

# *Isidorianum*



**Revista de la Facultad de Teología  
San Isidoro de Sevilla**

**AÑO XXVIII**

**NÚMERO 56**

**SEVILLA  
2019**

Semestral ISSN: 1131-7027

# *Isidorianum*

Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

AÑO XXVIII - NÚMERO 56 (2019)

Sevilla (España) 2019

ISSN: 1131-7027

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

## *Sumario / Contents*

*Editorial* ..... 127-128

### **DOCUMENTOS CONMEMORATIVOS / COMMEMORATIVE DOCUMENTS**

*Al servicio del anuncio del Kerigma cristiano* ..... 131-133

*At the service of the Christian Kerygma*

JUAN JOSÉ ASENJO PELEGRINA

*El valor de la ciencia teológica en la misión de la Iglesia en el contexto actual* ..... 135-148

*The Value of Theological Science in the Mission of the Church in the Present Context*

GIUSEPPE CARD. VERSALDI

### **ARTÍCULOS / ARTICLES**

*El uno y el ser. Mística de los nombres de Dios en Dionisio Areopagita* ..... 151-163

*The One and the Being. Mysticism of God's Names in Dionysius the Areopagite*

MANUEL PALMA RAMÍREZ

*De la phénoménologie descriptive à la phénoménologie spéculative. Apports de la phénoménologie à la théologie chrétienne* ..... 165-185

*From Descriptive Phenomenology to Speculative Phenomenology. Contributions of Phenomenology to Christian Theology*

PAUL GILBERT, S. J.

*Sulle tracce di un'ontologia del "noi". Il contributo di Heribert Mühlen* ..... 187-218

*In the Footsteps of an Ontology of "We". The Contribution of Heribert Mühlen*

ALESSANDRO CLEMENZIA

*Una perspectiva histórico-social de la eutanasia y respuesta del magisterio de la Iglesia* ..... 219-248

*A Historical-social Perspective on Euthanasia and the Response of the Magisterium*

JOSÉ MANUEL MARTÍNEZ GUIASOLA

*Robert Oppenheimer: las aporías éticas del padre de la bomba atómica* ..... 249-261

*Robert Oppenheimer: Ethical Aporia from the Father of the Atomic Bomb*

JUAN ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES

## RECENSIONES / BOOK REVIEWS

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La libertad religiosa para el bien de todos. Aproximación teológica a los desafíos contemporáneos* (Ramón Valdivia Giménez)..... 265-268

ALICE DE LA ROCHEFOUCAULD – CARLO M. MARENGHI (eds.), *Education as a Driver to Integral Growth and Peace – Ethical Reflections on the Right to Education, Geneva* (Fernando Chica Arellano)..... 269-271

SANTIAGO NAVARRO DE LA FUENTE, *La Santa Sede y la Guerra Civil. Los representantes del Papa en la España en conflicto (1936-1938)* (Manuel Martín Riego)..... 272-274

JUAN DEL RÍO MARTÍN, *Nuevos apuntes para la vida* (Fernando Chica Arellano)..... 274-275

**NORMAS DE PUBLICACIÓN**..... 277-283

# De la phénoménologie descriptive à la phénoménologie spéculative. Apports de la phénoménologie à la théologie chrétienne

From Descriptive Phenomenology to  
Speculative Phenomenology.  
Contributions of Phenomenology to Christian Theology

**Paul Gilbert, S. J.**

*Pontificia Università Gregoriana (Roma)*  
gilbert@unigre.it

**Resumen:** El artículo estudia cómo la fenomenología puede contribuir al quehacer teológico. A tal fin, el prof. Gilbert comienza por identificar los inicios de la fenomenología (Hegel, Husserl). Seguidamente, presenta lo que él denomina fenomenología “descriptiva” (Durkheim, Caillois, Otto), marcada por las ciencias humanas, que sirvió para reconocer las características esenciales de la religión. Pero la fenomenología puede dar un paso más, ya estrictamente filosófico, para elaborar un modo de fenomenología “especulativa”. Finalmente, el artículo indica las aportaciones de esta esta fenomenológica al desarrollo de la teología, estudiando las propuestas de Michel Henry, Jean-Luc Marion y Emmanuel Falque.

**Palabras claves:** Fenomenología, teología, Marion, Henry.

**Abstract:** The article studies how phenomenology can contribute to theological work. In view of this purpose, prof. Gilbert identifies the beginnings of the phenomenology (Hegel, Husserl). Next, he presents what he calls a “descriptive” phenomenology (Durkheim, Caillois, Otto), helped by the human sciences, which served to recognize the essential characteristics of religion. Nonetheless, phenomenology can go one step further, now strictly philosophical, to elaborate a “speculative” mode of phenomenology. Finally, the article indicates the contributions of this phenomenological development to theology, studying the proposals of Michel Henry, Jean-Luc Marion and Emmanuel Falque.

**Keywords:** Phenomenology, theology, Marion, Henry.

Dans une conférence de 1996 qu’il publia de nouveau dans son ouvrage *De surcroît*, Jean-Luc Marion se demandait pourquoi les théologiens “n’entreprennent pas ou si peu [...] de lire phénoménologiquement les événements de révélation consignés dans les Écritures, en particulier dans le *Nouveau Testament*, au lieu de toujours privilégiés des herméneutiques ontique,

historique ou sémiotique?”.<sup>1</sup> Notre étude tentera d’approfondir cette question. Sans nous arrêter aux questions d’herméneutique exégétique, sans critiquer leur réduction du sens littéral ou leurs dispositions scientifiques déterminées par l’apparaître selon les normes de l’empirique, nous situons la question de Marion dans l’histoire de la phénoménologie du XXe siècle, dont nous rappellerons dans notre premier point quelques éléments essentiels. Nous donnerons ensuite dans notre second point un aperçu de ce qu’on peut appeler une phénoménologie “descriptive”, très marquées par les sciences humaines, elles aussi légitimées par leurs a priori empiristes, et qui servit à mettre en évidence des caractéristiques retenues essentielles pour reconnaître ce qu’est la vie religieuse. Notre troisième point envisagera un autre mode de phénoménologie, plus strictement philosophique, que nous dirons “spéculative”. Notre quatrième point considérera des rapports possibles entre ce mode spéculatif de phénoménologie et la théologie chrétienne.

## 1. UNE HISTOIRE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Le mot “phénoménologie” a été créé, semble-t-il, en 1764, par un certain Johann Lambert.<sup>2</sup> Sa signification était déterminée par quelque platonisme de manuel, selon lequel le phénomène est une apparence trompeuse qui induit en erreur tout jugement qui se voudrait vrai ou au moins exact. La phénoménologie constituerait ainsi une discipline scientifique qui viserait à démasquer d’où viennent les erreurs que nous commettons en fixant nos affirmations sur ces apparences appelées “phénomènes”. Le mot “phénoménologie” concorde donc avec une herméneutique du soupçon.

### 1.1. Hegel

Un peu plus tard, en 1807, le même mot a été repris et consacré tout en modifiant sa fonction par Georg Hegel quand celui-ci publia la *Phénoménologie de l’esprit*. Ce texte entendait suivre à la trace les signes de croissance de la conscience, de la raison et enfin de l’esprit. Selon la première partie de cet ouvrage, la conscience humaine se construit en s’extériorisant dans des phénomènes où elle reconnaît le fruit de son activité. Elle exprime sa puissance en connaissant d’abord des choses sensibles (ces choses sont des phénomènes “pour” la conscience) et en revenant ensuite vers soi en se

<sup>1</sup> Jean-Luc MARION, “Phénoménologie de la donation et philosophie première”, dans ID., *De surcroît* (Perspectives critiques), Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 34.

