

JEAN-LUC MARION*

LA MYSTIQUE – OU CE QUE LA THEOLOGIE PEUT FAIRE
VOIR**

«...wo aber Ein Gott noch auch erscheint,
Da ist doch andere Klarheit»
Hölderlin¹

I.

L'accès même à la notion de « mystique » semble indiscutablement problématique à notre temps. Non que nous ignorions, bien au contraire, la possibilité d'états psychologiques différents du commun de l'expérience supposée normale et normée du psychisme : nous n'avons que trop d'incitations à nous réfugier dans des paradis artificiels, toujours renouvelés et toujours plus dangereux. Mais nous doutons, et à juste raison, que ces états psychologiques puissent nous donner accès à quelque vérité que ce soit, puisqu'ils ne nous renvoient qu'à nous-mêmes, voire nous emprisonnent dans l'inanité de notre *psyché*. Cette profonde méfiance se redouble même lorsqu'il s'agit de Dieu et de la théologie : nous ne pouvons pas ne pas redouter que, dans ce domaine, le recours à ce que nous entendons spontanément, aujourd'hui, par « mystique » ne recouvre d'un nom aussi solennel, que devenu imprécis, l'entrée dans l'irrationnel par excellence, dans ce qui ne peut ni se dire, ni se voir. L'obscurcissement du véritable

* Université Paris-Sorbonne (Paris IV), emeritus

** Il presente contributo, inedito in francese, è apparso in lingua tedesca nel 2018 con il titolo "Mystik – oder: Was die Theologie sehen lassen kann" nel volume edito da Michael Hofer e Rudolf Langthaler „Das Heilige: Eine grundlegende Kategorie der Religionsphilosophie“. Wiener Jahrbuch für Philosophie 49, Wien, new academic press, pp. 73-94. La traduzione in lingua tedesca è di Christian Rößner.

¹ *Friedensfeier*, v. 23-24, *Sämtliche Werke* (hrsg. F. BEIBNER), Insel-Verlag, Frankfurt, 1985, p. 344.

sens de ce que la modernité entend, ou plutôt *n'entend plus*, sous le titre de « mystique », c'est-à-dire l'obscurcissement de ce que la Révélation chrétienne comprenait et comprend toujours sous le titre de *mustêrion*, a été parfaitement tiré au clair par la recherche contemporaine ; nous n'y reviendrons pas.² Pourtant, il convient de modérer ce rejet et cette méfiance. Car si, à l'orée de l'époque moderne, la « théologie mystique » fut thématifiée et isolée comme telle, ce fut pour l'opposer à deux autres théologies, l'une « scolastique », l'autre « positive », dont on avouait ainsi qu'elles ne pouvaient plus, à elles seules, rendre raison de l'ensemble de l'expérience chrétienne, de « ...la révélation du *mustêrion* non-dit durant des siècles éternels » (*Romains* 16, 25). Or – toute la foie chrétienne le suppose – ce *mustêrion* nous est de fait donné à connaître : « A vous, il a été donné de connaître les mystères du Royaume des cieux » (*Matthieu*, 13, 11, et *par.*). Il faut donc non seulement que la théologie se fasse mystique, mais que *toute* théologie, y compris celle qui privilégie le concept ou l'histoire du développement des dogmes, conduise à la mystique. Donc qu'elle en provienne aussi toute.

Mais cela se peut-il, et se peut-il aujourd'hui, dans le temps du nihilisme ? Car le fait est que la théologie a souvent ratifié la décision de la métaphysique moderne : « mystique » ne pourrait à la rigueur qualifier, et d'ailleurs sans beaucoup de précision, voire avec une imprécision nécessaire, que ce qui ne tombe pas sous le regard de la connaissance objectivante, que ce qui ne peut pas devenir objet de certitude. Au point que, pour couvrir tout le champ de cette non-objectivité, on a même risqué le terme (pourtant théologiquement inacceptable) de « mystique naturelle », dont la « mystique surnaturelle » ne constituerait qu'une spécificité, tout aussi irrationnelle. Pourtant, une remarque de Wittgenstein devrait nous alerter. Alors même qu'il admet, aux marges de ce que la philosophie peut et doit connaître, l'élément qu'il qualifie de « *das Mystische*, le mystique », en l'occurrence le fait *que* le monde soit, et le déclare inexprimable et inconnaissable, il ajoute : « Il s'y trouve néanmoins de l'inexprimable. Cela *se montre*, c'est mystique (*Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische* ».³ Comprendons : ce qui ne peut se dire par une expression, cela pourtant se montre. Ou encore : même ce qui ne peut se dire explicitement, cela peut se montrer. Cette distinction contredit ce que le sens commun, même instruit de philosophie, admet plus volontiers : ce qui ne

² Outre les travaux monumentaux de B. MCGINN depuis *Presence of God : A History of Western Christian Mysticism*, vol.1, New-York, Crossroad, 1991sq., nous songeons à l'étude décisive de L. BOUYER, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris, O.E.I.L., 1986.

³ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.522, *Schriften I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1980⁴, p. 82.

se dit pas, cela ne peut pas non plus se montrer ; ou bien encore : ce qui se dit, souvent dit ce qui ne se montrer pourtant pas. Toute la menace du scepticisme, celle de se tromper en parlant, repose sur la crainte que l'on parle sans rien montrer, que l'on dise trop par rapport à ce qui se montre, que la signification et le sens que l'on voudrait dire ne trouve aucun phénomène, aucune intuition pour le confirmer. Or Wittgenstein énonce la proposition inverse : « *le mystique* » laisse se montrer ce que pourtant nous ne pouvons pas exprimer ; et ce ne sont pas les choses qui manquent (ici *que* le monde soit), mais les mots pour le dire. Par conséquent, *la mystique* ne présenterait donc pas de difficulté parce que nous y parlerions pour ne rien dire et sans rien voir qui se montrerait (comme dans une tromperie volontaire ou une erreur involontaire) ; mais, tout à l'inverse, parce que nous ne pouvons pas exprimer, dire, mettre des mots, exposer en concepts ce qui, pourtant, ne cesse de se montrer, d'apparaître, de se faire voir, «...as [one] looks to the sight of mysterious things, *peri ta mustika themata* ». ⁴ Ainsi, loin que l'expérience mystique se paie de mots, elle en manque. Elle ne manque pas de visée, ni de vision, ni de phénomène, ni de thèmes, mais elle reste muette devant eux, impuissante à les dire, les exprimer et les penser. Elle ne s'illusionne pas, elle reste sans voix. Dès lors la question se transforme et, en un sens, se simplifie : la théologie, qui, elle aussi, prétend parler, ou plutôt *ne pas pouvoir vraiment parler* de ce que, par la foi, elle croit, c'est-à-dire de ce qu'elle voit déjà « en miroir et par énigme » (1 *Corinthiens*, 13, 12), ne se trouve-telle pas inévitablement et par définition, confrontée au « mystique » ? Et dans ce cas, ne doit-elle pas s'interroger sur la situation phénoménale de ce qui se montre sans pour autant se laisser parfaitement dire et exprimer ? Dans ce cas, la théologie devrait par excellence se reconnaître comme une « théologie mystique », confrontée à un apparaître non pas illusoire (une simple apparence), mais indicible, au moins en partie et pour ce temps ?

Or il se trouve une discipline philosophique, qui a précisément pour ambition et pour définition de mettre au jour ce qui de prime abord ne se montre pas et ne se dit pas, pour en faire un phénomène qui trouve, à terme, son sens plein et donc ses mots pour le dire, la phénoménologie. En effet, selon une déclaration fameuse de Heidegger, « Qu'est-ce que la phénoménologie doit "faire voir" ? Qu'est-ce que l'on doit nommer, dans un sens signalé, de "phénomènes" ? Qu'est-ce qui est, par essence,

⁴ DENYS L'AREOPAGITE (dit *le Pseudo-*), *Théologie mystique*, I, 1 (P.G. 3, 997 b, trad. *The Complete Works*, ed. C. LUIBHEID, P. ROREM, J. PELIKAN *et alii*, The Classics of Western Spirituality, New-York, Paulist Press, 1987, p. 135).

nécessairement le thème d'une mise en évidence ? A l'évidence, ce qui de prime abord et la plupart du temps *ne se* montre absolument *pas*, ce qui au contraire de ce qui de prime abord et la plupart du temps se montre, reste *caché*, mais qui est en même temps quelque chose appartenant essentiellement à ce qui de prime abord et la plupart du temps se montre, de telle sorte qu'il en déploie le sens et le fondement ».⁵ Heidegger, qui ne songe sans doute pas à Denys, en retrouve pourtant le paradoxe : penser ce qui se montre exige, parfois et à la fin, de penser aussi ce qui ne se montre pas « de prime abord et la plupart du temps », parce que c'est précisément cela qui fonde et permet de dire ce qui se montre « de prime abord et la plupart du temps ». La phénoménologie se confronte à ce qui se montre ou devrait se montrer, sans que d'emblée nous puissions l'exprimer et le décrire, bref le dire. Pour entrer dans le visible, il faut aussi pénétrer dans l'invisible qui le rend pensable – et ceci, même si ce qui se montre sans encore se montrer reste indicible. Ce sur quoi nous ne pouvons rien dire demande beaucoup plus que notre silence, parce qu'il permet seul d'accéder à tout ce qui se montre. Devrait-on en conclure, sans autres considérations, que la théologie, pour devenir une théologie mystique, comme elle le doit, devrait emprunter la voie et la méthode de la phénoménologie ?

