

À propos de *D'ailleurs, la Révélation*

Entretien



Jean-Luc
Marion

Propos recueillis par Emeline Durand et Vincent Blanchet

Pourriez-vous retracer la genèse de D'ailleurs, la Révélation ?

Jean-Luc Marion : En un sens, ma réflexion a commencé dès *L'idole et la distance*, en 1977, et explicitement avec *Le visible et le révélé* (2005). Mais, à strictement parler, ce fut lorsque je donnai, dans les années suivantes à l'Institut Catholique de Paris, un séminaire sur les premiers Pères de l'Église, lorsque je reçus l'invitation à donner les *Gifford Lectures*. J'en étais heureux, parce que c'est une institution prestigieuse, mais je voulus aussi rester facétieux, comme souvent. Car les *Gifford Lectures* ont été fondées au milieu du XIX^e siècle par un banquier calviniste de l'Église d'Écosse, mais enclin à la religion naturelle et donc opposé à toutes les formes de fanatisme (y compris le papisme). Il voulut inviter des orateurs convaincus pour expliquer au public la supériorité de la religion naturelle sur les religions révélées. Or, ces conférences n'ayant qu'un succès limité, les organisateurs furent vite obligés de faire appel à de vrais philosophes et même des théologiens, parfois portés vers le fanatisme. Considérant la liste de ces invités (parmi les Français, Bergson, Gilson et Ricœur), je me suis décidé, sur leur exemple, à contredire lord Gifford pour m'attaquer de front à la ques-

tion de la Révélation. J'ai préparé ces conférences dans mon séminaire de Paris et dans ceux de mon enseignement à Chicago ; je les ai prononcées à Glasgow sous le titre *Givenness and Revelation* (Oxford U.P., 2016), puis je les ai ensuite développées à Regensburg sous le titre *Das Erscheinen des Unsichtbaren* (Herder 2018), enfin je les ai présentées à la Faculté de théologie protestante de l'université de Genève (2019) ; après ces brouillons, le livre français parut finalement (Grasset, 2021).

Votre livre s'ouvre sur une discussion critique avec l'histoire de la théologie. Quel en est l'enjeu ?

En effet, sa première partie entreprend la déconstruction, à mon avis indispensable, du concept courant de Révélation. En étudiant l'histoire de la théologie, j'eus une première surprise de constater que le concept de Révélation s'imposa très tard, du moins pas dans les dix ou douze premiers siècles de la théologie, c'est-à-dire dans le plus grand moment de la théologie chrétienne. Tous les dictionnaires de théologie en conviennent : il n'y a pas de mot biblique que l'on pourrait ou devrait traduire par « Révélation » et les Pères n'en firent pas un usage

fréquent, voire l'ignoraient. Je rejoins ainsi le constat qu'ont fait nombre de théologiens et d'historiens des dogmes comme Joseph Ratzinger, Karl Rahner ou Jean-Yves Lacoste. En outre, il est très frappant que le concept de Révélation n'intervienne au XIII^e siècle, autour de saint Thomas, qu'en venant s'inscrire dans une opposition qui restait tout à fait étrangère aux Pères, l'opposition entre théologie révélée (fondée sur la *sacra doctrina*, la révélation biblique) et théologie rationnelle (fondée sur la raison, qui deviendra ensuite la théologie rationnelle). On voit donc se construire un concept de Révélation toujours en référence, bientôt en conflit avec un autre concept : foi et raison, voire foi ou rationalité. Au départ, les théologiens pensaient pouvoir ainsi imposer la théologie comme la science des sciences parce que pouvant seule fonder la connaissance de Dieu directement sur la Parole de Dieu, fondant en vérité ce que les philosophes païens disaient indirectement de Dieu. Mais avec la création des universités, la faculté des arts devint le paradigme de la rationalité et de la scientificité, grâce à sa maîtrise de la logique et de la dialectique aristotéliciennes, et les théologiens furent conduits à s'aligner sur ce modèle. Une fois mise en place la métaphysique (au sens historique et technique du terme), à partir de Duns Scot, le retournement s'accomplit finalement avec Suarez : les concepts de la métaphysique deviennent les fondements de la théologie révélée. Dès le XVII^e siècle, avec Hobbes puis Spinoza, Locke et Hume, l'*Aufklärung* s'ensuivit directement, puisque le tribunal de la raison devient la norme qui s'impose à