<sup>2</sup> Jean-Henri LAMBERT, *Nouvel Organon. Phénoménologie* (Textes philosophiques), Paris, Vrin, 2002.

reconnaissant conscience originaire de ces connaissances. La réflexion par laquelle l'extériorisation de la connaissance des objets est reconnue comme un acte responsable du sujet fait de cet acte un phénomène d'expression dont l'interprétation peut commencer pour en révéler la nature réelle. À partir de là, Hegel voit la possibilité de déployer une histoire de l'esprit en un balancement continu entre une position de soi hors de soi et un retour réflexif vers soi en tant qu'origine responsable d'un acte qui s'est posé dans un phénomène de soi.

*L'Encyclopédie des choses philosophiques en abrégé*, dont la troisième édition constitue le dernier texte de Hegel (la première édition de 1817 avait déjà été améliorée en 1927), approfondit en 1830 la troisième et ultime partie de la *Phénoménologie* en articulant l'art, la religion et la philosophie en une suite dialectique. On conçoit l'art comme étant une production de l'esprit tourné vers l'extérieur; l'esprit s'expatrie ainsi, se propose hors de soi, à la limite s'aliène. Dans la religion au contraire, l'esprit est toute intériorité, subjectif, tourné vers soi, en opposition donc avec l'esprit objectif de l'artiste. Dans la philosophie enfin, s'opère une synthèse de l'art et de la religion dans l'Esprit absolu. L'exposé de Hegel propose ainsi une phénoménologie complète de l'esprit. Il montre comment l'esprit, qui est évidemment plus que l'esprit d'un individuel, se conduit vers sa plénitude en traversant ses réalisations objectives et ses puissances subjectives.

La phénoménologie considère donc que les phénomènes ne sont pas seulement des apparences boiteuses ou équivoques à dépasser pour aller vers le vrai, mais des venues progressives de la réalité à son paraître en vérité. Les phénomènes ne sont pas des lieux d'erreurs, en quoi ils se distinguent des illusions. Notons, à ce propos, que considérer l'illusoire comme un phénomène qui égare serait une juste application de la phénoménologie qui maintient l'illusion au sein de ses capacités d'interprétation et de correction. Le phénomène, qu'il soit illusoire ou non, est par essence toujours sous la lumière de la vérité.

## 1.2. Husserl

La phénoménologie, au sens où on l'entend aujourd'hui, a été créée par Edmund Husserl. La perspective de Husserl est moins herméneutique que celle de Hegel. Le premier geste philosophique de Husserl a été de publier une *Philosophie de l'arithmétique* (1896). Il s'y confrontait à la manière positiviste de la psychologie universitaire de son époque qui s'intéressait aux mathématiques en supposant que l'arithmétique et la géométrie exprimaient *a posteriori* des comportements psychologiques. Husserl critiqua les soubassements de cette supposition parce qu'elle ôtait toute assurance aux mathématiques. Comment peut-on en effet soutenir que la psychologie soit à l'origine des sciences les plus certaines? 2 et 2 font 4 absolument,

indépendamment de la psychologie. *La priori* est par ailleurs la condition pour qu'il y ait une science véritable, c'est-à-dire nécessaire et universelle.

La phénoménologie que propose Husserl concerne les "phénomènes" qui sont des réalités que nous devons comprendre en les rapportant à nos facultés cognitives. La perspective est celle de Kant, mais aussi différente car les phénomènes seront considérés comme des réalités vers lesquelles tendent nos facultés en y révélant leur être intentionnel. Est phénomène ce qui apparaît à nos facultés de connaissance comme leur corrélat naturel. La première étape de la phénoménologie comme méthode philosophique consiste donc à laisser le phénomène apparaître tel qu'il est, sans s'empres- ser de l'interpréter à l'aide de nos schémas spontanés. La phénoméno- logie husserlienne requiert ainsi une méthode initiale qui nous purifie de nos *a priori* aussi bien culturels que scientifiques, par exemple de l'idée que le monde est réel et que nous le percevons comme un objet.

Deux "réductions" ou processus de purification suivent cette première étape, les réductions d'abord "eidétique", puis "phénoménologique". La réduction eidétique vise à mettre en évidence l'essence de ce que nous posons comme objet de savoir. Comment découvrir une "essence"? En faisant varier ce qu'on observe jusqu'à ce que se découvre son noyau constant. Donnons un exemple en géométrie: un triangle. Chaque personne imagine un triangle à sa manière; pour l'un il sera isocèle, pour un autre rectan- gulaire, etc. La réduction eidétique consiste à ramener l'idée de triangle à sa forme qui peut convenir à n'importe quelle représentation personnelle. On voit alors que le triangle n'est pas en son essence une représentation mais une définition: une surface plane constituée par l'intersection de trois lignes droites.

La réduction phénoménologique, enfin, considère que le phénomène apparaît à une conscience qui le vise en étant disposée à cet accueil. De là le tournant anthropologique de la phénoménologie qui se donne pour tâche de décrire les phénomènes en les rapportant aux intentions de la conscience, et de révéler de cette manière l'essence de la conscience. Pour Husserl, "toute conscience est conscience de quelque chose", proposition qu'on peut inver- ser en disant que tout ce qui est quelque chose est pour la conscience. La réduction "phénoménologique" de Husserl va ainsi jusqu'à considérer que la conscience est "constituante" de ce qu'elle connaît.

### 1.3. Conclusion

La phénoménologie husserlienne articule donc deux mouvements dans la conscience: quelque chose apparaît d'abord à la conscience qui en a l'intui- tion; la conscience se reconnaît ensuite intentionnelle ou ouverte à ce qui se présente à elle. Au premier mouvement correspond l'intuition des réalités, au second l'intention de la conscience.

## 2. Les phénoménologies descriptives

À partir de là, en particulier de la thèse sur l'intuition, des phénoménologies descriptives vont se développer. Ces phénoménologies vont s'appuyer sur des découvertes d'ordre scientifique qui offrent des "faits" susceptibles d'être donnés en intuition et vérifiés en les multipliant dans des circonstances identiques. Nous retiendrons ici les phénoménologies qui voient dans l'expérience religieuse une tension entre deux pôles, le sacré et le profane. Notons cependant que ces phénoménologies sont plutôt des interprétations du genre des "herméneutiques ontique, historique ou sémiotique" dont parlait Marion dans la citation qui a introduit notre conférence. La distinction entre le sacré et le profane, en effet, n'est pas réfléchie en deçà de leurs apparences et de leurs rapports possibles mais sans approfondissements.

### 2.1. Durkheim

Émile Durkheim<sup>3</sup> n'a sans doute pas inventé la distinction entre les "choses sacrées" et les "choses profanes", mais il lui a donné des déterminations repérables. Les choses sacrées sont celles que des interdits isolent et protègent tandis que les choses profanes sont celles auxquelles les interdits s'appliquent. Le point important est que les choses sacrées se définissent par un contraste négatif envers les choses profanes au sein d'une structure de pouvoir politique. Est "profane" ce qui n'est pas "sacré" et qui en subit le pouvoir.

Le terme "profane" est en effet composé de deux éléments, *pro* ("devant") et *fanum*. Ce dernier élément pourrait venir de *fas*, la racine d'un terme qui signifie "ce qui est permis". Est donc "profane" ce qui est devant ce qui est permis, c'est-à-dire devant un lieu sacré où ce qui n'est pas permis au profane est permis. Cette explication montre que le profane n'a de sens que par son rapport négatif au sacré. Au profane il est interdit d'accéder à l'espace du sacré. Seul le sacré a un sens positif.

