

DIEU SANS L'ÊTRE**Jean Luc Marion****Envoi**

Depuis longtemps déjà, j'étais interloqué par l'étrange amphibologie en forme d'auto-réfutation qu'énonce le titre du maître-livre de Jean Luc Marion : *Dieu sans l'être*¹. Penser "Dieu sans l'être", en lui refusant le fait d'être, n'est-ce pas penser un "Dieu sans l'être", un Dieu sans l'être vraiment, sans être vraiment Dieu ? Une contrefaçon de Dieu, une idole, en somme, c'est-à-dire la négation exacte de ce que l'auteur veut nous dire ? Bien sûr, il rejette une telle interprétation, mais c'est comme en passant, sans lui donner son vrai poids. Elle mérite pourtant d'être formulée dans toute son ampleur : du moment que nous ne sommes, pas, nous ne sommes rien. Avec la consécration de Marion à l'Académie, et le surcroît d'autorité qu'il a pris tout à coup au sein de la communauté catholique française, il m'a paru d'autant plus impossible de ne pas revenir à ce texte-icône/idole, régulièrement réédité et traduit en de nombreuses langues.

L'idole et l'icône

Dieu sans l'être s'ouvre sur une dialectique de l'idole et de l'icône jugée irréductible. « Que l'idole ne puisse s'aborder que dans l'antagonisme qui l'unit inmanquablement à l'icône, il n'en faut sans doute pas discuter ». L'idole s'impose à la vue de celui qui la regarde, et épuise toute l'étendue du visible pour lui. Elle limite donc le regard humain à ce qui est physiquement présent. Tandis que l'icône, au contraire, invite à dépasser le visible pour se hisser à l'invisible. Un tel raisonnement antithétique, moitié manichéen moitié hégélien, est trop rigide pour respecter la finesse du réel. On comprend que Marion ait éprouvé le besoin de le remplir d'effets littéraires confinant à l'écriture automatique surréaliste et finissant par agacer, lorsqu'on réalise que ses artifices tiennent lieu d'arguments et de profondeur.

Il est faux de croire que l'idole réduise la vision au monde matériel. Il existe une latrie païenne légitime des idoles, assouvissant un désir naturel de religion à Dieu. Ce n'est pas le morceau de bois que l'idolâtre vénère en se prosternant devant un totem, mais l'esprit qui le visite, invisible à l'horizon humain. En l'admettant, Marion ruinerait son jeu d'oppositions forcées. La simple étude étymologique montre pourtant qu'idole et icône ont un sort commun : Le terme grec "εἰδωλον" (éïdōlon) signifie "image", "représentation", "imagination", et a donné en français "idole" ; ce mot est de même racine grecque qu'"idée" : "εἶδος" (éïdos). L'autre terme grec "εἰκών" (éïkōn) a sensiblement le même sens quoique peut-être plus matériel ; il a donné "icône". La racine commune "éï-" vient de l'Indo-européen "weid-" qui indique "voir", "savoir".

Remarquons combien l'interdiction d'idolâtrie est récente dans l'histoire des hommes, et limitée dans ses contours : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face. Tu ne te feras pas d'image taillée, ni aucune figure de ce qui est en haut dans le ciel, ou de ce qui est en bas sur la terre, ou de ce qui est dans les eaux au-dessous de la terre. Tu ne te prosterner point devant elles et tu ne les serviras point ». Cet interdit de mille trois cents ans avant notre ère, demandé au seul peuple juif, veut agir comme un sevrage et une chasteté envers une pratique naturelle donc bonne, mais faisant obstacle à un bien infiniment supérieur.

Dès lors, il est difficile, dans ce contexte, de comprendre le passage de l'interdiction de l'idole à la promotion de l'icône. Encore aujourd'hui, cela ne va pas de soi pour nombre de baptisés. Marion n'en parle guère, et peut-être de façon blasphématoire (disons-le ainsi, puisque lui-même n'hésite pas à abuser de ce terme). Reprenant les mots de saint Paul : « ἔστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου - Il est l'icône du Dieu invisible », il voit dans le Christ, l'icône par excellence renvoyant à Dieu le Père. Mais c'est très insuffisant ! C'est ignorer le mystère de l'Incarnation. Le Christ est l'icône de Lui-même. Le Christ charnel visible est l'icône du Christ Verbe invisible. À la fois modèle et icône, le Christ est ainsi la seule idole véritable et légitime, la seule capable d'accomplir pleinement le rôle d'idole, tel que Marion le consigne après d'autres. Le Christ justifie l'adoration portée à son apparence, non pas qu'elle doive nous conduire à un invisible dont elle ne serait que le miroir, mais bien parce qu'elle est l'apparence même de l'Invisible ; cette apparence est Dieu. On tient ainsi la raison du sevrage vétérotestamentaire : préparer le peuple juif à reconnaître et à adorer son idole véritable ; et nous avons aussi le motif autorisant la représentation d'icônes, dès après l'Ascension, puisque Dieu, à nouveau invisible, a laissé la mémoire de son visage parmi les hommes.

Mais nous comprenons vite que le philosophe Marion n'entend pas nous faire un cours de religion. Le loup sort du bois : Le concept même de Dieu est une idole. L'esprit fixe le divin à la portée de sa "capacitas". « La pensée se fige, et paraît le concept idolâtrique de Dieu où, plus que Dieu, c'est elle-même qu'elle juge ». L'auteur veut étendre à la pensée sur Dieu, sa dialectique de l'idole et de l'icône, et nous avons là en suspension, toute la problématique de l'ouvrage (mais aussi nos objections), jusqu'à son étonnant rajout final.

La double idolâtrie

Ce deuxième chapitre est pour une large part un doublon du précédent, où s'accroissent parfois au-delà du tolérable, les artifices stylistiques marionnesques, vides de sens comme de plaisir. L'auteur ouvre néanmoins un espace à la religion naturelle des grecs et d'autres civilisations, et opère un recul très net par rapport à son chapitre précédent. C'est à cet endroit qu'apparaît le *Dasein* heideggérien, responsable de la réduction de Dieu à un concept aux dimensions de l'intelligence humaine. Marion tire argument de cette frontière noétique pour accuser de

¹ *Dieu sans l'être*, Éd. PUF *Quadrige*, 3^{ème} édition, 2010

démarche idolâtre, toute tentative de prouver Dieu. Il croit, en effet, inévitable d'aboutir à la démonstration d'un concept de Dieu, et non de Dieu lui-même, à une représentation intellectuelle idolâtrique de Dieu.