une pensée théologique de la Révélation. Le concept de Révélation devint alors secondaire ou fragile et la théologie spéculative devint ce que l'on a appelé la théologie fondamentale, c'est-à-dire le débat sur la « religion », surtout avec les philosophes non-croyants. Cela explique qu'au XIX^e siècle, la théologie protestante libérale consista entièrement en une discussion pour savoir comment le texte biblique peut être justifié du point de vue de la morale de Kant, sur le modèle de *La Religion dans les limites de la simple raison* et du premier livre de Fichte, *l'Essai d'une critique de toute révélation*. Du côté catholique, il y a eu des tentatives mal reçues (Rosmini, l'école de Tübingen, Newman, etc.), mais on a surtout privilégié les dérives ultra-rationalistes de la théologie néo-thomiste. Curieusement et par contre-coup, l'épuisement du concept de Révélation a déclenché son emploi inflationniste dans la théologie du XX^e siècle ; comme certains critiques l'ont souligné, on revendique d'autant plus les droits de la Révélation que l'on n'a plus de concept précis et proprement théologique. Pour remettre la pensée en mouvement, il a fallu des événements violents : la proclamation nietzschéenne de la fin de la métaphysique, l'explosion déclenchée par Barth (largement trahie par ses disciples, mais assumée par Balthasar), la redécouverte des Pères et la « nouvelle théologie ».

La théologie que vous déconstruisez, dans cette première partie, c'est donc celle qui a interprété la Révélation comme une modalité de la connaissance (révéler, c'est faire connaître) plutôt que comme une forme de la manifestation (se

révéler, c'est apparaître, se rendre manifeste).

Absolument. Dans l'acception banale, il s'agit de ce qu'on nomme technique-ment l'interprétation propositionnelle de la Révélation, son interprétation épistémologique, qui considère les textes bibliques comme un ensemble de propositions, offrant un complé-ment d'information que la philosophie elle-même ne peut pas donner, mais que la foi accepte et qui nous rend encore plus rationnels à propos de Dieu que les philosophes. Dès lors, toutes les règles qui valent pour la pro-position s'appliquent à la théologie. Du concile de Trente à Vatican I, cette interprétation fut sinon l'unique, du moins dominante. Aujourd'hui, elle n'est quasiment plus soutenue par aucun théologien européen, bien qu'elle reste encore très présente dans la théologie analytique (aux États-Unis, voire en Allemagne).

Parmi les théologiens contemporains, les-quel-sauveriez-vous, si tant est qu'ils aient besoin d'être sauvés ?

J'en sauverais beaucoup. Dans mon cas, deux furent décisifs. Pour la démarche de déconstruction, il y a Henri de Lubac qui fut en théologie ce que Derrida voulut être en philoso-philosophie. Et aussi Louis Bouyer qui nous fait comprendre que l'on peut juger une théologie à ses conséquences liturgiques ou à son origine liturgique, et que si elle n'en parle pas, on peut la prendre *cum grano salis*. Et tant d'autres encore. Evi-demment, H. Urs von Balthasar.

Et qu'en est-il en effet de Hans Urs von Balthasar ? Quel rapport votre livre entre-tient-il avec son travail ?

Si ce rapport existe, j'en serai très heu-reux : j'espère même que, dans le paradis où Balthasar se trouve sans aucun doute, il juge maintenant moins sévèrement mes projets dans *Dieu sans l'être* qu'il ne le fit dans sa *Théologique*. En un mot, parmi les théologiens modernes, il me paraît le seul qui ait élaboré un concept de Révélation correct avec la notion de figure de manifestation. Quant à Joseph Ratzinger, nous avons encore du mal à le lire comme il le mérite. D'abord parce qu'il n'est pas encore mort (condition essentielle pour être reconnu), ensuite parce que tous ses textes n'ont pas encore été édités ou traduits, mais aussi parce que les fonc-tions qu'il a remplies ont en partie masqué l'immense théologien qu'il est. Pourtant, son *Jésus de Nazareth* s'impose aujourd'hui comme un livre fondamen-tal sur le destin de l'exégèse historico-critique. C'est lui qui a définitivement, je crois, éliminé ou dépassé des apories datant du début du XIX^e siècle, et qui a élaboré la doctrine de ce que l'on appelle de manière un peu simplifica-trice l'« exégèse canonique » – à savoir que l'on ne peut concevoir dans leur cohérence les textes bibliques qu'en les lisant du point de vue dont il ont été écrits. Il s'avère aussi décisif sur au moins trois autres points capitaux : l'unité et même l'univocité de l'amour dans l'expérience chrétienne, la fonction décisive de la théologie chrétienne dans la constitution de la rationalité et le lien indissoluble de la rédemption chré-tienne avec l'alliance juive (ratifiant ainsi les axes majeurs de Jean-Paul II).

Jean-Luc
Marion

Votre ouvrage se propose de décrire la phénoménalité de la Révélation. En quel sens la Révélation est-elle une affaire de manifestation, et donc l'objet possible et légitime d'une phénoménologie ?

