père et sur le don de ce nom aux hommes³⁰.

A la fin de sa démarche spéculative vis-à-vis de Denys, Marion formule quelques conclusions pour souligner la pertinence des intuitions de l'Aréopagite : d'abord, que la théologie n'a rien à envier en matière de rigueur formelle ou de vérification empirique aux autres sciences, parce qu'elle dispose de sa propre conceptualité qui va jusqu'à la limite du pensable et même jusqu'à l'impensable et, ensuite, que le langage théologique (comme louange) n'est pas un des innombrables jeux de

langage, mais qu'il a le privilège de fonder, par la distanciation, tous les autres.

3

Dans la troisième partie de cette section nous faisons un commentaire d'un texte publié par Jean-Luc Marion en 1999 dans la revue *Laval Théologique et Philosophique* sous le titre *Au Nom. Comment ne pas parler de « théologie négative »*³¹. Le texte marionien représente en même temps un article et une prise de position occasionnée par la critique de Jacques Derrida vis-à-vis de la portée et des possibilités d'une théologie négative. Nous suivons dans notre présentation la structure en sept parties du texte de Marion.

Métaphysique de la présence et théologie négative. L'expression *métaphysique de la présence* provient d'un développement opéré par J. Derrida de l'intuition heideggerienne selon laquelle l'histoire de la philosophie occidentale serait marquée par une faute presque originelle, par l'oubli de l'être au profit de l'étant, par la non-thématisation de la différence ontologique entre l'être et l'étant. La conséquence de cet oubli inaugural consiste précisément en une pensée de l'être comme simple présence.

D'autre part, le syntagme *théologie négative* provient du *corpus areopagiticum*, où il se trouve employé une seule fois³². Le débat Derrida-Marion autour de la nomination de Dieu doit être placée entre ces lieux de provenance et les approfondissements conceptuels successifs opérés par les deux auteurs. Marion avait traité les idées dionysiennes en deux textes antérieurs³³ et ici il ne fait que reprendre et reformuler ses anciennes thèses, tandis que Derrida avait déjà entrecroisé le thème de la *théologie négative* dans son importante conférence de 1968 sur *La différence*³⁴ et dans un autre texte présenté en 1987³⁵.

Marion reprend et répond aux trois conclusions des textes de Derrida :

1. la théologie apophatique ne dit rien de positif sur Dieu.
2. la théologie négative réinscrit la pensée théologique dans la *métaphysique de la présence*.
3. seul le concept derridien de *différance* ne répète plus les échecs de la théologie négative en déconstruisant la même *métaphysique de la présence*.

Marion considère que la critique de Derrida méconnaît le caractère quasi-déconstructif de l'entreprise dionysienne :

« La *théologie négative* n'offre pas à la déconstruction un nouveau matériau ou une anticipation inconsciente, mais sa première concurrence sérieuse, peut-être la seule possible. Bref, pour la déconstruction, il y va, dans la 'théologie négative', non pas d'abord de la 'théologie négative', mais de la déconstruction elle-même, de son originalité et de sa prééminence finale. Il importe donc stratégiquement à la déconstruction de déconstruire aussi radicalement que possible la revendication de la prétendue 'théologie négative' : déconstruire Dieu et néanmoins l'atteindre. » (AN, p. 342)

Marion décompose l'argumentation de Derrida en la formulant en quatre objections :

1. la théologie négative est une forme de l'onto-théologie, la variante la plus « grecque » de celle-ci.
2. la théologie négative n'échappe pas à l'horizon de l'être.
3. elle dénie l'essence, l'être ou la vérité de Dieu pour mieux les rétablir.
4. la théologie négative conduit à une prière de louange qui reste une prédication déguisée, en opposition avec la prière pure et simple.

La troisième voie : dénommer. Est-ce que la théologie chrétienne, dans sa version dionysienne, échappe-t-elle à ces critiques formulées par Derrida ? Pour pouvoir répondre à cette question décisive, Marion procède à quelques remarques historiques concernant le sens de la *théologie négative*. Contrairement à une première impression donnée par les objections derridiennes, la voie négative ne s'oppose simplement à une voie prétendument affirmative, mais se trouve dans un triangle qui comprend aussi la *via eminentiae*:

« La question devient donc désormais de mesurer en quoi le rétablissement d'une triplique au lieu et place d'un duel modifie le statut de chacun des termes, et, en particulier, la portée de la voie négative (...) la troisième voie se joue au-delà des oppositions entre l'affirmation et la négation, la synthèse et la séparation, bref le vrai et le faux. A strictement parler en effet, si la thèse et la négation ont en commun de dire le vrai (et d'écarter le faux), la voie qui les transcende doit donc transcender aussi le vrai et le faux ; la troisième voie ne transgresserait rien de moins que les deux valeurs de vérités, entre lesquelles s'exerce toute la logique de la métaphysique. » (AN, pp. 345-346)

Transgresser les valeurs de vérité ou la logique de la métaphysique a comme conséquence une autre manière de penser Dieu, non pas en le nommant avec des termes univoques, mais en le dénommant :

« Les noms les plus élevés (et les plus théologiques, qui concernent le plus directement la formulation de la Trinité elle-même) se trouvent ainsi disqualifiés sans retour, ni remords (...) Qu'on n'insinue surtout pas que ces négations restaurent, plus ou moins subtilement, des affirmations déguisées ; Denys insiste en effet explicitement que « nous ne proférons pas comme adapté à Dieu » même la bonté, pourtant « le plus vénérable des noms »³⁶. Ainsi, une négation ne suffit jamais seule à faire une théologie, pas plus qu'une affirmation. A proprement parler, de Dieu, il n'y a jamais aucun nom propre, ni approprié. La multiplicité des noms équivaut ici à l'anonymat. » (AN, p. 347)

Le concept de dénomination signifie en même temps un acte positif de nomination, mais qui est nié et transposé dans un autre plan qui celui d'un Nom maîtrisable et compréhensible :

« La dénomination porte dans son ambiguïté la double fonction de dire (affirmer négativement) et de défaire se dire du nom. Il s'agit d'une parole qui ne dit plus quelque chose de quelque chose (ni un nom de quelqu'un), mais qui dénie toute pertinence à la prédication, récuse la fonction nominative des noms et suspend l'empire des deux valeurs de vérité. » (AN, p. 247)

En parlant du Christ, Denys admet que « tout de lui à la fois se prédique et il n'est rien de tout cela ». L'*aitía* dénomme, en ne nommant pas, elle a une fonction strictement pragmatique et, donc, non-nominative.

La distinction marionienne entre nomination et dénomination répond à la troisième objection de Derrida en indiquant comment la voie théologique choisie par Denys va au-delà de la simple prédication car :

« Denys pense toujours la négation comme il pense aussi l'affirmation – comme l'une des deux valeurs de vérité, l'une des deux figures de la prédication qu'il s'agit précisément de transgresser globalement, en tant que le discours de la métaphysique. Avec la troisième voie, non seulement il ne s'agit plus de dire (ou de nier) quelque chose de quelque chose, mais de ne plus ni dire ni dédire – il s'agit de se référer à Celui que la nomination ne touche plus. Il s'agit uniquement de dénommer. » (AN, p. 349)

La louange et la prière. La quatrième objection derridienne proteste contre le déguisement de la prédication en prière de louange. Cette accusation est fondée implicitement sur l'équivalence entre le nom et l'essence de ce qui est nommé, voire l'identité des deux. Pour Marion :

« elle présuppose comme indiscutable que louer, c'est-à-dire attribuer un nom à un interlocuteur, voire lui consacrer un nom en propre implique nécessairement de l'identifier en son essence et à son essence, donc de le soumettre à la 'métaphysique de la présence'. Or le propre du nom propre consiste justement en ceci qu'il n'appartient jamais en propre – par et comme son essence – à celui qui le reçoit. *Jamais* le nom propre n'est nom de l'essence. » (AN, p. 349)

L'objection derridienne se décompose en deux thèses : d'abord, l'identité nom-essence déjà mentionnée et ensuite la pure simplicité de la prière sans nom. Selon cette deuxième thèse, il ne convient pas à la prière de nommer son supposé Interlocuteur puisqu'il s'agit d'un acte de totale démaîtrise de la parole, comme de l'être de celui qui prie.