Pour Durkheim, le terme "religion" a un sens politique: il distingue dans une société des forces sacrées qui ont des permissions et les forces profanes qui en sont privées. Les forces sacrées ont même à interdire l'accès aux forces profanes et à protéger leurs privilèges. Par conséquent, il n'y a pas de mystère dans la religion. Les mystères religieux sont de second ordre. Ils proviennent de l'imagination dogmatique. De nombreuses religions sont d'ailleurs sans "dogme". Le terme "mystère" appartient à la construction dogmatique d'un système de croyances, c'est-à-dire d'une théologie élaborée par des cultures qui en ont la capacité théorique. Le travail du sociologue se

---

<sup>3</sup> Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (Travaux de l'année sociologique), Paris, Alcan, 1912.



contente de faire reconnaître des divisions qui se retrouvent dans les pratiques religieuses et non pas dans leurs explications théoriques. La division du sacré et du profane peut d'ailleurs être élargie. Pour Durkheim, le sacré appartient à la sphère de la société, tandis que le profane appartient à la sphère du privé. Le sacré sert en effet à *structurer une société en* lui imposant des interdits, tandis que la liberté est absolue dans la sphère privée.

## 2.2. Caillois

Dans *L'homme et le sacré*,<sup>4</sup> Roger Caillois complète l'analyse de Durkheim en superposant aux catégories du "sacré" et de "profane" celles du "pur" et de l'"impur". L'auteur souligne que cette opposition vaut pour beaucoup de domaines de l'activité humaine, et pas seulement pour les religions, ce qui pousse à penser que le terme "religion" a une signification beaucoup plus large que seulement en rapport avec le mot "Dieu". Caillois définit la forme générale du "pur" de cette manière : "est pur ce dont l'essence n'est mêlée de rien qui l'altère et l'avilisse" (p. 44). L'impur s'oppose donc au pur en tant que son essence, qui n'est pas simple, est susceptible de déséquilibres. La catégorie du "pur" vaut en fait exclusivement dans les domaines du religieux et de l'absolu. Les réalités de l'existence sont par contre toutes mélangées, "impures". On soutient alors que le "pur" est une catégorie construite afin de clarifier l'existence "impure", complexe et insupportable.

On comprend ainsi que les catégories du "pur" et de l'"impur" indiquent des orientations pour l'action plutôt que des substances fixées en elles-mêmes. L'action tendue vers le pur peut servir à décomposer le mélange existentiel pour le réorganiser, pour l'éloigner du compliqué et commencer une nouvelle vie, plus évidente ou rationnelle. Cette option est celle de la religion. Selon Caillois, la religion est un bien anthropologique qui peut se transformer en théorie de vérité et conduire à accomplir des actions qui détournent du quotidien confus et engagent vers un "absolu" simplifié. Naissent ainsi les religions telles que nous les connaissons maintenant. Les religions apparaissent comme des phénomènes de classification des éléments du monde et de clarification d'un principe commun valable universellement, clé d'un ordre cosmique plus facile à vivre.

Le même phénomène apparaît aussi dans les langues. Selon les lexicographies, le grec *agios* ("saint") dit aussi dans ce qui est "souillé" (p. 46). Il en va de même pour le mot latin *sacer*, auquel fait référence le terme espagnol *sucio* ("sale" en français). Ce qui est "saint" participe ainsi au sort de ce qui est dans l'impureté des mélanges quotidiens et qui est *sacer*. *L'agios*

<sup>4</sup> Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré* (Folio), Paris, Gallimard, 1988<sup>2</sup>.

reçoit alors un statut distinct du “sacré”.<sup>5</sup> Dans l’Ancien Testament, toucher un objet sacré a le même effet que toucher une femme “impure”. Le monde est complexe et dangereux. Séparer le sacré est une nécessité pour la vue commune. Il faut instituer des divisions au sein de la société. La purification permet d’accéder à un monde où l’opposition du bien et du mal disparaît. Le sacré s’avère nécessaire parce qu’il est impossible de vivre longtemps dans la complexité du monde. Sa séparation est désirable. Il manifeste l’inévitable superposition de deux mondes, celui de la sainteté où nous vivons effectivement et le monde du sacré où on ne peut pas vivre comme dans l’autre, mais dans le mystère.

### 2.3. Otto

Des sociologues ont retenu jusqu’ici notre attention. Ils mettent en évidence des oppositions importantes qui structurent notre monde en le divisant: la religion a ici un rôle spécifique évident. Mais la sociologie ne livre pas le sens de ces catégories du pur et de l’impur, du sacré et de la sainteté, sauf en montrant leurs relations réciproques sous forme d’une opposition. Nous allons chercher ce sens du côté des phénoménologues, et particulièrement chez Otto. L’ouvrage de Rudolf Otto, *Le sacré*,<sup>6</sup> propose une “eidétique” ou une description “réduite” du sacré.

Otto souligne d’abord qu’il n’est pas nécessaire de parler de dieu ou des dieux pour parler du sacré. Les religions de l’Orient sont en effet des religions sans dieu, encore qu’elles proposent des formes de salut comme le signalent les purifications qui expriment le désir de passer d’une sphère d’existence à une autre, du profane au sacré. Il vaut donc mieux parler ici de sagesse que de religion. Au-delà de toute détermination, ces sagesse assument un mouvement spirituel qui pousse vers le “néant”, c’est-à-dire dans un lieu où le “je” se dissout. Un sentiment de mystère naît de là, sans que cela ne vienne d’une quelconque dogmatique.

Le mystère ou le “numineux” caractérise le sacré. Il est constitué d’une dialectique intérieure entre le *fascinans* et le *tremendum*, deux caractéristiques essentielles du sacré. Le mot *numen* signifie littéralement le geste de la tête par lequel la divinité exprime sa volonté. Le “numineux” évoque donc un message de la divinité qui impose sa volonté. L’homme trouve sa félicité dans l’accomplissement de cette imposition qui donne une orientation

---

<sup>5</sup> Voir Stefano BANCALARI, “La double traduction du sacré”, dans Stefano BANCALARI – Jérôme DE GRAMONT – Jean LECLERC (sous la direction de), *Jean Greisch, les trois âges de la raison: métaphysique, phénoménologique, herméneutique*, Paris, Hermann, 2016, 319-333.

<sup>6</sup> Rudolf OTTO, *Le sacré. L’élément non rationnel dans l’idée du divin et sa relation avec le rationnel* (Bibliothèque scientifique), Paris, Payot, 1949.

précise à nos actions et à l'existence. Le sacré est la concrétisation de ce sentiment de dépendance sur lequel Schleiermacher avait déjà insisté.

Le sentiment de dépendance fait prendre conscience de l'état de créature. Il se double ainsi du sentiment d'effroi. Le religieux s'effraie de provenir de rien, de n'avoir aucune identité fondée en lui-même. Tout "soi" se perd dans le numineux. Le sentiment de dépendre totalement est équilibré cependant par celui d'être de toute manière. Le sentiment d'être positivement une créature corrige celui de venir de rien. Il sauve du sentiment de nihilisme absolu. Il signifie cependant que la conscience d'être soi est d'être hors de soi. Mais il accentue ainsi un sentiment de dépréciation de soi.

Pour Otto, le sacré est un sentiment spécifique où se mêlent le rationnel et le non-rationnel. S'inscrit ici le sentiment de la "majesté" de Dieu, du poids, de la richesse (*kabod*), de la puissance du tout-puissant. L'homme vit ce sentiment sous le registre de l'humilité. "Je ne suis rien d'autre que la matière brute de toute cette majesté" disait Maître Eckhart que cite Otto. Or si cette majesté entraîne crainte et *tremendum* elle peut aussi susciter l'attrait, la fascination. Le *tremendum* et le *fascinans* forment la matière brute de l'humilité. Otto continue à citer Maître Eckhart: "lorsque l'homme devient pauvre et humble, Dieu devient tout en tous". La conscience de la dépendance peut alors se compléter en celle du don de la vie. Dieu est l'énergie qui donne la vie à l'homme humble.