Après la déconstruction, le plus difficile consistait à voir s'il y avait un autre concept possible de Révélation. Depuis longtemps, je raisonnais à partir de l'hypothèse suivante : après tout, la phénoménologie consiste à transformer toutes choses en phénomènes (par l'opération de la réduction) et à les décrire comme tels, avant de porter des jugements ontiques et/ou rationnels sur leur validité. Car, à lire bien des exégètes et théologiens modernes, on voit qu'ils ne procèdent absolument pas ainsi : ils commencent par isoler ce qu'ils considèrent comme les bonnes parties de leur gibier textuel et par mettre de côté les parties qu'il faut récuser au nom de la rationalité supposée acquise, c'est-à-dire, comme disait Bultmann, « démythologiser ». Ils ont donc beaucoup de mal à prendre en compte la globalité du texte et de ce qu'il rapporte. On l'observe par exemple avec les miracles qui furent abandonnés très tôt, dès le XVII^e siècle et par les théologiens eux-mêmes, au motif qu'ils n'étaient pas crédibles pour des esprits éclairés. Avec différentes doctrines appliquées aux écrits eschatologiques, aux théophanies, aux genres littéraires, etc., une bonne partie du texte biblique s'est trouvée en quelque manière mise sous le boisseau. Or il y a des cas évidents où des phénomènes à nos yeux hors du commun sont présentés comme tels dans les Écritures, sans que leur vérité factuelle ne soit questionnée, mais où toute la difficulté et la

discussion tient à les interpréter correctement ; par exemple, les évangiles de l'enfance, la transfiguration, la multiplication des pains, la marche sur les eaux – sans parler du triduum pascal ou de la résurrection –, se trouvent rapportés comme des théophanies qui méritent leur description comme tels, avant même de se demander ce qu'il faut retenir, corriger ou admettre du texte. Il se pourrait que bien des exégètes et des théologiens ne disposent pas des moyens techniques permettant de décrire de tels phénomènes, parce qu'ils raisonnent dans le cadre étroit d'une philosophie strictement métaphysique, en fait d'une philosophie réduite à une théorie de la connaissance et de la connaissance des objets. Il serait utile de lire aussi Husserl et ce qu'il a inauguré, bref de pratiquer le mode phénoménologique de la philosophie. Et aussi d'admettre que les paradoxes appartiennent essentiellement à tout discours un peu théologique.

Qu'appelez-vous le concept phénoménal de Révélation ?

Que la Révélation rend manifestes des phénomènes hors de notre commun et demande de les prendre comme tels et non comme une réserve d'informations neutres à discuter. Les questions qui se posent deviennent, alors, autres. Comment ce phénomène se donne-t-il ? Comment pouvons-nous laisser ce phénomène se manifester comme tel à partir de lui-même ? Pour y répondre, il faut une manière de description, il faut des critères proprement phénoménaux, il faut une manière de réduction. Je me suis donc appuyé sur ce que j'avais conquis auparavant,

notamment dans *Le Phénomène érotique* (2003), *Au lieu de soi* (2008) et *Certitudes négatives* (2010). L'un des premiers acquis qui m'ont aidé, ce fut la notion de phénomène saturé. Dans un phénomène saturé, la difficulté (comme dans les phénomènes de droit commun) ne tient pas à l'intuition, qui non seulement ne manque pas mais qui est surabondante ; elle tient à ce que l'on ne dispose pas ou pas encore des significations adéquates qui permettraient de constituer un noème correct. Dans le récit de la transfiguration, par exemple, les trois synoptiques mentionnent que Pierre, Jacques et Jean, submergés par la lumière puis par la nuée, « ne savaient pas quoi dire » : si Pierre parle de « dresser une tente » pour Jésus, pour Moïse et pour Élie, faisant donc appel à des notions vétéro-testamentaires, « c'est qu'il ne savait que répondre, car ils étaient saisis de frayeur » (*Marc* 9, 6). La vraie signification leur sera donnée par une voix qui vient du ciel, *d'ailleurs* : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le » (*Marc* 9, 7). Cette voix s'était déjà fait entendre lors du baptême de Jésus (*Marc* 1, 11) et se fera de nouveau entendre à Jérusalem au moment où le public est dérouté par des paroles annonçant qu'il sera glorifié par sa mort : « Ce n'est pas à cause de moi, mais de vous que cette parole s'est produite » (*Jean* 12, 28-30). Voici un exemple du modèle phénoménal où la signification n'est pas produite par le spectateur transcendental, mais lui est donnée *d'ailleurs*. Au terme du livre, il devient clair que le dispositif permettant à la manifestation de se déployer procède trinitairement : le Père invisible devient visible dans la transpa-

rence du Fils (qui est à la fois visible et invisible, comme le dit saint Augustin) grâce à la mise en scène qu'opère le Saint-Esprit invisible. Les trois termes du jeu phénoménal coïncident avec les termes du jeu trinitaire.

Que désigne cet « ailleurs » qui donne son titre à votre livre et indique la provenance de la Révélation ? Qu'entendez-vous par là, et quel accès peut-on avoir à cet ailleurs ?