Disons d'entrée de jeu qu'une telle accusation est infondée. Elle dénote seulement que son auteur n'est pas sorti de la sphère idéaliste. De réduction, nous ne voyons que l'incapacité d'un postkantien à comprendre la portée entitative d'une preuve ; elle est quasi insurmontable pour lui. La raison même qu'il donne chez saint Thomas : « ce que tous nomment Dieu », n'est pas la bonne, car le ressort de ses cinq preuves d'existence de Dieu dans la *Somme théologique*, est toujours une existence, et non un concept : « 1°- Il est évident, nos sens nous l'attestent ... 2°- Nous constatons, à observer les choses sensibles ... 3°- Parmi les choses, nous en trouvons qui ... 4°- On voit en effet, dans les choses ... 5°- Nous voyons que des êtres ... ». Parce que les preuves de l'existence de Dieu chez Thomas d'Aquin commencent toutes par l'expérience tangible de l'existant, elles s'achèvent légitimement à l'existant et non au concept. Et si Thomas ajoute en conclusion de chaque preuve : « ce que tous nomment Dieu », c'est précisément pour marquer l'impossibilité de donner un concept à cet existant ; tout au plus un nom populaire.

Mais évidemment la critique de Marion va comme un gant à la métaphysique telle qu'il la conçoit, en admettant « sans la discuter, ni même l'exposer ici, l'antériorité radicale de la différence ontologique ». Il n'y a pour l'auteur de visée métaphysique qu'heideggérienne. D'où l'impossibilité organique de dépasser la restriction du *Dasein*. Dans cette perspective, alors oui, le concept qu'on peut se faire de Dieu a tout d'une idole. Et de citer le maître de Fribourg pour sa défense : le concept idolâtre de Dieu « trouve une formulation achevée dans la modernité (Descartes, Spinoza, Leibniz, mais aussi Hegel) avec la *causa sui*² [...] Tel est le nom qui convient à Dieu dans la philosophie ». Il pousse l'audace jusqu'à l'attester personnellement sous la casquette d'historien de la philosophie (il confirme par-là les lacunes profondes de l'histoire de la pensée dans l'Université française : des derniers grecs jusqu'au "miracle" de Descartes, c'est, pour un moderne, le trou noir de l'intelligence). Bien évidemment, Thomas d'Aquin – et il n'est pas le seul – dira, exactement au contraire, qu'il est impossible à Dieu d'être cause de Lui-même ; déjà, nous le lisons chez Aristote.

Il devient intéressant de voir Marion ajouter : « Pour atteindre une pensée non idolâtrique de Dieu, il faudrait

parvenir à penser Dieu en dehors de la métaphysique ». Si nous gardons en mémoire ce qu'il entend par métaphysique, et qui n'a rien à voir avec la pensée thomiste ni même aristotélicienne, alors oui, nous ne pouvons que souscrire à sa proposition et l'inviter à pénétrer dans la véritable philosophie première.

Le fera-t-il en abordant la question de "l'être en tant qu'être" ? C'est, pour lui « le véritable terrain d'un débat radical » avec la problématique de l'idolâtrie. L'homme ne saurait parler d'être s'il ne parvient à sa dignité de *Dasein*, dit-il. Il y a donc antériorité du *Dasein* comme compréhension de l'Être, sur toute enquête à propos d'étants. « La proposition "Dieu est un étant" apparaît elle-même comme une idole », car Dieu devient un étant parmi d'autres dans le champ de l'Être. À quoi Marion ajoute : « sans doute, si "Dieu" est, est-il un étant, mais Dieu a-t-il à être ? ... la quête du "dieu plus divin" n'impose-t-elle pas, plus que d'outrepasser l'onto-théologie, d'outrepasser aussi la différence ontologique, bref de ne plus tenter de penser Dieu en vue d'un étant, parce qu'on aura renoncé, d'abord, à le penser à partir de l'Être ? Penser Dieu sans aucune condition, pas même celle de l'Être, donc penser Dieu sans prétendre à l'inscrire ou le décrire comme un étant ».

Ce passage, que nous citons un peu longuement, nous paraît le cœur même de la problématique marionienne. La remise en cause qu'il veut opérer, ne sort cependant pas des cadres de la pensée d'Heidegger, on le voit bien ; elle n'aura donc aucune portée révolutionnaire. Marion est tout juste un dissident, mais pas un fondateur. Autant les 30 siècles d'ontothéologie inconsciente, que l'impératif de la différence ontologique, sont pour lui des acquis heideggériens définitifs. C'est pourtant montrer beaucoup de mépris envers la révolution classique. Tous les métaphysiciens du *deus causa sui* depuis Descartes, ont eu la claire conscience et la ferme volonté de marquer une rupture sans retour avec les "obscurcs notions scolastiques", et, à l'occasion, avec la pensée grecque. Descartes l'avoue ouvertement dans une de ses lettres, son objectif est de mettre Aristote à bas ; il se fait d'ailleurs représenter fièrement assis à son écritoire, la plume à la main, et foulant aux pieds les livres du Stagirite. Kant pense, quant à lui, avoir définitivement établi l'impossibilité d'une pensée métaphysique théorique, contre tous les métaphysiciens qui l'ont précédé.