L'expérience commune de l'étonnement éclaire l'expérience religieuse. L'étonnement a un aspect de stupeur qui éclate comme un coup de tonnerre mais qui donne aussi lieu à l'émerveillement. La stupeur bloque notre élan, arrête nos mouvements. Dans la stupeur, le monde semble s'être mis à distance, inaccessible. Il devient mystérieux mais aussi dangereux. "L'étonnement paralyse". "Ici je me heurte à quelque chose de «tout autre», à une réalité qui, par sa nature et son essence, est incommensurable et devant laquelle je recule saisi de stupeur". Le "tout autre" est néant, inconcevable. Il fait taire tout discours. Une attitude de retrait est la seule possible. Mais ce retrait est sensé, comme devant le vide ou la vacuité de la *Sūnyatā* du bouddhisme qui exprime l'accessibilité du Tout Autre.

L'analyse de l'admiration complète alors celle de l'étonnement. Autant l'étonnement met à distance, autant l'admirable pousse à s'unir à ce qu'on admire. Mais s'il engendre le désir d'unification, il laisse germer la tentation de l'appropriation. Otto souligne "l'élément dionysiaque de l'acte du *numen*",<sup>7</sup> de l'amour, de la piété, de la compassion, de la bienveillance et de tous les rites où nous exprimons notre union à celui qui nous émerveille. Mais il y voit aussi des ambiguïtés: "l'âme veut se rendre maître de cette réalité mystérieuse". Tout cela peut être vécu avec solennité, dans un profond

<sup>7</sup> OTTO, *Le sacré*, 49.

recueillement, dans une solitude aussi où, en réalité, chacun essaie d'être tout à soi, s'éveille au soi seul.

### 3. Les phénoménologies spéculatives

Nous avons présenté dans le point précédent quelques essais de phénoménologie descriptive. Celle-ci procède en mettant en place des catégories qui désignent des aspects évidents du vécu et elle en fait un système ordonné. Les phénoménologies que nous disons spéculatives ont une autre perspective, plus immanente, moins déterminées *a priori* par des intuitions immédiates, plus réflexives, intérieures. Elles mettent en lumière des engagements de l'esprit, des intentions spirituelles. Du point de vue des fonctions cognitives, elle se situe au plan des actes de la raison plutôt que des systèmes de catégories grâce auxquelles les sciences mettent en évidence un ordre dans le monde. Les phénoménologies descriptives se situent au plan de l'analytique de la *Critique de la raison pure* kantienne. Les phénoménologies spéculatives font davantage; elles se hissent au niveau de la dialectique de la *Critique de la raison pure*.

Husserl a reçu le travail de Otto dès sa publication en 1917. Il le lut rapidement, envoya une lettre à l'auteur en 1919.<sup>8</sup> Il en discuta aussi avec Heidegger. Dans une lettre envoyée en septembre 1918 à celui-ci, Husserl jugea que l'ouvrage est "audacieux et prometteur mais décevant". La raison de la déception vient de ce que le phénoménologue Otto a été supplanté par ce que Husserl appelle le "métaphysicien" Otto, c'est-à-dire le dogmaticien. Otto en serait resté aux représentations de la conscience sans s'inquiéter des intentions cognitives. "On aurait besoin de l'étude des nécessités d'essence et des possibilités d'essence de la conscience religieuse et des corrélats; on aurait besoin d'une typique d'essence systématique des niveaux de donations phénoménologiques et cela dans leur développement nécessaire en vertu de leur essence".<sup>9</sup> En fait, pour donner un sens à la religion, Otto se serait contenté d'en proposer une description eidétique, en ne prenant en compte que des intuitions objectives. Husserl lui reproche de ne pas avoir considéré le mouvement intentionnel de la conscience, ce qui aurait promu en nécessité les conclusions de l'effort de l'eidétique descriptive. À la

---

<sup>8</sup> "Lettre de Husserl à Rudolf Otto du 5 mars 1919", trad. Gilles VANIER, *Les études philosophiques* 3 (1983) 349-352. Voir aussi Emilio BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), Leuven, Peeters, 1999, 29-30.

<sup>9</sup> Cité par Sylvain CAMILLERI, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des "Fondements philosophiques de la mystique médiévale" (1916-1919)*, (Phaenomenologica), Dordrecht, Springer, 2008, 547.

légitime réduction eidétique d'Otto, manque selon Husserl une fondation dans une réduction transcendantale.

À la même époque, Heidegger considérait aussi le phénomène de la vie religieuse. En 1919-1920, il enseigna un cours sur la mystique du Moyen-Âge et envisageait d'autres leçons sur la phénoménologie de la religion et sur Augustin. Ces études, rassemblées maintenant dans le volume *Phénoménologie de la vie religieuse*,<sup>10</sup> ont certainement aidé à la composition d'*Être et temps*, de 1927. Rappelons les décisions spéculatives de ce livre maître, qui engagèrent la problématique de la "différence ontologique". Dans l'"Introduction" d'*Être et temps*, le philosophe rappelle d'abord, § 3, la "primauté ontologique de la question de l'être".<sup>11</sup> Il insiste sur le fait que tout questionnement, même ontologique, "reste lui-même naïf et opaque si ses investigations du sens de l'être de l'étant laissent le sens de l'être en général inélucidé".<sup>12</sup> L'enquête sur quelque fondement que ce soit ne peut pas se contenter d'une investigation purement intuitive. Elle doit assumer la subjectivité et sa quête du sens. Le savoir du fondement ne peut pas l'ignorer. Par ailleurs, si on suit l'enseignement de Husserl, l'attention à la subjectivité ne pervertit pas le sens du "tout" que la métaphysique traditionnelle tient à son horizon. En effet, celui qui s'attache à comprendre l'"étant" qu'on appelle *Dasein* voit que "pour cet étant il y va en son être de cet être".<sup>13</sup> Comme le dira plus tard la *Lettre sur l'humanisme*, le *Dasein* est le pasteur de l'être, non pas son maître. Pénétrer le sens du *Dasein* c'est se disposer à mieux entendre l'être dont le *Dasein* porte la responsabilité sans en être le propriétaire. Il est donc nécessaire que le métaphysicien considère l'expérience vécue aux plans de la science, de la conscience commune, du *Dasein* concret et simplement humain. "Ainsi l'*ontologie-fondamentale* [...] doit-elle être nécessairement cherchée dans l'*analytique existentielle du Dasein*".<sup>14</sup>

Heidegger termine son introduction à *Être et temps* en concluant que "la philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de l'*existence*, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il *jaillit* et là où il *re-jaillit*".<sup>15</sup> Husserl avait posé les premières bases de la phénoménologie; Heidegger affirme maintenant, peu après la rédaction du second volume des *Idées* (en 1922) de celui qui fut son maître, que la phénoménologie

<sup>10</sup> Martin HEIDEGGER, *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. Jean Greisch (Bibliothèque de philosophie), Paris, Gallimard, 2012.

<sup>11</sup> Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. Em. Martineau, édition en ligne hors commerce, 1985, 28.

<sup>12</sup> HEIDEGGER, *Être et temps*, 30.

<sup>13</sup> HEIDEGGER, *Être et temps*, 31.

<sup>14</sup> HEIDEGGER, *Être et temps*, 32.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, *Être et temps*, 66.

requiert préalablement une herméneutique du *Dasein*, c'est-à-dire une analytique de l'exister ou des intentions subjectives. Cependant, cette orientation n'a pas plus à Husserl, qui voulait se maintenir au plan plus scientifique des structures intuitives, alors que son disciple semblait prendre son envol vers les domaines trop confus de l'anthropologie. Les affirmations d'*Être et temps* ont malgré tout influencé profondément la philosophie contemporaine et sa manière d'envisager la phénoménologie. La question est de savoir comment donner son ampleur à la phénoménologie ainsi enrichie par l'herméneutique sans que celle-ci ne soit qu'une réduction "eidétique".