J'emploie cette expression pour éviter « la fadeur et l'édification » (Hegel) d'une présentation statique de la Trinité, en montrant qu'elle constitue le lieu même de la manifestation et la puissance de la Révélation : car si la Révélation ne vient pas d'ailleurs, il n'y a tout simplement pas de Révélation. Il n'y a donc pas de Révélation immanente ou d'ici, pas plus qu'il n'y a de chrétien qui s'ignore ou anonyme. Saint Paul atteste cet *ailleurs* quand il déclare que nous ne pouvons pas crier « *Abba ! Père !* », sinon sous l'impulsion de l'Esprit (*Romains* 8, 15 et *Galates* 4, 6). L'ailleurs nous rend ventriloques, plus exactement *spiriloques*, puisqu'une voix autre, ou plus nous-mêmes que nous, parle par notre bouche. Ce que développe l'évangile de Luc, quand le Christ jubile : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits » (*Luc* 10, 21). Pourquoi le Christ est-il alors en joie ? Parce qu'il voit pour la première fois un homme qui parvient à laisser la parole de Dieu parler en lui, ce qui suppose qu'il lui soit entièrement disponible et ouvert et se trouve aux lieu et place pour recevoir d'un seul coup la

Jean-Luc
Marion

signification juste et l'assumer. Prenons la comparaison d'un entraîneur qui explique sans cesse le geste juste à son élève ; lequel le rate pendant des mois ou des années et, un jour, miraculeusement, comme en état de grâce, il le réussit. Alors l'entraîneur jubile en disant « gagné ! » : là, il y a une expérience de l'ailleurs.

Un tel événement suppose une transformation du sujet, que vousappelez l'anamorphose. D'où vient ce concept et quel sens lui donnez-vous ?

L'anamorphose désigne d'abord un processus de peinture. En principe, le tableau doit être vu centralement et de face, comme il a été peint ; mais des peintres inventifs et facétieux ont conçu des figures qu'on ne peut voir qu'en se déplaçant au long du tableau, jusqu'à un point de vue déplacé, de travers et sous un angle inattendu : uniquement ainsi, d'un seul coup, on le voit en une perspective décalée, d'ailleurs (on connaît la grande anamorphose de saint François de Paule à l'église de la Trinité-des-Monts, ou *Les Ambassadeurs* d'Holbein le Jeune, et bien d'autres). Ceci m'a fait penser à certains phénomènes qu'on ne peut apercevoir comme ils doivent l'être, que si l'on change le point de vue et se déplace jusqu'à celui qu'ils commandent silencieusement. Il ne s'agit pas seulement de phénomènes religieux : on apprend à voir des tableaux ; on apprend à écouter de la musique. Dans *Le Phénomène érotique*, j'avais surtout en tête ce que Husserl décrit dans la cinquième *Méditation cartésienne* : la relation de mon corps de chair au corps de l'autre chair, comme un appariement

(*Paarung*), la possibilité donc de me déplacer jusqu'à la position de l'autre. Il devenait alors pensable de généraliser ce concept d'anamorphose à partir notamment des expériences de la peinture et de l'intersubjectivité, jusqu'à ce qu'on appelle, sans trop le préciser, la conversion. Bibliquement, il s'agit d'un retournement et d'un déplacement : viens et vois, suis-moi et porte ta croix, déplace-toi ! Il faut « se bouger » jusqu'au bon endroit pour voir ce qui se manifeste de son propre point de vue.

Si l'on vous suit, on ne devient voyant pour et de l'ailleurs qu'à la faveur de ce déplacement. Mais d'où vient le mouvement ? Est-ce l'esprit qui nous déplace ? Est-ce son souffle qui nous meut ? Et si tel est le cas, ne faut-il pas en conclure que ce mouvement ne nous est pas spontané, qu'il vient d'ailleurs et qu'il se fait malgré nous ? Peut-on alors dire que dans ce « malgré soi » se loge l'esprit de charité et que c'est par lui, au fond, que l'anamorphose s'accomplit ?

Oui, c'est exactement ça. On peut comparer l'Esprit saint à un metteur en scène qui nous dirait non seulement comment jouer, mais où il faut se trouver par rapport à la caméra et aux autres acteurs pour jouer correctement : faute de se placer au bon endroit, on rate la prise. Il y a ici une base anthropologique fondamentale : il s'agit de se décentrer par rapport à soi-même pour comprendre qu'on ne peut voir ce qui se manifeste que si on va prendre un autre point de vue que le sien propre. En fait, à moins de devenir fou, tout individu doit dans l'expérience du monde pratiquer l'anamorphose. C'est le cas, par exemple, des études :

on apprend à prendre un autre point de vue sur ce qu'on étudie et que d'abord on ne comprend pas ; en se déplaçant, on finit par le comprendre un peu ; en étudiant, on cherche à devenir autre que ce qu'on était. L'intelligence, l'ouverture d'esprit relève toute de l'anamorphose. La nécessité d'un tel décentrement, qui vaut à de très nombreux niveaux d'expérience, culmine dans le cas de la naissance « d'en haut » (*Jean 3*) où l'anamorphose se fait sous la conduite de l'Esprit saint. Il y a certes des anamorphoses qui ne dépendent que de nous et de nos instructeurs, ou d'heureux hasards ; mais il y en a d'autres qui supposent que notre expérience de l'ailleurs vienne de l'ailleurs lui-même, tel est le cas de la Révélation chrétienne. Soulignons pourtant que l'ailleurs de la révélation n'a rien d'un aérolithe, d'une expérience exceptionnelle, « mystique » comme on dit. Ce déplacement a une profonde rationalité et éclaire rétrospectivement notre expérience profane de l'existence. Pour sortir du piège dans lequel la Révélation biblique se voit jugée par le tribunal de la raison, il faut montrer que la Révélation, dans ce qu'elle a de plus biblique, s'avère profondément rationnelle.