Ainsi donc, à la ci-devant différence ontologique, nous opposerons une réelle différence historique. Baptisons-la : « *Protagoras, le retour, ou la vengeance du Sophiste* ». Remarquons ce fait : le cogito cartésien, mais aussi la monade leibnizienne, le transcendantal kantien, le Philosophe hégélien, le surhomme nietzschéen, et le

² Cause de soi-même

Dasein heideggérien, sont tous autant de visages de "l'homme, mesure de toutes choses", visages qu'en leur temps et pour longtemps, Socrate, Platon et Aristote avaient écrasés. Une guerre à mort se joue de siècle en siècle, entre les philosophes et les sophistes, entre Aristote et Protagoras. L'un ne peut vivre que de l'anéantissement de l'autre. Les embrasser tous dans une même ontothéologie relève par conséquent de la pure fraude intellectuelle. Si Marion veut priver Dieu de l'Être sophistique, il est le bienvenu. S'il s'agit de l'être (sans majuscule) philosophique, alors, il se prend les pieds dans le tapis.

Ce qu'il ne manque pas de faire peu après en se frottant à la révélation de l'Exode : « Je suis Celui qui est ». Lisant cette phrase selon la doxa courante, et en soumettant l'Être à la différence ontologique, cadre trop étroit pour Dieu, il refuse d'y voir un aphorisme métaphysique (au sens heideggérien) et se lance dans une herméneutique tout à fait inattendue : à ses yeux, à cet instant, Dieu parle pour ne rien dire. « L'Être ne dit rien de Dieu » et Dieu devient l'impensable. Mais Marion est un camelot. Il s'en tire avec un tour de passe-passe où personne ne l'attendait : « penser Dieu hors la différence ontologique, hors la question de l'être, aussi bien, au risque de l'impensable, indispensable mais indépassable³. Quel nom, quel concept et quel signe, pourtant, demeurent encore praticables ? Un seul sans doute, l'amour ». On en reste bouche-bée ! De quelle manche sort cet "amour" inouï jusqu'alors, qui devient brutalement le pensable imposé au sujet de Dieu et que Marion nous vante comme un eldorado inconnu et encore en friche ? Le lecteur hésite : sommes-nous à nouveau en présence d'une ignorance de la philosophie antique et médiévale, qui ne parle que d'amour à propos de Dieu ? Ou bien l'auteur, tel Houdini, pense-t-il se délier en force de chaînes qu'il a lui-même cadenassées ?

Nous sombrons parfois dans la confusion mentale : « Si, au contraire, Dieu n'est pas parce qu'il n'a pas à être, mais aime, alors, par définition, aucune condition ne peut plus en restreindre l'initiative, l'ampleur et l'extase ». Comment le non-être peut-il aimer ? Marion pourra toujours faire miroiter l'ampleur de l'extase, il ne pourra faire oublier le non-sens de son propos. Sa position ne résiste que dans la mythologie heideggérienne, dont il faudra bien devoir

³ Précieux spécimen d'écriture automatique dadaïste marionnesque ! Je me demande comment une traduction en japonais (par exemple) parvient à rendre l'effet acoustique auquel l'auteur donne un poids quasi démonstratif. Peut-être d'ailleurs, Marion gagnerait-il à être lu dans une langue étrangère, purgée de tout artifice de style, où ne serait traduite que la pensée.

admettre un jour qu'elle est une pure chimère germanique. « Il appartient, » nous dit-il encore, « à l'essence de l'amour – diffusum sui – de submerger, comme une lame de fond le mur d'une jetée, toute délimitation, représentative ou existentielle, de son flux ». Nous nous demandons, d'un sens, si l'auteur ne fait pas de l'amour une sorte d'idole, autrement dit une projection de ce que pourrait être la perfection à vue humaine, d'un autre, pourquoi nous ne pourrions pas affirmer exactement la même chose de l'Être, et d'un troisième, en quoi "Amour" n'est pas la restriction de Dieu à un concept idolâtrique du *Dasein*, tout aussi réducteur qu'"Être". Notre perplexité résulte de ce que nous sommes finalement en pleine pétition de principe, imposée sans la moindre prévention. La meilleure preuve tient dans la conclusion du passage : « Se donner à penser comme amour, donc comme don ; se donner à penser comme une pensée du don. Ou mieux, comme un don pour la pensée, comme un don qui se donne à penser. Mais un don, qui se donne à jamais, ne peut se penser que par une pensée qui se donne au don à penser. Une pensée qui se donne peut seule s'adonner à un don pour la pensée ». Vous monte à la gorge une irrépressible envie d'ajouter, sans rire : "... Et Didon dina, dit-on, du dos d'un dodu dindon". Lorsque l'intelligence est dans l'impasse, le grotesque singe la démonstration.

La croisée de l'Être

Le troisième chapitre, *La croisée de l'Être* voit en Nietzsche l'accomplissement de la métaphysique. « Dans la volonté de puissance qui ne cesse de se vouloir elle-même, aussi bien quand elle veut des "dieux" que quand elle ne les veut pas, [...] s'accomplit la métaphysique. Et dans cet accomplissement métaphysique, s'achève en son ultime perfection le destin occidental de l'Être de l'étant, puisque "l'essence la plus intime de l'Être est volonté de puissance" ». Comment ne pas lire "protagorisme" là où Marion écrit métaphysique, et "l'homme, mesure de toutes choses" dans sa définition de l'essence la plus intime de l'Être ? Au fond, reprenant l'argumentation, nous dirions que Nietzsche parachève la vengeance du Sophiste. Et notre auteur d'ajouter « Pour libérer "Dieu" de ses guillemets, il faudrait rien moins que le libérer de la métaphysique, donc de l'être de l'étant ». Nous serions prêts à l'applaudir s'il acceptait notre transfert sémantique, et consentait à libérer Dieu (et l'être) de l'humaine et sophistique mesure de toutes choses, qu'il s'évertue à nommer "métaphysique".