C'est en effet le risque d'une réduction eidétique ou formelle qui ne va pas jusqu'à la réduction phénoménologique proprement dite, c'est-à-dire jusqu'à la reconnaissance d'un donné originaire dans l'intuition, que Jean Greisch met en évidence dans les pages de son volume *Les approches phénoménologiques et analytiques* de la philosophie de la religion;<sup>16</sup> il expose là les positions de Edmund Husserl (qui, dans le cas de l'expérience religieuse, n'aurait pas été jusqu'au bout de ses promesses), Rudolf Otto et Max Scheler, mais surtout de Joachim Wach, Gerardus Van der Leeuw et de Mircea Eliade.

#### IV. Apport de la phénoménologie à la théologie

Les phénoménologues français sont en général des personnes croyantes. On ne s'étonnera donc pas si le discours de la foi entre de quelques manières dans leurs réflexions, bien qu'ils soient attentifs à bien distinguer les domaines. Nous allons commenter maintenant trois auteurs qui se connaissaient bien l'un l'autre tout en étant de générations différentes, Michel Henry (né en 1922), Jean-Luc Marion (né en 1946) et Emmanuel Falque (né en 1963). Ces phénoménologues entreprennent des réflexions qui semblent plus proches de l'idée husserlienne de l'intuition donatrice de sens, car l'intention de la conscience est comprise par eux comme une réponse à une donation. On pourrait dire que leur phénoménologie est en ce sens spéculative plutôt que descriptive.<sup>17</sup> On pourrait dire, sans entrer dans une présentation trop détaillée qui pourtant en serait indispensable, qu'elle déploie les conditions de l'apparaître du phénomène en tant que tel, et cela en mettant en œuvre un lexique qui provient de la réflexion sur le don.

---

<sup>16</sup> Jean GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. T. II, *Les approches phénoménologiques et analytiques* (Philosophie & théologie), Paris, Cerf, 2002.

<sup>17</sup> Dans le même volume cité dans la note précédente, Greisch rassemble sous le titre ("Les nouveaux horizons de la phénoménologie") 5 noms d'une même famille spéculative: Emmanuel Lévinas, Jean-Louis Chrétien, Jean-Yves Lacoste, Jean-Luc Marion et Michel Henry, ajoutant enfin Dominique Janicaud qui les a critiqués d'une manière féconde (Dominique JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, L'Éclat, 1991).

#### 4.1. Michel Henry

Le petit ouvrage posthume de Michel Henry, *Parole du Christ*,<sup>18</sup> termine le parcours d'un phénoménologue auquel on pourrait appliquer l'attribut "théologique" par lequel Dominique Janicaud a caractérisé la phénoménologie française dans *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. Ce tournant serait même, dans le cas d'Henry, proprement "chrétien". Sa thèse de 1963, *L'Essence de la manifestation*, est consacrée à l'ontologie phénoménologique de l'ego; elle s'appuie sur Maître Eckhart pour traiter de l'essence du Logos et de la signification ontologique de la connaissance.<sup>19</sup> L'incidence du christianisme sur Henry s'explique surtout durant la dernière décennie du siècle passé. Un article inclus en 1991 dans le collectif *Phénoménologie et théologie*<sup>20</sup> annonce les thèmes johanniques qui entreront cinq ans plus tard dans *C'est moi la vérité*<sup>21</sup> et que confirmeront de nombreux articles, par exemple dans les Études de 1997, "Une Approche phénoménologique du christianisme".<sup>22</sup> *Incarnation. Une philosophie de la chair*, critique en l'an 2000 les modalités husserliennes de la phénoménologie et se termine par plus de 130 pages sur "Le salut au sens chrétien" et "L'Archi-intelligibilité johannique".<sup>23</sup> Ne serait-ce pas que le christianisme donnerait au phénoménologue un ultime coup de main pour porter son discours à l'extrême de ses possibilités? Les *Paroles du Christ*, un texte publié après la mort de l'auteur, n'achèveraient-elles pas cet effort de réflexion?

Les critiques adressées aux thèses d'Henry ne manquent pas. Xavier Tilliette, philosophe jésuite célèbre pour ses études sur l'idéalisme allemand et la "christologie philosophique", n'a jamais caché son admiration et son amitié pour le philosophe de Montpellier, mais aussi ses perplexités. "La vérité du christianisme", écrit-il en renvoyant à *C'est moi la vérité*, "ressemble à s'y méprendre à la vérité de Michel Henry".<sup>24</sup> Henry semble en effet méconnaître la corporalité du Christ, et même l'écarter volontairement de l'univers du sens. Tilliette note à ce propos qu'il y a des réalités chrétiennes devant

<sup>18</sup> Michel HENRY, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.

<sup>19</sup> Voir Michel HENRY, *L'essence de la manifestation* (Épiméthée), Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

<sup>20</sup> Voir M. HENRY, "Parole et religion. La parole de Dieu", dans Jean-Louis CHRÉTIEN e.a., *Phénoménologie et théologie*, Paris, Criterion, 1992, 129-160.

<sup>21</sup> Michel HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

<sup>22</sup> Michel HENRY, "Une approche phénoménologique du christianisme", *Études* 4, vol. 387 (octobre 1997) 349-356.

<sup>23</sup> Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, 241-374.

<sup>24</sup> Xavier TILLIETTE, "La christologie philosophique de Michel Henry", dans Alain DAVID – Jean GREISCH (éds.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2001, 172. Qui lit d'un seul souffle les chap. 7 et 8 de *Paroles du Christ* sera convaincu de l'exactitude du jugement de Tilliette.

lesquelles “la phénoménologie transcendantale [d’Henry] se dérobe, [... car] elle est strictement transcendantale, elle ne se double pas d’une eidétique”.<sup>25</sup> Henry est en effet attaché à la réduction radicale à l’originnaire — son œuvre est en ce sens proprement “métaphysique”. En assumant la réduction husserlienne à l’immanence de la conscience constituante, il reste un philosophe transcendantal. Ses descriptions, souvent extraordinairement fines,<sup>26</sup> sont conduites en fonction d’une préoccupation transcendantale classique. De là la critique essentielle: “À l’excès d’immanence correspond un certain déficit d’incarnation”.<sup>27</sup> Un indice en serait ceci: si Henry est sensible à la kénose du Christ, il tient peu compte de la radicalité de la perte de soi, de la mort. “Le Moi transcendantal ne meurt pas, il change d’état seulement”,<sup>28</sup> aurait pensé le philosophe de Montpellier.

En 2002, l’Institut Catholique de Paris organisa une séance où furent exposées plusieurs études critiques d’*Incarnation*; Henry y répondit en précisant parfois sa pensée. Emmanuel Falque pointa à cette occasion au cœur de la question à débattre: “Y a-t-il une chair sans corps?”.<sup>29</sup> La question naît de l’opposition que met Henry, dès les premières pages de son livre de 2000, entre le corps et la chair. La chair, qu’on y définit “par tout ce dont un corps se trouve dépourvu”, est “l’exact contraire”<sup>30</sup> du corps. Le corps appartiendrait à la sphère de l’extériorité, au monde, à l’espace calculable, géométrique, alors que la vie, généreuse et débordante, est d’un tout autre domaine, celui de l’intériorité, de l’invisible, de la vie par essence débordante et insaisissable. Henry ne manque pas d’accentuer ces distinctions, jusqu’à en faire effectivement des oppositions. De là, certes, une tentation gnostique dont témoigne son silence sur certaines données chrétiennes aussi essentielles que l’eucharistie ou la résurrection.

Henry oriente son discours vers l’intériorité pure. L’opposition de l’extériorité et de l’intériorité fait que toute médiation entre elles pourraient devenir soupçonnable, car source possible de confusion. Le discours d’Henry se fait à ce sujet véhément, abrupt. Les tensions qui font la complexité et le charme —ou le poids— de nos vies, ainsi que leurs médiations, sont tranchées à la hache. On reconnaît toutefois dans l’exigence henryenne une

---

<sup>25</sup> TILLIETTE, “La christologie philosophique de Michel Henry”, 177.