Vous évoquez dans l'ouvrage « une rationalité à la fois compatible avec la rationalité sans révélation et résolument distincte d'elle » (p. 48). Une telle rationalité peut-elle encore se dire dans les concepts de la philosophie ?

Voilà une question très gênante pour la philosophie, pas pour la théologie. Car la théologie a sa rationalité et la déploie ; elle s'intéresse à l'opinion des philosophes, mais elle ne passe pas son

temps à les consulter pour savoir si elle a le droit de comprendre ce qu'on comprend déjà. La leçon des Pères de l'Église s'impose comme une règle : ils ne demandaient la permission à personne pour faire usage de certains concepts philosophiques, qu'ils défiguraient de manière scandaleuse mais éclairante, ou bien pour se créer des concepts que les philosophes ignoraient, à la mesure de ce qui se révèle de Dieu.

On peut donc créer des concepts sans faire de la philosophie ?

Il vaut mieux avoir fait de la philosophie pour savoir comment fonctionnent les concepts, bien entendu. Mais la philosophie est un peu à *quia* aujourd'hui, puisqu'elle ne croit plus elle-même pouvoir disposer de concepts intemporels, tous issus de l'*Organon* d'Aristote. La philosophie se trouve désormais obligée de recourir à des concepts nouveaux, c'est-à-dire non métaphysiques, qui produisent d'abord surtout des paradoxes. Est-ce de la théologie, est-ce de la philosophie ? Va donc savoir ! La question même importe-t-elle ? Sans doute pas. Levinas, par exemple, ne se prive pas de manier des paradoxes qui sont à la fois parfaitement intelligibles phénoménologiquement et lourdement bibliques, comme l'invisibilité du visage. Et déjà Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, voire Heidegger et Henry ou Derrida.

Qu'en est-il des concepts que vous-même mobilisez après les avoir élaborés en contexte strictement phénoménologique, par exemple le phénomène saturé ou l'ana-

Jean-Luc
Marion

morphose? Faut-il comprendre que vous les appliquez à la Révélation, ou bien qu'ils proviennent d'une pensée de la Révélation?

Disons que ces concepts sont validés au niveau de ce qu'on appelle la nature et la quotidienneté ; on ne peut donc pas objecter qu'ils sont arbitraires, importés par contre-bande puisqu'ils fonctionnent philosophiquement. Quand je les utilise pour les textes bibliques, ils opèrent aussi, voire mieux. L'opération tient sa légitimité de sa rationalité même : elle étend le champ de ce que nous pouvons concevoir. Toute avancée est bonne à prendre. On ne peut pas nier ce que l'on voit, même avec de nouvelles lunettes astronomiques.

Dans votre discussion avec les philosophies de la Révélation de Hegel et de Schelling, vous montrez toutefois en quel sens le rapport de la Révélation au concept peut poser problème.

Le problème fut le suivant : pour donner de la rationalité à la Révélation (entreprise louable), ces philosophes voulurent l'élever « au niveau du concept », ce qui revenait à supposer le concept plus haut que la Révélation biblique (décision discutable). On pouvait dire exactement l'inverse, comme l'ont fait la majorité des Pères, en rappelant que la Révélation biblique commence au moment où Dieu dit « mes pensées sont infiniment au-dessus des vôtres » (*Isaïe 55, 9*). En outre, le « concept » ne signifie pour Hegel et Schelling que la proposition – la prédication élevée au niveau de la proposition spéculative –, laquelle se trouve

régie par le moment de la négation ; pour que Dieu se trouve élevé au niveau du concept dans sa manifestation, il fallait donc qu'il inclue le négatif, ou plutôt que le négatif inclue en lui Dieu ; d'où la thèse, défendue dans la préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, que la Trinité tire son sérieux, son travail, sa douleur et sa patience de l'incarnation et de la mort du Christ sur la croix. Mais on pourrait dire au contraire que, si le Fils a pu rester uni au Père sur la croix, il le devait à ce que la Trinité englobait encore l'épreuve de la croix. Nous qui sommes dans le péché, nous ne comprenons pas comment l'événement de la croix a été possible ; mais le Christ, qui a souffert comme personne n'a souffert, le comprenait très bien et ne se trouvait pas, dans cette épreuve cruciale, pour autant en dehors de la Trinité. C'est parce qu'il demeurait dans la Trinité en plein exercice, que Jésus resta, même à ce moment, le Fils du Père à qui il remit l'unique Esprit. Sur la croix, il ne s'agit pas de la puissance du concept et du négatif, mais de la toute-puissance trinitaire de l'amour.