Il poursuit la pensée de son maître sur l'hétérogénéité de la théologie et de la métaphysique, et invente (ou reprend) un néologisme bizarre – "théologie" – pour désigner la traditionnelle théologie naturelle, afin de fixer la fracture

infranchissable entre la parole de foi et le discours rationnel. De sorte que toute preuve de l'existence de Dieu « aboutît suprêmement à un blasphème ». Mais nous savons désormais ce qu'il faut en penser. Comme si changer de nom allait changer la réalité ! C'est au point, Marion l'explique fort bien, que même une théologie vierge de toute philosophie ne saurait finalement échapper à l'ontologie du *Dasein*. L'auteur est, ensuite, progressivement conduit à réexaminer le verset de l'Exode « Je suis Celui qui est ». Le vidant à nouveau de toute consistance, il donne au Bien et donc à l'Agapè la prééminence sur l'Être :

« Dieu ne donne d'être aux étants que parce qu'il précède non seulement ces étants, mais aussi le don qu'il leur délivre – d'être. En sorte que la préséance de l'être sur les étants renvoie elle-même à la préséance du don sur l'être, donc enfin, de celui qui délivre le don, sur l'être [...] Le don, que requiert ainsi l'être même, ne s'accomplit qu'en laissant se déceler en lui le geste d'une donation qui reçoit ce nom, dans la louange, de bonté ». Cet autre passage crucial de la pensée marionnienne est intéressant à plusieurs égards. On voit le sens : puisque l'être est donné, le donateur – Dieu – précède le don – l'être – et il en est, par conséquent, indemne. Mais un tel argument se retourne aisément contre son auteur. Que peut bien donner Dieu, sinon Lui-même ? Et si c'est l'être qu'il donne, c'est donc qu'il est Lui-même l'Être par excellence. Et lorsque nous le nommons "bonté", c'est dans la louange, nous dit Marion, pas dans la foi. Nous le louons effectivement parce qu'il nous fait participer, par notre être, à son Être. Tel est le don de Dieu à la créature : être semblable à Lui ; avoir un être comparable au Sien.

De sorte que la dialectique développée ensuite par Marion, entre la bonté dionysienne et l'être thomasien, porte à faux tout du long. Ce qui le conduit au contresens à propos de la primauté de l'être sur le bien chez Thomas d'Aquin. Il énonce toutefois la bonne raison : si l'être est premier par rapport au bien, c'est qu'il entre dans la définition de ce dernier, alors que l'inverse n'est pas vrai. C'est la définition même d'Aristote sur la primauté de nature. Tout bien, en effet, pour être un bien, doit nécessairement être – exister et être quelque chose – alors que l'être – ce quelque chose qui existe – peut parfaitement s'appréhender sans considération du bien. Telle est aussi la doctrine des transcendants chez saint Thomas : les notions d'un, de vrai, de bien, etc. complètent la notion d'être, sans rien lui ajouter d'extérieur, puisque tout ce qui serait extérieur à l'être serait non-être. Mais la perfection de nature n'est pas le seul ordre d'accomplissement chez Aristote. On lit aussi chez lui une primauté de dignité, et de ce point de vue, le bien est premier par rapport à l'être, car il en est la

perfection, la finalité ; encore faut-il, pour qu'il soit perfection, que ce bien *soit*.

Mais notre protagoniste Marion prétend faire dépendre la primauté essentielle de l'être thomasien, de l'aphorisme d'Avicenne : « l'être est ce qui tombe en premier dans l'intelligence ». Voilà le contresens. Il subjectivise cette antériorité et la relativise à l'intelligence humaine, et finalement sans le dire, au *Dasein*. Il n'a pas compris que si l'être est premier dans l'intelligence, c'est parce qu'il est premier partout et non l'inverse. Un postkantien ne peut entrevoir cette vérité de fond : l'intelligence est relative au réel, sans que l'inverse soit vrai. Le réel, l'être, jouit d'une primauté de nature (telle que nous venons de la définir) sur l'intelligence, même conçue comme *Dasein*. Ce contresens le conduit, par une logique implacable, à nier l'analogie de l'être au profit de Duns Scot. Marion scelle ainsi dans l'histoire de la pensée, la date de naissance de la vengeance protagoniste. « Si l'*ens* se définit comme l'objet appréhendé le premier par l'esprit humain, préalablement à toute autre spécification, indépendamment de toute autre mesure que celle de l'entendement humain, comment l'*ens* peut-il supporter l'effort et l'écart d'une analogie ? Ne doit-on pas, au contraire, tirer de cette position la conséquence scotiste : l'*ens*, résultat d'un concept parce que d'abord d'une appréhension humaine, reste univoque pour "Dieu" aussi bien que pour les autres étants ». ... *De toute autre mesure que celle de l'entendement humain* pouvions-nous espérer avec protagoniste plus explicite ?

Relativiser l'être à l'intelligence, au concept d'être, c'est inéluctablement s'interdire de comprendre l'attribution analogique du terme être à Dieu – du terme et non du concept, car l'analogie ne concerne pas celui-ci, mais celui-là – analogie dont le but est précisément d'essayer de se forger un concept de l'analogué – Dieu – à partir du terme issu de l'analogant – la créature – tout en respectant les différences suggérées par le fait que l'attribution est analogique et non univoque. C'est, en son entier, l'économie de la métaphysique d'Aristote qui entre ici en lice. Nous perpétons le conflit philosophie / sophistique. Evidemment, Marion ne peut que conclure : « la prétention que l'*ens* pourtant défini à partir de la conception humaine, vaille comme premier nom de Dieu, cette prétention échappe difficilement au soupçon d'idolâtrie ». Conclusion à laquelle nous ne pouvons qu'acquiescer, tout en récusant fermement qu'elle touche la véritable philosophie première. Que la sophistique soit une idolâtrie, ce n'est pas à nous de le nier. Nonobstant, nous ne voyons pas ce qui empêche de traiter à l'identique le "concept" d'amour ou d'*agapè*. La solution de Marion est une pure pétition de principe, avons-nous dit.