<sup>26</sup> “[...] ses magistrales analyses descriptives”, dit Emmanuel FALQUE dans son article “Une Chair sans corps?”, dans Philippe CAPELLE, *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat* (Philosophie & Théologie), Paris, Cerf, 2004, 95-133 (p. 96). L’ouvrage réédite une journée d’étude organisée en 2001 à l’Institut Catholique de Paris.

<sup>27</sup> TILLIETTE, “La christologie philosophique de Michel Henry”, 178.

<sup>28</sup> TILLIETTE, “La christologie philosophique de Michel Henry”, 179.

<sup>29</sup> FALQUE, “Une chair sans corps?”. La discussion d’*Incarnation* à l’Institut Catholique en 2002 précède de peu le décès de Henry et la publication de *Paroles du Christ*.

<sup>30</sup> HENRY, *Incarnation*, 9.



volonté authentiquement philosophique, l'attention au principe premier, absolu et tout donné en lui-même, indivisiblement. Cette volonté d'absolu, d'entièrement non-relatif, s'énonce avec une vigueur particulière quand il s'agit de la visibilité et de l'invisibilité. Dans un article récent, Paul Audi résume l'intention d'Henry de cette manière: "L'immédiateté pathétique est ce mode de manifestation qui se différencie *absolument* de la visibilité, pour autant que ce mode ne donne pas lieu à autre chose que lui-même".<sup>31</sup> L'opposition entre le visible et l'invisible s'annonce déjà dans *L'Essence de la manifestation*.<sup>32</sup> Elle revient dans *Paroles du Christ* qui opposent le "cœur" et le monde, comme on oppose, d'une part, "la réalité de l'homme [...] essentiellement affective" ou le "vivant qui ne cesse de s'éprouver lui-même dans la souffrance ou dans la joie"<sup>33</sup> et, d'autre part, le monde de la rationalité grecque avec son héritage scientifique moderne. Cette opposition se superpose à la distinction husserlienne de la chair et du corps<sup>34</sup> et la radicalise. Il n'y a aucune place pour une médiation. La chair (intériorité) est sans corps (extériorité). Falque a raison de reprocher à Henry une séparation insupportable.

Cette opposition n'est cependant pas sans raisons, dont il faut apprécier les fondations. Les évangélistes soulignent que le mal n'est pas dans le monde, lequel est soumis aux nécessités du calcul, de la prévision, de la causalité mécanique, mais dans le "cœur", dans l'intériorité, dans l'invisible où est la vie. "*La relation entre le monde et notre propre vie s'y<sup>35</sup> oppose sous la forme d'une opposition radicale entre le visible et l'invisible*".<sup>36</sup> Le chapitre 2 des *Paroles du Christ* va jusqu'à dénoncer les ambiguïtés que nous imposons à la "vie" et aux affections où la vie se manifeste dès que nous l'entendons selon les mesures du monde. Nos affects et nos savoirs sont en effet trop souvent interprétés comme s'ils appartenaient au monde et à ses lois de réciprocité immanente et systématique, comme si les lois du "monde" pouvaient s'imposer à la "vie". L'annonce authentique de l'évangile va au-delà de cette réciprocité et revendique l'originalité absolue de la "vie". De là le "bouleversement qu'opère la parole<sup>37</sup> du Christ lorsque, s'adressant aux hommes, il leur parle d'eux-mêmes",<sup>38</sup> quand il met sens dessus dessous

<sup>31</sup> Paul AUDI, "Michel Henry, entre généalogie et contemporanéité", *Revue Philosophique de Louvain* 106 (2008) 106-128 (p. 117).

<sup>32</sup> HENRY, *L'essence de la manifestation*, 557-571.

<sup>33</sup> HENRY, *Paroles du Christ*, 19.

<sup>34</sup> Voir Edmund HUSSERL, le second volume des *Idées directrices pour une phénoménologie*, les §§ 35-42.

<sup>35</sup> Il s'agit de Mt 6:25-34, le passage du "discours évangélique" où Jésus invite à s'abandonner à la Providence.

<sup>36</sup> HENRY, *Paroles du Christ*, 22.

<sup>37</sup> Mot écrit par l'auteur au singulier.

<sup>38</sup> HENRY, *Paroles du Christ*, 39.

leurs relations les plus naturelles, par exemple familiales. Le chapitre 3 est alors consacré tout entier à la non-réciprocité de la parole du Christ, une non-réciprocité qui "est le trait décisif de la nouvelle relation fondamentale [...], la relation intérieure et cachée de l'homme à Dieu, plus exactement de Dieu à l'homme".<sup>39</sup> L'Évangile, qui n'est pas de l'ordre du naturel, proclame ainsi le salut. Cette perspective d'Henry s'allie évidemment aux recherches de la phénoménologie contemporaine sur la gratuité du don, sur la "donation".

#### 4.2. Jean-Luc Marion

Husserl et Heidegger ont été souvent commentés par Michel Henry et Jean-Luc Marion. On verra en particulier du premier *Incarnation* (2000), et du second *Réduction et donation* (1989). L'un et l'autre se sont aussi souvent interrogés sur la pertinence de la phénoménologie dans le cadre de la foi chrétienne. Nous avons vu la position de Henry; voyons maintenant celle de Marion.

La catégorie que Marion a proposée à la discussion philosophique est celle de la donation. Cette catégorie évoque évidemment celle du "don", laquelle est entrée en phénoménologie à partir de l'expression allemande "es gibt" qui revient souvent sous la plume de Heidegger. La relation entre la phénoménologie et la théologie chrétienne dépend donc en bonne partie, chez Marion, de la proposition heideggérienne de la "différence ontologique". Il est vraisemblable que Marion a lu Heidegger en étant influencé par Hans Urs von Balthasar, pour qui l'"être" de Heidegger est comme le sphinx des Égyptiens. En réalité, quand en 1982 Marion consacre l'expression "Dieu sans l'être"<sup>40</sup> en la choisissant comme titre d'un de ses ouvrages, il renvoie à l'ontologie des Modernes, le terme "ontologie" ayant été créé en 1613 seulement en imposant à la réflexion fondamentale un tournant qui lui permit d'assumer la tournure moderne des chemins de la raison. Ceux-ci ne sont plus au XVII<sup>e</sup> siècle ceux de l'Antiquité ni du Moyen-Âge, c'est-à-dire de la "métaphysique". Marion semble appliquer aux temps anciens un terme qui n'a pas été conçu avant la Modernité.

La tradition scolastique des derniers siècles en philosophie a tenu en fait la thèse que l'ontologie vient avant la théologie puisque Dieu est un étant, ni plus ni moins que tout étant, quoique autrement que tous les autres. La science de l'étant, l'"onto-logie" vient donc avant la science de Dieu, la "théo-logie", "dieu" étant différent cependant d'autres étant comme du cosmos ou que de l'homme, qui sont tous aussi des étants. L'étant de l'ontologie est une parfaite abstraction, sans considération pour quoi que

---

<sup>39</sup> HENRY, *Paroles du Christ*, 44.

<sup>40</sup> Ce titre est choisi, signifiant à la fois "Dieu sans être Dieu" et "Dieu sans le concept d'être".

ce soit, monde, homme ou “dieu”, un concept absolument indéterminé, de fait le sphinx de Balthasar. Or toute abstraction est une œuvre de la raison. Le “dieu” de l’ontologie est donc une idole puisqu’il provient du travail de la raison humaine, de l’homme. Souligner que l’abstraction est une œuvre de l’homme est un premier résultat d’une analyse phénoménologique: “Il faut donc admettre une antériorité phénoménologique absolue du *Dasein*, comme compréhension de l’Être, sur tout étant et sur toute enquête ontique régionale. Heidegger qualifiait cette situation privilégiée du *Dasein* en parlant de sa «neutralité caractéristique»”.<sup>41</sup> À cela il faut ajouter l’acquis de textes comme la conférence du philosophe allemand sur *L’essence de la vérité*. En ontologie, il s’agit de la vérité, c’est-à-dire, selon un passage d’Être et temps, au § 4 : “pour cet étant [le *Dasein*], il y va en son être de cet être”.<sup>42</sup> En d’autres termes, il s’agit de la vérité qui se révèle dans le *Dasein*, lequel appartient donc à une région de l’être, encore que région privilégiée. “Subordination de «Dieu» à l’«être»”<sup>43</sup>.