L'aporie du nom propre et prétendument appropriant n'est pas spécifique à la théologie, elle caractérise tout nom d'être fini, qui n'est pas autre chose qu'une utilisation en propre des noms communs. Cet usage ne conduit pas à une objectivation des noms qu'impliquerait la métaphysique de la présence :

« L'expérience du nom propre – reçu ou donné – n'aboutit donc jamais à fixer dans la présence l'essence de l'individu, mais toujours à marquer qu'il ne coïncide par principe pas avec son essence, ou que sa présence excède son essence – bref que sa présence reste anonyme à la mesure même où le nom se fait plus présent. Ainsi, à supposer que la louange attribue un nom à un éventuel Dieu, on devait en conclure qu'elle ne le nomme justement pas en propre, ni en essence, ni en présence, mais en marque l'absence, l'anonymat et le retrait – exactement comme tout nom dissimule tout individu, qu'il indique seulement, sans le manifester jamais. » (AN, p. 350)

D'autre part, une prière sans Interlocuteur serait-elle encore une prière ? Quelqu'un, avec les qualités d'une personne, n'est-il pas requis dans l'intentionnalité même de l'acte de prier ? Ou, comme l'écrit Marion :

« Non seulement nommer ne contredit pas l'invocation de la prière, mais sans l'invocation la prière deviendrait impossible – que signifierait en effet

louer sans louer personne, demander sans demander à personne, offrir en sacrifice sans offrir à personne ? Une prière anonyme n'aurait pas plus de sens que n'en avait la prétention d'atteindre le propre par un nom [im-]propre. » (AN, p. 350)

Sans l'être – autrement qu'être. Pour répondre aux objections derridiennes, Marion utilise également dans son argumentation des idées lévinasiennes, notamment la contestation de la primauté philosophique de la métaphysique. La théologie mystique offre, comme le visage de l'autre chez Lévinas, un nouveau domaine préalable à la maîtrise du discours métaphysique. Selon Denys, dans l'interprétation marionienne, la théologie dite négative présuppose trois thèses concernant l'être :

1. Elle porte sur les étants et sur les non-étants, ce qui implique un dépassement de l'horizon strict de l'être.
2. Elle approche les non-étants par le biais du désir et de la bonté.
3. L'horizon du bien s'avère plus large que celui de l'être et, donc, premier par rapport à lui.

La bonté, « le plus vénérable des noms divins »³⁷, doit être pensé avec les précautions préalablement exposées, c'est-à-dire à travers une dé-nomination qui ne prétend pas atteindre le propre divin. Toutefois, par la primauté accordée à la Bonté et non pas à l'Un, Denys se montre comme étant – si l'on veut – un néoplatonicien infidèle ou une autre sorte de néoplatonicien, en l'occurrence chrétien et théologien mystique. Marion écrit :

« La bonté transcende en principe l'être, mais elle-même n'atteint pas encore l'essence et flotte, pour ainsi dire, entre les noms dérivés et l'innommable. Penser Dieu sans l'être et seulement sans l'être n'aboutit pourtant pas à le penser autrement que l'être – la bonté reste indéterminée et, en tout état de cause, sans portée essentielle. Dès lors, comment ne pas soupçonner la dénégation de l'être, de le rétablir sans l'avouer, ni se l'avouer – puisqu'elle ne parvient pas à penser au-delà, ne devrait-elle pas en effet finir par revenir vers lui ? Mais c'est ici que l'objection se retourne contre elle-même. Car si précisément nous ne pouvons pas penser au-delà de l'être – sous la dé-nomination de la bonté (ou de l'un) –, faut-il assigner à débit à la théologie mystique et à sa troisième voie ? (...) Ne doit-on au contraire tenir pour parfaitement cohérent, voire souhaitable que la transgression de l'être et le dépassement de la prédication qu'il autorise et qui le caractérise se marquent par l'impossibilité d'en *dire* (d'en affirmer ou d'en nier) plus sur ce qu'il en est ou serait de la bonté *sans l'être* ? » (AN, p. 353)

Le concept de dé-nomination échappe à l'alternative affirmation/négation, dans le registre du pragmatique ou, en termes dionysiens, de *hymnein* et *euché*:

« Car précisément, dès qu'il s'agit de l'*autrement qu'être*, il ne s'agit plus de dire quelque chose sur quelque chose, mais d'une pragmatique de la parole, autrement plus subtile, risquée et complexe ; il s'agit de s'exposer dans sa visée à un non-objet, au point d'en recevoir des déterminations si radicales et neuves qu'elles me disent et m'éduquent infiniment plus qu'elles ne me renseignent et m'informent. Désormais les paroles ne me disent ni ne m'expliquent plus rien sur aucun vis-à-vis gardé pour et par mon regard ; elles m'exposent moi-même à ce qui ne se laisse dire que pour me permettre précisément non plus de le dire, mais de le reconnaître comme bonté, donc de l'aimer (...) La suspension de toute prédication ne trahit pas l'échec de la transgression vers l'*autrement qu'être*, elle l'atteste et le diagnostique. » (AN, p. 353)