Pour se libérer, néanmoins, de l'être, Marion veut lui rendre sa liberté. "Qu'il s'en aille!", en somme. Il prétend jouer de l'Être sans la différence ontologique. « Pour le déjouer, cela requiert de le déloger de la différence ontologique ». Le but est d'interroger l'étant dans une différence autre qu'ontologique, une différence telle que l'étant ne renvoie plus à l'Être, ni l'Être ne se reprenne plus dans l'étant. A cette fin, il hypertrophie au-delà du légitime, un passage de saint Paul aux Romains : « Selon qu'il est écrit : "Je t'ai établi père d'une multitude de nations" devant Dieu en qui Abraham a cru, le Dieu qui fait vivre les morts et appelle ce qui n'est pas, comme ce qui est » ; « ... qui appelle les non-étants comme des étants », interprètera-t-il. Il y voit une indifférence essentielle entre l'étant et le non-étant aux yeux de Dieu, qui permette d'envisager l'étant en dehors de l'Être, en le confondant avec le non-étant. Il entend confirmer sa découverte par un second texte de Paul aux Corinthiens. Mais nous sommes obligés de constater qu'ici, l'auteur réfléchit au marteau-piqueur. Les textes de saint Paul doivent être restitués à leur contexte spirituel où étants et non-étants sont étrangers aux préoccupations marionnesques ; les morts revivifiés désignent les juifs convertis, libérés de la loi mortifère, et les non-étants assimilés aux étants, les païens appelés au même salut que les juifs (mystère caché depuis la création du monde !) Nous ne voyons pas par quel nouveau tour de prestidigitation, cette réconciliation surnaturelle des âmes en Dieu servirait à libérer l'étant de la différence ontologique.

Il veut pourtant encore y croire avec un troisième texte – la parabole du Fils Prodigue – où nous lisons le terme grec "οὐσία – *ousia*", véritable apex dans les Evangiles. « Père, donne-moi la part d'*ousia* qui me revient ». La vulgate traduit *ousia* par *substantia*. *Ousia*, en effet, en son sens primitif, signifie richesses, et c'est ce sens que reprend *substantia* dans ce contexte, un peu comme une nourriture riche, que nous dirions "substantielle". Et Marion de conclure que « l'*ousia* du fils prodigue peut légitimement, à nos oreilles, du moins, résonner de l'écho de l'*ousia* des philosophes », autrement dit, la "substance", qui traduit *ousia* chez Aristote ou Platon. L'auteur offre un intéressant développement sur l'exigence du cadet : "la part qui me revient". Le prodigue nie le don du père, et considère sa richesse comme sienne, comme due et non octroyée.

Reconnaissons une interprétation très profonde de cette parabole. Dieu ne donne pas seulement Sa providence et Sa grâce, il donne Son Être même, Son *ousia*. La faute du prodigue est de prétendre tenir sa part d'être de lui-même. A ses yeux, cette part lui revient de droit, et ne lui est pas octroyée. C'est encore, en un sens, la faute de Protagoras. La mesure de toutes choses revient de droit à

l'homme et ne lui est pas octroyée par le réel. On sait à quelle déliquescence conduit ce refus, et dans la parabole, et dans la "philosophie" moderne. Il est vraiment dommage que Marion s'arrête en chemin, au nom d'une interprétation biaisée d'*ousia* comme "possession sans don", qui n'a jamais été le sens de ce terme. Mais évidemment, relier richesse à être interdirait d'aboutir à la conclusion poursuivie : "Dieu sans l'être". Il ne peut conclure à l'antériorité du don sur l'être, ce qui est son thème universel, qu'au prix d'un faux sens. Aristote reprochait déjà à certains de ses prédécesseurs de devoir gauchir le langage pour parvenir à leurs fins.

Au contraire, affirmons que Marion (à son corps défendant, peut-être), donne de cette parabole un sens métaphysique tout à fait lumineux. La faute de l'homme, c'est de penser et surtout d'agir comme s'il était le maître de son être, comme s'il était *causa sui*, cause de lui-même. Alors qu'il le tient de la substance même de Dieu, substance prise équivalamment au sens d'Être et de richesse, voire même de chair. Nous réconcilier avec le Père, c'est reconnaître le don reçu, convertir notre être à Son Être, rapporter nos richesses à Sa richesse. Le don, loin de libérer l'étant de l'Être, les relie en un fonds commun dont chacun peut jouir comme s'il était sien, tant qu'il ne rompt pas l'attache. C'est le sens de la réponse du père au fils aîné : « toi, tu es toujours avec moi, et tout ce qui est à moi est à toi ». Oui, merci à Marion de nous avoir suggéré un sens si radical. Hélas pour lui, néanmoins, pas l'ombre d'une différence ontologique (même inconsciente d'elle-même) dans les parages. La mythologie ne saurait frayer avec la parabole.

Sur la fin, Marion semble entr'apercevoir notre objection. Il paraît pressentir que le cadeau reçu qualifie la donation et désigne le donateur. Mais il pense la résoudre en insistant sur la distance entre le bienfaiteur et le bénéficiaire. Le donateur doit demeurer une instance impensable pour précisément exercer le don. « Dieu qui ne croise l'Être/étant qu'en se soumettant le premier à la croix, dont se signe l'*agapè* hyperbolique "qui surpasse toute connaissance" [...] L'*agapè*, par définition, ne se connaît pas, n'est pas – mais (se) donne ». Osons répéter que nous sommes derechef en pleine pétition de principe, et qu'un discours tout à fait identique pourrait se tenir avec l'Être divin, au-delà de toute compréhension humaine (Être qui n'aurait, évidemment, rien d'heideggérien).

L'envers de la vanité

Chapitre très surprenant, où Marion recherche une entrée en philosophie. Platon se fonda sur les mythes, Aristote sur l'étonnement, Descartes sur la table rase ; Kant fut secoué par Hume ; Heidegger réagit à l'angoisse. Et Marion ?

Il se compose une attitude où le regard ne verrait plus aucune idole, sans pour autant prétendre à l'impossible *agapè*. Un regard de penseur considérant les êtres du voisinage "comme si de rien n'était". Un regard aveuglé par la démesure de sa propre lucidité. Et Marion de brandir le "regard d'ennui". « L'ennui n'a aucun intérêt pour quoi que ce soit [...] Devant le fait que l'étant soit, l'ennui ne bouge pas, ne voit pas, ne répond pas [...] Rien ne fait plus de différence, y compris la différence ontologique ».