Un changement en phénoménologie pourrait donc porter vers un changement quant à l’intelligence philosophique de Dieu, à sa dés-ontologisation. En 1993, 10 ans après *Dieu sans l’être*, Marion publie un article intitulé “Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie”.<sup>44</sup> Nous sommes quelques années après *Réduction et donation* et quelques années avant le maître-livre *Étant donné* où la proposition était de remplacer le “don” comme structure ontologique indiquée par l’expression “*es gibt*”, par une phénoménologie de la “donation”. Nous sommes aussi deux ans après l’attaque de Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, où l’auteur dénonçait le retour des schèmes théologiques chez les phénoménologues français, par exemple en ne pouvant pas penser le don sans un donateur, c’est-à-dire “Dieu” — ce que Marion contestera dans *Étant donné*.<sup>45</sup>

Le principe de la réponse à Janicaud est cependant donné déjà dans l’article de 1993. Nous devrions déployer ici la question du “don” que la phénoménologie a tenté de réfléchir en se dédouanant des interprétations économistes pour lesquels à un don doit correspondre nécessairement un contredon, à moins de détruire l’organisation de l’économie qui exige un équilibre des échanges, et aussi les perspectives de la civilité selon lesquelles à un don donné doit correspondre la reconnaissance du don rendu. Or l’idée

<sup>41</sup> Jean-Luc MARION, *Dieu sans l’être*, Fayard, Paris, 1982, 66.

<sup>42</sup> HEIDEGGER, *Être et temps*, 31.

<sup>43</sup> Philippe CAPELLE, “Jean-Luc Marion et la question théologique”, dans Id. (dir.), *Philosophie de Jean-Luc Marion* (Rue de la Sorbonne), Paris, Hermann, 2015, 54.

<sup>44</sup> Jean-Luc MARION, “Métaphysique et phénoménologie : une relève pour la théologie”, dans Id., *Le visible et l’invisible* (Philosophie & théologie), Paris, Cerf, 2005, 75-97.

<sup>45</sup> MARION, *Étant donné*, 104-407.

philosophique du don inclut celle de la gratuité. Il y a donc un conflit entre l'idée spéculative de don et la pratique économique du don. Il est difficile de penser qu'à un don ne doit correspondre aucun retour. Il est difficile pour nous, pour notre culture mercantile, de penser que le don puisse être gratuit. Nous pourrions mettre ici en cause les attitudes que nous inculquent nos coutumes libérales, mais nous pourrions aussi noter que des attitudes humaines contraires sont tout aussi normales. Le don de la vie aux enfants n'exige de leur part aucun retour du don reçu. Ils n'ont pas à rendre la vie, ce serait absurde, sauf peut-être en disant que la vie donnée au son enfant est à donner par celui-ci à ses propres enfants, en une sorte de redondance du don, un thème qui est cher à Marion dès son livre *L'idole et la distance* de 1977.<sup>46</sup> L'article de 1993 nomme ce don qui n'exige aucun retour un don absolu, ou mieux un don "abandonné". "Avec «Dieu», il s'agit de l'étant-abandonné".<sup>47</sup> "Il s'ensuit que «Dieu» se diffuse — ce qu'il diffuse, cela reste lui-même: le Bien se diffuse lui-même et donc ce qu'il diffuse reste encore lui-même".<sup>48</sup>

### 4.3. Emmanuel Falque

Falque publia en 2013 un petit ouvrage intitulé *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*.<sup>49</sup> Ce titre ne semble pas original. Les deux rives du Rubicon seront en effet nommées spontanément "philosophie" et "théologie", et ils sont foule les philosophes et les théologiens qui se sont aventurés dans le domaine de leurs voisins, qui ont décidé d'aller outre à leur séparation. L'idée de Falque est de ne pas disposer ces deux types de savoirs comme s'ils s'interdisaient des voies communes, comme quand on soutient que la philosophie peut aller jusqu'à un certain point et que la théologie commence là pour aller plus loin. C'est hélas bien souvent comme cela que des théologiens considèrent la philosophie, une servante qui ne fait que préparer les concepts que les théologiens s'imagineront pouvoir utiliser ensuite impunément. C'est en réalité ne pas connaître la philosophie, ni ce qu'est tout langage, que de n'attendre d'elle que cela. Et c'est ne pas connaître non plus la théologie que de restreindre ainsi l'influence qu'y joue la réflexion philosophique.

---

<sup>46</sup> On verra aussi Silvano PETROSINO, "«Le fils», ou «Du père». Sur le don reçu", dans Paul GILBERT – Silvano PETROSINO, *Le don. Amitié et paternité* (Donner raison), Bruxelles, Lessius, 2003, 45-77. Le fils rend le don de la vie en donnant la vie à ses enfants.

<sup>47</sup> MARION, "Métaphysique et phénoménologie", 94.

<sup>48</sup> MARION, "Métaphysique et phénoménologie", 95.

<sup>49</sup> Emmanuel FALQUE, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières* (Donner raison), Bruxelles, Lessius, 2013.

Cela ne veut pas dire que chaque type de savoir perdra son identité en s'alliant l'un à l'autre. D'une part, Falque note que la philosophie s'attache à l'homme et à ses problématiques propres, mais aussi la théologie puisque nous n'avons pas "d'autre expérience de Dieu que celle de l'homme".<sup>50</sup> Toutefois, "la richesse de l'une (la philosophie) est [...] de parvenir à *décrire* le mode d'apparition de l'autre (la théologie)".<sup>51</sup> Mais comment? Traditionnellement, la théologie est "didactique", dit Falque,<sup>52</sup> car elle va de haut en bas. "Loin de nouer une question à résoudre, [elle reconnaît] le plus souvent le problème comme par avance solutionné, ou à tout le moins seulement à exposer".<sup>53</sup> Passer le Rubicon permettrait alors à cette méthode théologique de compléter sa forme dogmatique en considérant le propre de celui qui est en bas et auquel, après tout, le discours théologique est destiné.

Il y a là tout un chantier. Falque n'y entre cependant pas, si ce n'est pour suggérer qu'en théologie aussi "un ordre de la découverte à partir de l'homme"<sup>54</sup> pourrait être convenant, et même nécessaire pour notre culture contemporaine. Il est inutile en effet de parler des relations trinitaires si l'on n'a pas éclairé d'abord l'être en relations humaines. La différence entre la philosophie et la théologie est alors classique: la philosophie dit des possibilités réelles et raisonnables, et la théologie des effectivités. Les discours philosophique et théologique peuvent donc traiter des mêmes objets, bien que selon une "diversité des visées".<sup>55</sup> Du point de vue de la raison, la possibilité précède évidemment et conditionne l'effectivité.

Falque ajoute cependant que les mots "limite" et "limitation" sont à distinguer à la manière du § 57 des *Prolégomènes à toute métaphysique future* de Kant: la limite enferme dans ses bornes, la frontière (ou la limitation) signale un État ultérieur. Nous sommes ici au point névralgique de l'effort de Falque. Si la philosophie et la théologie s'intéressent à l'homme, ce sera à l'homme en ses "limites" et non pas en sa "limitation". Falque ne pense pas que soit possible un passage par-dessus le Rubicon en quittant une rive, la philosophie, pour aborder à l'autre, à la théologie, en abandonnant ainsi la philosophie. L'articulation recherchée entre la philosophie et la théologie ne peut plus être de ce genre-là, mais plutôt à la façon d'un "tuilage".