Ce que vous reprochez à Hegel, au fond, c'est d'avoir manqué le sens de l'amour, puisque c'est cet amour qu'il considère comme empreint de fadeur et manquant du sérieux de la dialectique. Mais peut-on vraiment soutenir ce reproche ?

Oui, bien sûr. Le blasphème de Hegel fut de disqualifier l'amour en une « fadeur », au lieu de prendre au sérieux ce que dit de la charité la *Première épître aux Corinthiens* (1 *Corinthiens* 13). C'est pourquoi on peut regretter que certains théologiens continuent à

suivre Hegel — ils auraient dû s'apercevoir que leurs présupposés les menaient à la catastrophe. Je préfère à tout prendre Heidegger qui, suivant Luther, admet que si le concept se résume à ce que la philosophie et en particulier la métaphysique mettent en œuvre, alors il ne faut pas, en ce sens, user de concept dans la théologie. Sauf à concevoir d'autres concepts.

Justement, quel est le rapport que votre livre entretient avec Heidegger ? Vous semblez partager avec lui la tentative de libérer la foi de l'onto-théologie et de la question de l'être. Mais n'en tire-t-il pas une conséquence inverse à la vôtre, à savoir qu'une philosophie chrétienne est un cercle carré ?

Procérons par distinctions. D'abord Heidegger a raison, si par « philosophie chrétienne » on entend ce qu'il appelait dans sa prime jeunesse le « système catholique », c'est-à-dire la théologie chrétienne en régime de serment anti-moderniste. Ensuite je reconnaiss bien volontiers avoir été, dans ma première formation, heideggerien jusqu'à l'os. Mais me devint dès le début très clair que le rapport de Heidegger à la Révélation chrétienne fut raté, pour de nombreuses raisons et j'ai donc essayé de parvenir à une indifférence de bon aloi à Heidegger. Les deux derniers chapitres du livre en effet esquisSENT la façon dont on pourrait reprendre les questions de l'être et du temps du point de vue de l'ailleurs — car que la question de l'être ne soit ni première ni dernière n'empêche pas qu'il y a une question de l'être. Que se passerait-il si on ne prenait pas la Révélation à partir de la question de l'être, comme l'histoire de la

philosophie l'a fait de diverses manières, mais la question de l'être à partir de l'ailleurs ? La même question vaut pour le temps, car la pensée chrétienne aborde le temps sur un mode radicalement non-métaphysique.

Le concept-clé de votre approche phénoménale de la Révélation est l'apocalypse, entendue en son sens étymologique : la Révélation est un mode de mise au jour, ou de mise au clair, que vous interprétez comme « découverte » ou « dévoilement ». Quel rapport y a-t-il entre découverte et dévoilement, entre apokalupsis et aletheia ? Et l'aletheia, pouvez-vous ne pas l'entendre à partir de Heidegger ? Mais pensez-vous alors que l'apokalupsis soit simplement un autre régime de manifestation, ou que l'on peut en dériver l'aletheia, au sens que Heidegger confère à ce terme, comme un cas particulier ?

Jean-Luc Marion

J'ai repris cette distinction à Jean Vioulac qui avait vu dans l'*apokalupsis* l'équivalent chrétien du concept d'*aletheia*. Voici leur différence fondamentale : dans l'*aletheia* (en fait dans le « *es gibt* »), le retrait reste inévitable, parce qu'il advient à la mesure exacte de ce qui se déploie ; ceci s'ensuit d'une règle phénoménologique : si l'étant (le « quelque chose ») se déploie en présence, alors l'être (qui n'est rien, pas « quelque chose », mais son mode d'apparaitre) se retire nécessairement et se trouve masqué par et au profit de la présence de l'étant. Ce retrait, le penseur n'y est pour rien, il n'y a ni erreur, ni même oubli, mais une loi d'essence : l'*aletheia* ne dépend pas de nous. D'où notre impuissance à surmonter la fin de la métaphysique. Dans l'*apokalupsis* au contraire, le penseur, devenu le

témoin, y est pour quelque chose : il dépend de nous déplacer vers et dans l'ailleurs. Il faut distinguer deux concepts de manifestation : l'un dans lequel je reste un spectateur désintéressé ; l'autre dans lequel je peux ne pas voir, parce que je peux ne pas vouloir voir, ou bien je peux voir, si je le veux bien : le témoin, désormais donataire, se trouve responsable de la réserve ou de l'ouverture de la donation. On retrouve alors la théorie de la capacité chez Augustin (et Grégoire de Nysse) : la capacité de réception se trouve toujours convoquée et débordée par ce qu'il y a à donner et il faut une pédagogie du désir pour l'augmenter.