L'acédie comme incitation à philosopher, voilà l'étonnante proposition de Marion, qu'il couvre de l'autorité célèbre de Qohelet « Vanité des vanités, et tout est vanité ». Ce regard de vanité est indifférent à la différence ontologique. Il outrepassa le rien et l'étant. Mais l'ennui face à la vanité du monde vire à la mélancolie devant l'absence d'amour. Un seul être vous manque et tout est dépeuplé, ... et tout être est frappé de vanité ! « L'amour frappe le monde de vanité, en toute indifférence à ses vertus [...] Seul l'amour n'a pas à être, et Dieu aime sans l'être ».

Nous pourrions penser à un retraitement par dégoût du monde, où Marion prendrait la succession de Diogène en son tonneau. Mais il ne semble pas aller en ce sens. Ou bien un Flaubert écœuré de tout, aux berges de la foi, mais refusant de traverser ? Il y a, chez lui, quelque chose du dandy de la Belle Epoque, dilettante en tout, passionné de rien, faute de rencontrer l'*imméprisable*. Ou bien, au contraire, serait-ce un Charles de Foucauld qui, lui, a franchi le pas ? Sans doute Marion est-il davantage un mystique, fourvoyé dans la philosophie et dégoûté de la raison raisonnante. Peut-être devrions-nous voir là l'explication de son style, franchement insupportable pour un philosophe. C'est le sentiment qu'il éveille, du moins d'après ses propos livresques, car ce qu'il en est de sa vie réelle, nous l'ignorons.

Nous ferons l'impasse sur les trois chapitres suivants, qui sont plutôt des digressions, ou des points accessoires, et ne renouvellent pas la pensée de l'auteur. Mais, avant d'aborder le dernier, sur Thomas d'Aquin, dressons comme un bilan d'étape. Il nous paraît évident que Marion fut allaité exclusivement à la mamelle d'Heidegger et n'entrevoit pas d'autre nourriture philosophique. Pourtant, il semble réactif à divers symptômes de malnutrition. Il a faim d'un aliment véritablement "substantiel", qui compenserait ses carences intellectuelles. Mais souvent, la nourriture qui vous a rendu malade suscite l'écœurement de l'organisme. Marion est atteint du dégoût de l'Être, que seule l'agueusie (l'ennui) peut guérir.

Pourtant, cet être qu'il assimila, fut un vulgaire "ersatz", en sa langue originelle. Une contrefaçon, un ectoplasme, une idole d'Être, forgée dans les frimas nordiques. Il manque peu à Marion pour dominer la pensée du XXI^e

siècle : faire la différence entre philosophie et sophistique ; prendre le parti d'Aristote contre Protagoras. Recouvrer l'Être foncier, que l'intelligence reçoit comme un don et qui engendre l'amour du Donateur. Attendons le retour du fils prodigue, dont il a si bien ressenti la peine.

Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie

« L'être que nous découvrons chez les créatures, nous le récusons de Dieu ; ce dernier demeure alors comme dans l'obscurité de notre ignorance ». Avec cette citation du *Commentaire des Sentences* de Thomas d'Aquin, Marion donne jour à un chapitre, conçu 20 ans après pour une seconde édition, où il acquitte Thomas d'Aquin du péché d'ontothéologie.

La naissance de ce petit dernier ne laisse pas d'étonner, après la charge contre Thomas d'Aquin, quasi exclusivement, tout au long de l'édition d'origine. Malgré ce rejeton ravisé, Marion n'a pas jugé opportun de changer un mot de ses chapitres précédents. On ne peut donc que rester perplexe devant ce paradoxe. On s'interroge sur la motivation. Est-ce un gage donné aux dignitaires parisiens de la communauté catholique ? A-t-il voulu blanchir le Docteur Angélique pour demeurer fréquentable par l'intelligentsia de la théologie ? Brisons là, car persister serait persifler, écrirait-il sans doute. Lisons plutôt ce qu'il nous propose, en gardant à l'esprit qu'une révérence à Thomas d'Aquin, d'où qu'elle vienne, le confirme dans son rôle d'arbitre de la vérité. Ce chapitre pourrait s'appeler : « *Saint Thomas, le retour, ou la revanche du philosophe* ». Marion commence, en effet, par méditer sur la cyclique résurgence du thomisme au cours des siècles et des débats intellectuels, dont le dernier porterait sur l'"onto-théo-logie", et nous livre ensuite son plan : tout d'abord définir l'onto-théo-logie, puis mesurer les thèses de Thomas d'Aquin à l'aune de cette définition.

Dans une métaphysique onto-théo-logique, « la puissance de la différence maintient écartés l'un de l'autre et rapportés l'un à l'autre l'être comme fond, et l'étant comme fondé, ainsi que comme fondateur ». L'être, parce qu'il diffère de l'étant, se déclare comme n'ayant rien d'un étant, surtout pas l'étant "Dieu" ; mais néant d'étant, il peut fonder tous les étants, y compris "Dieu". Réciproquement, l'étant, en particulier le premier, fonde les autres étants à titre de cause première, mais aussi l'être de l'étant dans la mesure où il accomplit la perfection de toutes les caractéristiques d'étantité. Nous sommes devant une triple fondation : « la fondation conceptuelle de l'étant par l'être, la fondation des étants par l'étant suprême selon la causalité efficiente, enfin la fondation conceptuelle par l'efficiente ». Il advient à l'être même de se trouver fondé par un étant suprême.

D'où une triple exigence : "Dieu" doit relever du champ de la métaphysique et se laisser définir à partir des déterminations de l'être en tant qu'étant. Il doit assurer une fondation causale de tous les étants dont il rend raison. Il doit, enfin, se fonder lui-même pour fonder les autres, c'est-à-dire être *causa sui*. Toute métaphysique satisfaisant à ces trois exigences sera une onto-théo-logie. La question est : est-ce le cas de la métaphysique de Thomas d'Aquin ?