Le privilège de l'inconnaissable. Derrière les quatre objections soulevées par Derrida, Marion cherche à identifier une thèse plus fondamentale qui s'oppose au projet de la théologie négative dionysienne. Pour y arriver, il regroupe la critique derridienne en trois présuppositions :

1. il n'y a pas une troisième voie entre l'affirmation et la négation, toute deux de type métaphysique.
2. la voie négative, pour ne pas déboucher en athéisme, doit tourner en positivité.
3. l'appel à une éminence *suressentielle* reste au niveau rhétorique et renforce, d'autre part, l'inscription de la question théologique dans l'horizon de l'essence, donc de l'être, d'où la légitimité de la déconstruction en matière de théologie négative.

Le soupçon de Derrida consiste en considérer que la théologie chrétienne cache un intérêt infranchissable pour penser Dieu métaphysiquement, comme présence qui se donne sans transcendance aucune, sans reste et, si l'on veut, sans mystère. Pour réfuter cette prétention de la critique derridienne, Marion convoque dix auteurs chrétiens parmi les plus représentatifs et importants des premiers siècles ou du Moyen Âge, qui attestent une théologie *au-delà de l'être* de Dieu, envers une bonté plus originaire. Ainsi, de Justin jusqu'à Thomas d'Aquin, en passant par Clément, Origène, Athanase, Basile, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Jean Damascène, Augustin et Bernard, les textes cités prouvent abondamment le démenti de la critique avancée.

Par contre, les hérétiques ont essayé d'imposer une pensée de Dieu inclus dans la présence par une atteinte de son nom essentiel. Appartiennent à cette lignée des auteurs comme Aèce, Eunome et les ariens en général, qui s'avèrent être des représentants *ante litteram* de la métaphysique de la présence stigmatisée par l'accusation derridienne.

La vraie connaissance de Dieu selon la tradition théologique se réalise comme inconnaissance ou, en d'autres termes, en acceptant la place suprême de l'incompréhensible en matière religieuse. Au lieu d'une métaphysique de la présence, Marion propose une *théologie de l'absence*

« où le nom se donne comme sans nom, comme ne donnant pas l'essence et n'ayant justement que cette absence à rendre manifeste (...) Par théologie de l'absence, nous entendrons désormais non point la non-présence de Dieu, mais le fait que le nom que se donne Dieu, qui donne Dieu, qui se donne comme Dieu (tout allant de pair, sans se confondre) a pour fonction de le *protéger* – car la faiblesse désigne Dieu au moins aussi bien que la force – *de la présence* et de le donner précisément comme l'en exceptant (...) Le Nom ne nomme pas Dieu comme une essence, il désigne ce qui outrepassé tout nom. » (AN, pp. 358-359)

Ce qui se passe en théologie négative consiste en une inversion d'horizons : l'humaine prédication est inscrite, comme dans un baptême conceptuel, dans l'horizon inouï de la révélation :

« Le Nom au-dessus de tout nom dé-nomme donc parfaitement Dieu, en l'exceptant de la prédication, pour à l'inverse nous inclure en lui et nous laisser nommer à partir de son anonymat l'essentiel. Le nom ne sert pas à connaître en nommant, mais à nous inclure en le lieu que dégage la dé-nomination (...) Ce passage, à propos de Dieu, de l'usage théorique du langage à son usage pragmatique s'accomplit dans la fonction finalement liturgique de tout discours *théo*-logique. » (AN, p. 360)

La troisième voie comme phénomène saturé. Marion réfute l'objection derridienne non seulement par un appel à des textes de la tradition théologique, mais aussi par une analyse phénoménologique de ce qu'il appelle *le phénomène saturé*. Ainsi, la topique historique esquissée se voit complétée et assumée dans une nouvelle construction théorique. Puisque le phénomène se définit par des dualités de type apparaître/apparaissant, signification/remplissement, intention/intuition, noèse/noème, l'auteur envisage trois situations phénoménologiques :

1. quand l'intuition confirme l'intention, on a une adéquation des deux et une évidence de la vérité.
2. quand l'intention dépasse l'intuition, on a un phénomène pauvre.
3. quand l'intuition dépasse l'intention, on a un phénomène saturé.