Diriez-vous que là où l'aletheia requiert de « vouloir le non-vouloir », comme le dit Heidegger, l'apokalupsis demande la bonne volonté, ne pas vouloir selon soi ? S'agit-il d'une différence dans la modalité du vouloir ?

Oui, mais surtout d'une différence de modalité de la réception. Dans le cas de Heidegger, il y faudrait une volonté de ne pas vouloir maîtriser, ni objectiver, ni anticiper : il faut (se) sortir même de la volonté de volonté. Dans la situation chrétienne, en revanche, il faut plus – vouloir une autre volonté que la sienne (« Non pas ma volonté, mais celle du Père ») : il n'y a donc pas de suspension de la volonté, mais un déplacement vers une autre volonté. Le paradoxe énonce que c'est uniquement si l'on veut la volonté d'un autre que l'on veut vraiment. C'est un jeu à qui perd gagne, ce qui n'est pas le cas de l'aletheia.

Le concept central de votre théologie de la Révélation est l'amour, dans la mesure

où il désigne tout à la fois l'objet de la Révélation (la Révélation révèle l'amour) et qualifie le sujet qui la reçoit (il faut être dans la charité pour pouvoir recevoir la Révélation). Comment concevez-vous cet amour qui n'est pas seulement une disposition affective, mais une manière de voir, et la seule qui soit appropriée à la manifestation de Dieu, comme vous le montrez à la fin du livre ? Que signifie voir en aimant, et quel lien y a-t-il entre l'amour et la foi ?

Comment répondre à une telle question ? Ce qui m'a beaucoup éclairé, depuis longtemps, reste le fragment de Pascal sur les trois ordres. De temps en temps, nous faisons l'expérience qu'il y a un troisième ordre, le plus intelligent des trois. C'est une question de regard phénoménologique : le regard à partir du troisième ordre s'avère le plus puissant, et quand on y atteint, on sait qu'on voit comme en « un état de grâce » : ce jour-là, on gagne, on bat son record personnel, on fait des choses qui dépassent l'attente, on est absolument ébloui par soi-même, on se demande comment cela a pu se passer : « Je n'ai même pas souffert, j'avais la socquette légère, j'étais soyeux », comme disent les coureurs cyclistes. Dans ce qu'on appelle la vie spirituelle, cela arrive de temps en temps. On voudrait qu'il en soit toujours ainsi mais, très vite, de nouveau les semelles de plomb remplacent les semelles de vent. Mais ce moment de grâce atteste la vraie vie.

L'amour auquel nous avons alors part n'est pas seulement celui que nous éprouvons, mais aussi celui que les trois personnes de la Trinité éprouvent les unes pour

les autres. À vous lire, on a parfois l'impression que cet amour de Dieu pour lui-même est plus important que l'amour pour l'homme, extérieurement à la Trinité.

Pour que cet amour puisse se diffuser pour les hommes et tout envahir, il doit d'abord fonctionner en Dieu. Si l'amour de Dieu pour les hommes n'est pas empreint de fadeur et d'édification, c'est justement parce qu'il est une détermination de Dieu *ut sic*.

Cela veut dire aussi que le concept d'amour est univoque : distinguer éros et agapè n'est pas pertinent.

En effet. Historiquement, les témoignages en faveur de l'univocité de l'amour en théologie chrétienne sont extrêmement nombreux, et la distinction entre plusieurs amours est beaucoup plus tardive. Si on se réfère au principe de sotériologie fixé par Grégoire de Naziance – « ce qui n'est pas assumé n'est pas guéri ; mais ce qui est uni à Dieu, cela est sauvé » –, la question revient alors à savoir ce qui a été assumé. On peut douter que nous soyons sauvés par l'être, par l'*esse commune* que Dieu serait censé avoir assumé ; saint Thomas maintient lui-même l'impossibilité pour la créature d'être comme Dieu est (*ipsum esse*). Puisque notre manière d'être ne peut se modifier, nous resterons toujours des créatures et ne pourrons jamais nous égaler à la divinité de Dieu sous le rapport de l'être. Mais d'après certains Pères, ce qui est commun et a été assumé par Dieu, c'est l'amour. Maxime le Confesseur le dit très bien : il y a deux modes de la *bouleusis*, soit on aime en s'aimant d'abord, soit

on aime en aimant Dieu d'abord, et il faut passer de l'un à l'autre. Saint Bernard le dit aussi en distinguant l'amour de soi au mépris de Dieu, l'amour de Dieu au mépris de soi, et l'amour de soi par amour de Dieu. L'amour est finalement la seule chose que l'on puisse convertir.

Vous récusez le lexique de l'être et de l'étant, mais si l'on peut voir le Verbe dans le Christ, c'est bien qu'il y a un étant à voir. Ou, pour le dire encore autrement, Dieu se mêle à l'étant en s'incarnant.