Première absolution de la métaphysique thomasiennne (qui vaut aussi pour Aristote) : « les choses divines ne se reconnaissent sujets que de la *theologia sacræ Scripturæ*, parce que seule celle-ci les révèle et rend directement accessibles. En revanche, la *theologia philosophica* doit se borner à en constater les effets dans l'*ens in quantum ens* ». Dieu n'appartient pas à la métaphysique dans la mesure où il demeure en position de principe de l'étant en tant qu'étant. « Pour Thomas d'Aquin, Dieu, en tant que tel, n'appartient ni à la métaphysique, ni à sa théologie, ni à l'*ens commune*, ni à l'*ens in quantum ens* ». Ce serait ses successeurs (thomistes) très immédiats qui auraient réintroduit Dieu comme sujet premier, et plus encore Duns Scot (revoilà Protagoras) jusqu'à Suarez. Nous noterons au passage que Marion voit en Gilles de Rome, déjà, un signe avant coureur de la révolution protagorienne.

Mais pour flatteur que soit ce satisfecit, il n'est pas juste. Si Dieu, certes, n'est pas le sujet de la métaphysique chez Aristote et Thomas d'Aquin – ce sujet est l'*ens commune* – Il n'en demeure pas moins l'objet, l'*intentio*. Marion semble méconnaître cette distinction, car il emploie indistinctement l'un et l'autre terme, comme nous le verrons. La métaphysique est aux yeux de Thomas, une science divine aux deux sens de l'expression : divine car "à propos de Dieu", par quoi l'homme cherche à connaître Dieu, au travers des êtres, et divine car "appartenant à Dieu", et que Dieu seul maîtrise, l'homme ne la recevant que pauvrement en partage. Dieu est objet, intention, de la pratique humaine de la métaphysique, et sujet de Sa propre pratique divine. Faire de Dieu le sujet d'une science humaine, ce serait à nouveau nous instituer mesure de toutes choses, mais L'exclure totalement de notre visée métaphysique, c'est rendre cette science totalement vaine. Dieu appartient à notre métaphysique comme l'arrivée appartient au trajet. Tant que nous n'y sommes pas parvenus, le parcours n'est pas achevé, mais elle atteinte, nous ne sommes plus en chemin. Ce terme est donc physiquement un, mais double en notion : il fait partie et ne fait pas partie du voyage.

Marion est néanmoins dans le vrai lorsqu'il précise ensuite que chez Thomas d'Aquin, les êtres et Dieu ne peuvent se fonder mutuellement. C'est l'étude de l'*ens in quantum*

ens qui permet d'approcher analogiquement de l'*esse* de Dieu, mais ajoutons à l'adresse de Marion, que il n'y a pas de retour possible, parce qu'il n'y a pas de ligne d'arrivée ; l'intelligence, en se jetant dans la métaphysique, plonge dans l'infini. Il donne encore la bonne raison : l'analogie de l'être marque chez Thomas d'Aquin, le gouffre qui sépare ces deux notions d'être selon qu'elles sont attribuées à la créature ou à Dieu. Et il annonce aussi clairement le retour de Protagoras : « de Scot à Suarez en passant par Cajetan, l'inflation de cette doctrine [*de l'analogie de l'être*] n'a en fait visé qu'à la soumettre à l'empire croissant du concept univoque et intelligible de l'*ens* ». Nous ne pouvons que contresigner.

« L'analogie confirme donc... », conclut Marion, « ...ce que l'exception à l'*esse commune* introduisait : si d'aventure, Dieu devait être, ce ne serait jamais comme faisant partie de l'objet ou du sujet [*sic*] de la *metaphysica*, ni surtout selon un concept univoque d'étant ». Nous avons déjà pointé la part de faiblesse et la part de vérité de cette conclusion. Ajoutons que la prétendue exclusion de Dieu du champ de la métaphysique rendrait les concepts d'être attribués à Dieu et à la créature, non plus analogues, mais totalement équivoques, car elle détruirait le gué permettant d'aller d'une berge à l'autre du gouffre. Ce passage au fond de l'abîme, cette analogie, est précisément le don de Dieu fait à l'intelligence humaine. Marion ne s'est pas donné les moyens de le parcourir.

Il sera plus difficile d'exonérer Dieu créateur, de la causalité efficiente des êtres, deuxième critère de l'onto-théo-logie. Tous les noms qu'il reçoit – bon, beau, vrai – font référence à la causalité divine de ces perfections. « Le risque est grand d'une contradiction entre l'analogie [...] et la causalité dont la relation d'intelligibilité abstraite s'étend aussi loin que son efficence produit d'effets, c'est-à-dire universellement ». Mais, ajoute Marion, Thomas d'Aquin « réinterprète la relation causale entre le créé et l'incréé conformément aux exigences de l'analogie, c'est-à-dire en lui imposant de respecter l'écart d'inconnaissance [...] Les causés, s'ils se fondent réellement dans la cause, se trouvent en retour infiniment excédés par elle ». La fondation réciproque du causé et de la cause devient impossible. Entre l'éventuel être de Dieu et l'étantité des étants qu'il cause, comme son principe, intervient une essentielle discontinuité, non seulement entre Dieu et les étants, mais aussi bien entre Dieu et l'être de ces étants. D'où Marion veut inférer que la transcendance de Dieu porte aussi sur l'être. Si l'être provient de Dieu, ce dernier n'en dépend pas, il ne s'y inscrit ni ne s'y comprend. Il rattache pour cela saint Thomas au courant néo-platonicien et dionysien du *Liber de causis*.

Nous ne pouvons qu'agréer à l'analyse de la causalité divine faite par Marion, mais constatons que ses vieux démons viennent infléchir son jugement. Lorsqu'il voit Dieu au-delà de l'être qu'il cause, c'est, on le soupçonne, pour valider parallèlement sa thèse de l'au-delà de l'être, de *Dieu sans l'être*. En justifiant Thomas, il se justifie lui-même en détournant habilement la pensée du docteur vers la sienne. Il n'en est cependant rien, car c'est bien l'Être de Dieu qui est au-delà de l'être des créatures ; c'est l'Être de Dieu qui crée l'être, qui lui donne d'être.