La première situation correspond à l'affirmation, la seconde à la négation et la troisième au dépassement du niveau prédicatif envers la troisième voie de la théologie mystique :

« Dans cette hypothèse, l'impossibilité d'atteindre une connaissance d'objet, une compréhension au sens stricte, ne provient pas de la défaillance de l'intuition donatrice, mais de son surcroît, qu'aucun concept, ni signification, ni intention ne peut prévoir, organiser ou contenir (...) ici aucune prédication ou nomination ne paraît plus possible, comme dans la seconde, mais pour un motif inverse : non pas que l'intuition donatrice ferait défaut (auquel cas on pourrait bien rapprocher la « théologie négative » de l'athéisme ou la mettre en concurrence avec la déconstruction), mais parce que l'excès de l'intuition dépasse, submerge, déborde, bref sature l'empan de tout concept. Ce qui se donne disqualifie tout concept. » (AN, p. 361)

Le Nom appelle. La conclusion de l'article de Marion porte sur la signification du nom et sur l'importance du concept de dé-nomination. Entre le nom et le *non* du refus du nom, il y a un espace habitable. Pour que les réponses aux objections derridiennes soit valables, il faut assumer l'expérience proposée en théologie mystique, c'est-à-dire dépasser la prédication métaphysique qui relève de l'ordre d'une simple présence envers une *habitation du Nom* au-dessus de tout nom, du Nom incompréhensible.

Le texte marionien finit sur un ton méditatif, qui invite à la louange de la liturgie :

« Car si nul ne doit dire le Nom, ce n'est pas seulement parce qu'il surpasse tout nom, outrepassé toute essence et toute présence. En effet, même ne pas dire le Nom ne suffirait à l'honorer, puisqu'une simple dénégation relèverait encore de la prédication, l'inscrirait encore dans l'horizon de la présence – et même sur le mode du blasphème, puisqu'en l'affectant de pénurie. Le Nom ne doit pas se dire, parce qu'il ne se donne pas pour que nous le disions, même négativement, mais afin que nous y dé-nommions tous les noms et que y habitons. Le Nom – il faut y habiter sans le dire, mais en s'y laissant nous-même dire, nommer, appeler. Le Nom ne se dit pas, il appelle. » (AN, p. 363)

NOTES

- 1 Cf. la bibliographie établie par Antonio Livi in E. Gilson, *Dio e la filosofia*, Milano, 1990, pp. 129-138.
- 2 Paris, Fayard, 1960.
- 3 *Le philosophe et la théologie* (abrégé PT), pp. 98-99.
- 4 Cf. F. Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris, 1974, pp. 78-113.
- 5 Cf. aussi la classification des approches en philosophie médiévale faite par Jan A. Aertsen in *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, pp. 1-24.
- 6 *Studia Patavina* 36, 1989, pp. 425-443, abrégé FR.
- 7 J.-L. Marion, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris, 2001.
- 8 Cf. FR, p. 18.
- 9 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, § 24.
- 10 Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, 1991 et *La phénoménologie éclatée*, Paris, 1998. D'autre part, plus nuancée, est l'étude d'E. Gabellieri, « De la métaphysique à la phénoménologie : une relève ? » in *Revue Philosophique de Louvain* 94, 1996, p. 625.
- 11 Le traitement spéculatif des textes est explicitement assumé par l'auteur cf. *L'idole et la distance*, Paris, 1977, abrégé ID, p. 41.
- 12 *Résurrection* 38, 1971, pp. 89-122.
- 13 *Laval Théologique et Philosophique* 55, 1999, pp. 339-363.
- 14 *Noms divins* VII, 2.
- 15 Le rôle du Christ dans la démarche dionysienne est justement souligné par G. Lafont qui écrit : « La distance est ce qui s'ouvre et se donne à parcourir, et on perçoit le jeu de ce parcours en examinant le jeu multiforme des hiérarchies, c'est-à-dire de l'ordre de l'amour, dans un jeu indéfini de don, de réception, de communication et de retour. Ici la figure du Christ révèle sa place centrale : par rapport à Dieu, dont elle manifeste le dynamisme intérieur, la Bonté théarchique, tandis qu'elle en opère l'accueil parfait. Par rapport aux hommes, à qui elle offre le paradigme de l'accueil et du don, tandis qu'elle médiatise la réalité de Dieu jusque et y compris dans les logia scripturaires : ce qui ramène à la dimension du langage. », « Mystique de la Croix et question de l'Être », in *Revue Théologique de Louvain* 1979, fasc. 3, p. 268.
- 16 Cf. *Noms divins* VII, 2.
- 17 *Lettre III*, 1069a .
- 18 Cf. ID, p. 246, n. 35.
- 19 Cf. J.-Y. Lacoste, « Penser à Dieu en l'aimant. Philosophie et théologie de Jean-Luc Marion », in *Archives de Philosophie* 50, 1987, p. 255.
- 20 Denys l'Aréopagite, *Noms divins* III, 1.
- 21 Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie céleste* III, 1.