Bien entendu. L'être et l'étant ouvrent comme une coupe dans la réalité du mystère, comme aussi la distinction entre nature et surnature. On peut s'arrêter à cette abstraction, mais le fond de l'affaire se trouve peut-être ailleurs, dans le fait que les choses ne sont pas d'abord des étants. J'aime bien, à la place d'étant, recourir au mot de *créature*, que Heidegger détestait tant. Nous sommes des créatures, des choses qui, plus radicalement que ce qui peut être ou ne pas être, se montrent comme *ce que* l'on peut haïr ou aimer, et surtout comme *ce qui* peut haïr ou aimer. Dieu nous voit d'abord non point comme (non-) étants, mais comme aimables ou non-aimables, aimants ou non-aimants ; en ce sens, la différence entre l'étant et le non-être lui reste indifférente. La question de fond que Dieu doit se poser à notre sujet pourrait bien être celle-ci : est-il possible, pour une créature, de ne jamais aimer, ou de croire qu'elle n'a jamais aimé ou n'a jamais été aimée. Et il n'y a pas de réponse évidente, même pour Dieu qui assume notre choix libre. Pour ma part, je crois impossible de prétendre n'avoir jamais été aimé :

Jean-Luc
Marion

sinon, je ne serais pas là pour le prétendre. Il s'agit d'une contradiction performatrice. Et je pense aussi impossible de n'aimer jamais, même si l'on peut se trouver à un degré quasiment nul de l'amour. De fait, la question de l'amour nous détermine plus que la question de l'être. La question de l'être en général (ou du mien) ne m'a jamais pris à la gorge, parce qu'elle peut se voir à l'intérieur de l'horizon de l'amour. La situation érotique modifie la *Seinsweise*, la fait déborder hors de l'être.

Si c'est la créaturité que Dieu a assumée pour la sauver, cette dernière n'est-elle pas marquée par la mort, plus encore que par l'amour?

La question de savoir si la créaturité impliquait à l'origine la mort est très débattue dans la tradition. Je ne m'avancerai pas là-dessus. Que la mort soit une métamorphose – au son de la trompette, en un clin d'œil, nous serons transformés – est une hypothèse assez vraisemblable. C'est pour ça qu'il y a une seconde mort qui est la vraie !

D'ailleurs, la révélation a déjà été beaucoup discuté en Europe et aux États-Unis, par des philosophes et des théologiens. Pensez-vous que ce livre, comme certains autres, va donner lieu à des batailles ?

Je l'espère. Il me semble que les philosophes qui l'ont lu l'acceptent relativement facilement, parce qu'ils doivent

facilement comprendre ce que je veux faire, même s'ils ne me suivent pas partout. Quant aux théologiens, ils se sont étonnés et parfois fâchés il y a longtemps déjà, avec *Dieu sans l'être* (à chaque traduction, il y a eu les mêmes polémiques). Une objection peut pourtant revenir, comme après *Étant donné*, lors d'un colloque à l'université Notre-Dame (Indiana), des théologiens m'avaient fait cette objection : vous remplacez la métaphysique comme point de départ de la théologie dogmatique, par la phénoménologie ; ce qui ne change rien à la sujétion philosophique de la pensée chrétienne, mais la déplace de l'être au donné. Or j'ai toujours essayé de corriger, d'adapter la phénoménologie, voire de lui faire des enfants dans le dos : le phénomène saturé, l'anamorphose, la contre-intentionnalité, la réduction au donné, sont autant de tentatives pour secouer le pommier et faire tomber les pommes. La théologie doit rester libre, même de ce qu'elle emprunte à la philosophie. La seule règle tient à ce qu'elle peut concevoir de ce qui se révèle, par quelques concepts qu'on voudra, pourvu qu'ils aident.

Diriez-vous qu'au fond vous avez retourné le piège, c'est-à-dire que vous montrez que l'essence de la manifestation dépend de cette manifestation insigne qui est celle de Dieu ?

Absolument. L'essence de la manifestation ne dépend pas de l'essence, mais de celui qui se manifeste.

Jean-Luc Marion, de l'Académie française, né en 1946, marié, deux enfants, quatre petits-enfants, co-fondateur de la revue catholique inter-

nationale Communio, est professeur émérite de l'Université Paris-Sorbonne et professeur à l'Université de Chicago. Parmi ses dernières parutions : La rigueur des choses, entretiens avec Dan Arbib, Flammarion, 2012 ; Brève apologie pour un moment catholique, Grasset, 2017 ; D'ailleurs, la Révélation, Grasset, 2020.

Emeline Durand, agrégée et docteur en philosophie, enseigne actuellement à l'Université de Bourgogne. Elle poursuit ses recherches en histoire de la philosophie allemande et en philosophie du langage.

Vincent Blanchet est docteur en philosophie et professeur agrégé à Sorbonne Université. Ses recherches portent sur l'histoire de la philosophie allemande et la métaphysique.

Jean-Luc
Marion