Troisième critère, enfin : "*causa sui*". Celui-ci, à l'évidence, semble facile à récuser. Arès Aristote, en effet, saint Thomas affirme qu'aucun être ne peut se causer lui-même, car cela supposerait qu'il soit avant d'être. Mais plus spécifiquement, Dieu étant la cause première, Il ne peut avoir de cause, car Il ne serait plus premier, sinon. « Si Thomas d'Aquin avait admis, par anticipation sur Descartes, la légitimité d'une détermination de Dieu comme *causa sui*, il aurait aussi et d'abord assumé la thèse qui rend cette détermination possible et nécessaire : que rien ne fait exception à la causalité, pas même Dieu ». Marion exclut le Dieu de saint Thomas, du principe leibnizo-heideggérien de "raison suffisante", principe ô combien protagonique. « Ainsi, le troisième et dernier critère de la constitution onto-théo-logique de la métaphysique – assumer le nom de *causa sui*, c'est-à-dire de l'étant suprêmement fondateur et fondé – encourt-il, de la part de Thomas d'Aquin, la même censure que les deux premiers : en aucun cas, Dieu ne doit se ravalier à la fonction d'une *causa sui*. Il semble donc cohérent de conclure que la pensée de Thomas d'Aquin ne relève en rien de la constitution onto-théo-logique de la métaphysique, du moins entendue au strict sens où le postule Heidegger ».

Conclusion tout à fait passionnante. Nous ajouterons que la réfutation des trois principes d'onto-théo-logie est parfaitement opérationnelle pour Aristote, ce que Marion reconnaît d'ailleurs lui-même sur tel ou tel point. De plus, clairement, il lie la *metaphysica* à la pensée cartésienne, comme à sa matrice. Ces deux éléments assemblés, nous ne pouvons y voir qu'une confirmation par Marion lui-même, de ce que nous avons appelé une "différence historique", niée d'Heidegger au nom de sa ci-devant "différence ontologique". Heidegger le nie-t-il par ignorance, paresse, idéologie ou esprit de système ? nous ne saurions le dire. Ce chapitre est la constatation formelle de la rupture opérée par la philosophie à l'époque classique, et de l'indigence sévère de l'analyse heideggérienne de l'histoire de la pensée.

Demeure néanmoins aux yeux de Marion une dernière difficulté, que l'on devine aisément. « Thomas d'Aquin

établit, sinon le premier, du moins le plus emblématiquement, que la connaissance de Dieu, même théologique, peut et doit s'accomplir dans l'horizon privilégié de l'être [...] en assumant pour premier nom celui d'*esse* ou d'*actus essendi* ». Le Dieu thomiste ne se manifeste pas seulement *dans* l'être, mais bien *comme* être. Thomas d'Aquin s'imposerait dès lors comme le plus radical tenant de l'onto-théo-logie. La voie de sortie serait, pour notre auteur, de comprendre que Thomas d'Aquin déploie un *esse* différent tant de l'*ens* et du *conceptus univocus entis* que l'être entrevu par Heidegger. L'*esse* de Dieu ne peut s'entendre qu'en suivant les exigences de la transcendance divine sur l'étant comme sur son être, pour revêtir le caractère de *mysterium tremendum*. Nous ne pouvons, jusqu'à présent, que tomber d'accord avec Marion. Il retrouve la profondeur de signification de l'analogie du terme être.

Mais sa manie le reprend vite : en bonne théologie, *esse*, plus que tout autre nom, doit se comprendre à partir de Dieu et non que Dieu puisse se concevoir adéquatement à partir de l'*esse*. Nous pensons, écrit Marion, « suivant l'intention de Thomas d'Aquin, que l'*esse* assigné à Dieu s'excepte de l'être commun et créé, donc de ce que nous comprenons et connaissons sous le titre d'être. Dès lors, Dieu sans l'être (du moins sans *cet* être) pourrait redevenir une thèse thomiste. Thèse qu'il veut confirmer par deux points de la pensée thomasiennne : 1°- aucune essence ne convient à l'*esse* divin de sorte que cet *esse* est irréductible à la recherche métaphysique de l'essence de l'être ; 2°- cet *esse* est inconnaissable et marque ainsi la profondeur de son incommunicabilité avec l'*ens commune*. « On conclura donc qu'il [Thomas d'Aquin] ne pense pas univoquement Dieu dans l'horizon de l'être. Ou simplement : l'*esse* que Thomas d'Aquin reconnaît à Dieu n'ouvre aucun horizon métaphysique, n'appartient à aucune onto-théo-logie et entretient une si distante analogie avec ce que nous concevons sous le concept d'"être", en sorte qu'il n'en est pas, n'y est pas, voire –aussi paradoxal qu'il y paraisse – n'est pas. L'*esse* ne désigne Dieu que dans la stricte mesure où il le dit sans l'être ». Marion appelle analogie ce qui est proprement une équivoque. Il ne peut faire autrement, car l'*ens commune* aristotélo-thomiste est déjà équivoque avec "ce que nous concevons sous le concept d'être" (du moins *cet* être, venait-il de dire), c'est-à-dire avec cet être protagonique mesuré par le *Dasein*, dont Marion n'a pas su se secouer. Car l'essence véritable de l'*ens commune* échappe déjà à la pauvre mesure humaine ; il est déjà non-heideggérien. Et c'est un *ens commune* encore relativement non-maîtrisé qui sert de marchepied à l'analogie conduisant à l'Être divin. C'est à ce prix qu'il est possible de parler d'analogie, de gué, et non pas

d'équivoque, ni de rupture totale. L'être heideggérien n'est pour cela qu'un obstacle permanent.

Marion le reconnaît d'ailleurs ensuite : "nous devons admettre", écrit-il, "que la *metaphysica* commence à proprement parler après Thomas d'Aquin". Quelle meilleure évocation du duel séculaire entre le philosophe et le sophiste, entre Aristote et Protagoras ? Puis il achève sur cette question : il s'agit de savoir « ... si nous

disposons d'une entente de l'*esse* telle qu'elle puisse prétendre non pas atteindre, mais du moins viser en quoi que ce *soit*, ce que nous nommons Dieu ».

En refusant de ratatiner l'*ens in commune* à l'être heideggérien toisé par le *Dasein*, et en distinguant bien entre équivoque et analogie, alors oui, nous avons une réponse positive à la question de Marion.

Guy Delaporte – 17 juillet 2013