- 22 Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie céleste* III, 2.
- 23 Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie ecclésiastique* I, 3.
- 24 En commentant ce texte, G. Lafont note justement : « Contrairement à l'usage commun du mot, hiérarchie n'est pas ici synonyme ou évocateur de pouvoir ; le mot ne signifie pas l'occultation du sacré, destinée à le rendre inaccessible et à protéger ainsi sa toute-puissance (...) Le concept théologique qui nous est offert par Denys doit s'entendre autrement : il désigne l'origine et la manifestation du sacré ; il vise une origine qui se donne, tout en restant inaccessiblement distante. Il s'agit du don ordonné de sainteté, de l'ordre dynamique de la charité. Puis, ce même mot désigne la communication de ce don jusqu'aux extrémités de la réalité, susceptibles de le recevoir et de le transmettre. », *in art. cit.*, p. 270.
- 25 Selon G. Lafont : « Le sérieux de la tradition fait qu'elle peut devenir trahison, dans la mesure où celui qui a reçu le don manque à le transmettre et à se transmettre avec lui. La défaillance affecte toute la hiérarchie, du fait qu'on a manqué la redondance : trahison. La logique de ces développements exigerait, somme toute, qu'il n'y ait pas vraiment de mesure dans l'accueil, sinon celle qui viendrait du péché. Peut-être cette absence de mesure se dit-elle dans l'expression ici employée : médiation immédiate. », *in art. cit.*, pp. 271-272.
- 26 G. Lafont note : « Par cette expression paradoxale, on veut souligner la transitivité parfaite du don : de soi, rien ne se limite dans son dynamisme ; le mot même de don inclut cette transitivité sans reste, sans sédimentation : immédiateté. Mais cette transitivité s'opère dans « un corps qui se livre » : il prend corps, et à cause de cela, se transmet en redondance : médiation. », *in art. cit.*, p. 272.
- 27 Selon G. Lafont : « Le fait que le Christ ne retient pas sa divinité (le Réquisit), mais se met à la place et prend le rôle de l'homme (le requérant) exprime et réalise en perfection le don hiérarchique : immédiate médiation ; de plus, cette démarche de l'Incarnation manifeste « adverbiallement » la divinité, adverbiallement, c'est-à-dire sans doute non à la manière d'un contenu, d'un étant ou d'une idée, mais à la manière d'un acte : se perdre soi-même dans le don. Réciproquement, si la divinité est manifestée par la démarche du Christ, cette même démarche exprime et réalise la vérité et la signification de la requête humaine, c'est-à-dire de l'ouverture maximale au don jusqu'au point de l'incorporation de celui-ci en l'homme qui se livre ainsi au jeu hiérarchique. », *in art. cit.*, p. 272.
- 28 G. Lafont commente : « Les *logia* de l'Écriture ont valeur de principe, non parce qu'il fourniraient des propositions catégoriques sur Dieu, ce qui serait les prendre au niveau d'une forme ou d'un contenu en laissant échapper ce qui leur est essentiel : à savoir qu'ils appartiennent à la hiérarchie des icônes, c'est-à-dire que, comme le Christ et en dépendance de lui, ils sont investis « kénotiquement » par le Logos : en eux s'accomplit le mouvement de la distance. Ce qu'on cherche en eux, ce n'est pas une pensée, mais l'énoncé agissant du Logos. », *in art. cit.*, p. 274.