<sup>50</sup> FALQUE, *Passer le Rubicon*, 150 et 161.

<sup>51</sup> FALQUE, *Passer le Rubicon*, 153.

<sup>52</sup> FALQUE, *Passer le Rubicon*, 155.

<sup>53</sup> FALQUE, *Passer le Rubicon*, 155.

<sup>54</sup> FALQUE, *Passer le Rubicon*, 156.

<sup>55</sup> FALQUE, *Passer le Rubicon*, 157. Cette problématique n'est pas loin de celle de Marion, quand celui-ci déclare que "les purs philosophes ne sauraient interdire *a priori* ce qui peut se montrer expérimentalement" (Jean-Luc MARION, "La «Philosophie chrétienne»: herméneutique ou euristique", dans ID., *Le visible et le révélé*, 114), ce qui signifie que le philosophe traite de possibles, et que le théologien passe à l'ordre de l'événement accompli.

Il y a déjà plusieurs années,<sup>56</sup> Falque avait décrit l'articulation thomiste de la philosophie et de la théologie en utilisant le mot "tuilage", comme si nous avions chez le Docteur Commun une sorte de superposition de deux tuiles posées l'une sur l'autre afin d'empêcher que passe l'eau de pluie mais aussi qu'on les confonde l'une l'autre. Le donné philosophique ne se surmonte pas dans une science supérieure dont toutefois il se distingue; la théologie n'a pas d'autre point de départ que l'homme, bien qu'elle parle de Dieu. Quand nous disons que le Verbe s'est fait chair, va-t-on penser qu'il aura fait sauter les limites humaines? Les écrivains des évangiles apocryphes ne se sont pas privés de l'écrire, et ils ont été écartés de la liste canonique des Écritures. La kénose a ici une signification littérale. Le "tuilage" chez Thomas d'Aquin suggère toutefois que le discours philosophique passe en théologie en lui faisant passer des étapes, des métamorphoses. Prenons un exemple: dans ses premières pages, la *Somme théologique* s'attache à la structure trinitaire d'une façon "didactique"; mais la méthode devient "heuristique" à la fin, quand il s'agit des «mystères» de la vie du Christ, lieu d'incorporation et de la transformation de l'homme en Dieu *dans* l'acte de la résurrection, et donc de la philosophie *dans* la théologie<sup>57</sup>). La mentalité philosophique se retrouve là, lors d'une métamorphose de la rationalité théologique; la réflexion théologique ne se contente plus, en avançant, d'être seulement didactique. "Plus on philosophe, mieux on théologise".

Falque se propose ainsi une hypothèse de travail. "Plus on théologise, et mieux on philosophe".<sup>58</sup> Par exemple, "ce n'est plus la chair ou le *Leib* qui explique l'incarnation christique (Michel Henry), mais l'incarnation christique qui interroge le *Leib* ou le sens de la consistance comme «corps» (notre propre perspective)".<sup>59</sup> Il ne s'agira évidemment pas de confondre les genres, précisément parce que, en théologisant franchement, y compris en fidélité à la tradition et aux institutions de l'Église, ou "en sachant précisément *quand* et *où* on passe dans la théologie, on sait très exactement *quand* et *où* on était dans la philosophie, et vice et versa".<sup>60</sup> Le "tuilage" livre ici toute la puissance de sa vérité. Il favorise une métamorphose de la théologie didactique en théologie digne du don de Dieu, et sans doute aussi une métamorphose de la philosophie, qui reconnaît dans la théologie ce qui, au bout du compte, donne à la philosophie l'assurance qu'elle n'est pas tournée vers elle seule quand il s'agit de penser l'homme avec radicalité.

---

<sup>56</sup> Emmanuel FALQUE, "Tuilage et conversion de la philosophie par la théologie", dans Emmanuel FALQUE – Agata ZIELINSKI (éds.), *Philosophie et théologie en dialogue 1996-2006. LIPT, une trace* (Ouverture philosophique), Paris, L'Harmattan, 2005, 45-56.

<sup>57</sup> FALQUE, *Passer le Rubicon*, 155.

<sup>58</sup> FALQUE, *Passer le Rubicon*, 187.

<sup>59</sup> FALQUE, *Passer le Rubicon*, 187.

<sup>60</sup> FALQUE, *Passer le Rubicon*, 188.

## 5. Conclusion

Jusqu'il y a peu de temps, la théologie prenait ses appuis et ses catégories dans la philosophie aristotélicienne de la scolastique enseignée dans les institutions ecclésiales, sans doute aussi contre la culture moderne dont elle reprenait pourtant les habitudes mentales, son ontologie. La mentalité scolastique s'est cependant renforcée depuis quelques décennies, là où les théologiens sont passés d'une culture aristotélicienne à la philosophie analytique dont les objectifs sont de décrire les formes de nos mots en vue d'une diction cohérente, capable de faire prévaloir une apparence de scientificité. Le second concile du Vatican n'aurait-il pas changé les formes de la rationalité théologique, en invitant à donner toute son attention à la vie de l'Église dispersée dans le monde plutôt qu'aux mots d'une théologie qui, pour sembler systématique, se fait théorique?<sup>61</sup> Cette invitation n'a sans doute pas encore été entendue comme il le faudrait, tellement sont neuves les perspectives ainsi proposées.

La phénoménologie ne serait-elle pas plus apte à suivre les indications de Vatican II, du moins de la mentalité qui a accompagné ses textes? L'attention au monde requiert l'attention à ses phénomènes, et pas seulement à ses langages et à leurs logiques. La phénoménologie ne serait-elle pas, cependant, trop liée aux sciences humaines dont les théologiens se méfient souvent, en raison de leur tendance à la déconstruction de nos diverses représentations et donc à l'athéisme? Voilà pourquoi nous avons distingué une phénoménologie descriptive et une phénoménologie spéculative. La phénoménologie descriptive s'arrête à la mise en évidence de catégories récurrentes dans l'expérience religieuse; elle est tout autant analytique que la philosophie dite précisément analytique, et donc à suspecter si elle ne prend que le point de vue des sciences humaines sur le langage. La phénoménologie descriptive n'est pas assez radicale. Husserl le pensait, et aussi Heidegger, pour qui Husserl n'allait pas assez loin.

La phénoménologie heideggérienne se voulait "ontologique", une manière de dire sans doute vieillie et à corriger, mais qui exprime son intention radicale, un retour aux racines métaphysique de la pensée qui sont autres que des mots généraux. La tactique de Heidegger a été d'abord celle d'une herméneutique de l'être humain, afin de mettre en évidence une structure originnaire posée dans une perspective métaphysique dont la valeur spéculative et universelle est de plus en plus évidente. C'est à ce moment qu'intervient la phénoménologie spéculative, qui a développé au mieux une donnée linguistique allemande qui demeure inaccessible à la réflexion analytique autant qu'à l'herméneutique, une donnée qui, depuis le langage, ouvre la

---

<sup>61</sup> Voir John F. KOBLER, *Vatican II and Phenomenology. Reflections on the Live-World of the Church*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1985.

réflexion à ce qui n'est plus seulement langage. La phénoménologie de Michel Henry se situe là, mais surtout celle de Jean-Luc Marion, plus clairement débitrice de l'expression allemande "*Es gibt*", encore que l'un et l'autre de ces auteurs soient les héritiers d'une manière très cartésienne de porter la question métaphysique dans le domaine de l'esprit. La proposition d'Emmanuel Falque se situe aussi dans cette perspective, mais en se souciant moins d'une structure de pensée que de ce qui est à recevoir du christianisme autant que de la phénoménologie, le thème du corps.