- ²⁹ L'expression provient de Wittgenstein cf. L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques* I, § 19.
- ³⁰ Selon G. Lafont : « La nomination du Christ est le don rendu visible, auquel répond d'une part l'invocation du Père par le Christ et la transmission aux hommes du Nom du Père dans tout le processus de sa vie, de sa mort et de sa résurrection, et dans les logia de l'Écriture, qui exprime au niveau de la parole et de l'écrit le Logos qui les habite et en fait les moyens de la louange des hommes : le Christ communique aux hommes le Nom du Père, mais par cela il leur donne aussi leur nom de fils et les munit du langage qui peut leur permettre de retourner ces noms en louange. Le même processus s'étend aussi entre les hommes qui, incorporant le Nom qui leur est communiqué, le transmettent en se donnant aux autres, le rendent visible pour autrui sur leur propre visage et dans leurs propres paroles, provoquant aussi le mouvement de retour vers le Père. », *in art. cit.*, p. 276.
- ³¹ « Au Nom. Comment ne pas parler de *théologie négative* », *in Laval Théologique et Philosophique* 55, 1999, pp. 339-363, abrégé AN.
- ³² Cf. Denys l'Aréopagite, *Théologie mystique* III, 1032d.
- ³³ Cf. « La distance du Réquisit et le discours de louange : Denys l'Aréopagite », *in* J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris, 1977, pp. 183-250 et « Distance et louange. Du concept de Réquisit (aitia) au statut trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique », *in Résurrection* 38, 1971, pp. 89-122.
- ³⁴ Cf. J. Derrida, « La différance », *in Marges de la philosophie*, Paris, 1972.
- ³⁵ Cf. J. Derrida, « Comment ne pas parler. Dénégations », *in Psyché : inventions de l'autre*, Paris, 1987.
- ³⁶ Denys l'Aréopagite, *Noms divins* XIII, 3, 981a.
- ³⁷ Cf. Denys l'Aréopagite, *Noms divins* XIII, 2, 977c.

BIBLIOGRAPHIE

1. Etienne Gilson

GILSON, E, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, 1960.

GILSON, E., *Le philosophe et la théologie*, Paris, 1960.

Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire, Paris, 1980.

AERTSEN, J., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln, 1996.

SHOOK, L., *Etienne Gilson*, Milano, 1991.

VAN STEENBERGHEN, F., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris, 1974.

VIGNAUX, P., « Sur la place du Moyen Age en histoire de la philosophie », in *Bulletin de la Société française de Philosophie* 68 (1974), pp. 5-17.

WIPPEL, J. F., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, 1984.

2. Jean-Luc Marion

MARION, J.-L., « Distance et louange. Du concept de Réquisit (aitia) au statut trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique », in *Résurrection* 38, 1971, pp. 89-122.

MARION, J.-L., *L'idole et la distance*, Paris, 1977.

MARION, J.-L., « Filosofia e Rivelazione », in *Studia Patavina* 36, 1989, pp. 425-443.

MARION, J.-L., « Au Nom. Comment ne pas parler de *théologie négative* », in *Laval Théologique et Philosophique* 55, 1999, pp. 339-363.

COWARD, H., Foshay, T. (eds.), in *Derrida and Negative Theology*, New York, 1992.

DERRIDA, J., « La différance », in *Marges de la philosophie*, Paris, 1972.

DERRIDA, J., « Comment ne pas parler. Dénégations », in *Psyché : inventions de l'autre*, Paris, 1987.

GABELLIERI, E., « De la métaphysique à la phénoménologie : une relève? », in *Revue Philosophique de Louvain* 94, 1996, pp. 625-645.

HART, K., *The Trespass of the Sign. Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge, 1989.

JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, 1991.

JANICAUD, D., *La phénoménologie éclatée*, Paris, 1998.

LACOSTE, J.-Y., « Penser à Dieu en l'aimant. Philosophie et théologie de Jean-Luc Marion », in *Archives de Philosophie* 50, 1987, pp. 245-270.

LAFONT, G., « Mystique de la Croix et question de l'Être. A propos d'un livre récent de Jean-Luc Marion », in *Revue Théologique de Louvain* 1979, fasc. 3, pp. 259-304.

MILBANK, J., « Only Theology Overcomes Metaphysics », in *New Blackfriars* 76, 1995, pp. 325-342.

NEAMȚU, M., « Jean-Luc Marion : arhitectonica unei gândiri », in J.-L. Marion, *Crucea vizibilului*, Sibiu, 2000, pp. 135-173.

WARD, G., « The Theological Project of Jean-Luc Marion », in Ph. Blond (ed.), *Post-Secular Philosophy*, London, 1998.