II.

Non, certes. Car, s'il faut en croire ici Heidegger – que l'on doit en effet prendre ici particulièrement au sérieux, puisque, disait-il encore en 1951, «...je viens de la théologie et je lui garde encore un vieil amour » –,⁶ on devrait tenir au contraire pour constant que «...le concept d'une phénoménologie catholique est même plus contradictoire que le concept de mathématique protestante ».⁷ Remarquons qu'il retrouve ainsi (de fait et sans doute contre son intention) la position du magistère catholique, qui, récemment, a confirmé que l'«...Eglise ne propose pas sa propre philosophie, ni ne canonise une quelconque philosophie particulière au détriment des autres. La raison profonde de cette réserve réside dans le fait que la philosophie, même quand elle entre en relation avec la théologie, doit procéder selon ses méthodes et ses règles ; autrement, il n'y aurait pas de garantie

⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §7, [1927], Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963¹⁰, p. 35.

⁶ M. HEIDEGGER, *Séminaire de Zürich*, 6 novembre 1951, dans *Seminare*, G.A., t.15, p. 437.

⁷ M. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, G.A., t.24, p. 28.

qu'elle reste tournée vers la vérité et qu'elle y tende grâce à une démarche rationnellement vérifiable ». ⁸ Sur un mode plus trivial, des polémiques récentes ont d'ailleurs popularisé cette mise en garde, en soulignant que, par définition de sa méthode et ses présupposés, la phénoménologie récusé par avance et dès son origine husserlienne le moindre « tournant théologique ». ⁹ Pour autant, la pensée se trouve en pensant, comme le mouvement se prouve en marchant, et nombre de travaux phénoménologiques ont, depuis plus de vingt ans, établi dans les faits que la phénoménologie avait, pour une large part, non seulement pouvait s'appliquer à des questions théologiques, mais y trouvait un intérêt essentiel à son *propre* déploiement. Il n'est, pour s'en convaincre, que de considérer les derniers travaux publiés de Levinas, Ricoeur, Henry et Derrida, pour ne s'en tenir qu'à l'aire francophone et aux plus grands récemment disparus, sans mentionner ceux qui poursuivent aujourd'hui cette puissante tradition. Une telle reprise en compte du champ théologique par des penseurs se réclamant de la phénoménologie frappe d'autant plus qu'elle concerne toutes les dénominations, tant chrétiennes que juive ou indécidées, voire même parfaitement athées. Il ne s'agit donc pas d'une restauration par des théologiens, ni du détournement par des idéologues d'une méthode philosophique, mais du mouvement spontané, presque incontrôlé, voire involontaire, donc d'autant plus puissant de la phénoménologie elle-même, se déployant dans des champs pour elle nouveaux, mais qui, depuis toujours, renvoient à la théologie ou, si l'on préfère, à la philosophie de la religion, voire aux sciences religieuses. Nous avons nous-mêmes tenté, dans des travaux

⁸ JEAN-PAUL II, *Fides et Ratio*, 1998, §49. Voir aussi, à propos de la "philosophie chrétienne" : « La dénomination est de soi légitime, mais elle ne doit pas être équivoque : on n'entend pas là faire allusion à une doctrine officielle de l'Eglise, puisque la foi n'est pas comme telle une philosophie. Par cette appellation, on veut plutôt indiquer une démarche philosophique chrétienne, conçue en union étroite avec la foi. Cela ne se réfère pas simplement à une philosophie élaborée par des philosophes chrétiens qui, dans leur recherche, n'ont pas voulu s'opposer à la foi. Parlant de philosophie chrétienne, on entend englober tous les développements importants de la pensée philosophique qui n'auraient pu être accomplis sans l'apport, direct ou indirect, de la foi chrétienne » (*Ibid.*, §76).

⁹ Par exemple D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, 1991 et *La phénoménologie éclatée*, Combas, 1998 [tr. am., *Phenomenology and the "Theological Turn"*. *The French debate*, Fordham U.P., New York, 2000]. Voir aussi, plus précis sur nos positions et plus argumenté, J. BENOIST, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, 2001, ainsi que nos réponses dans *Le Visible et le Révélé*, dont ch. VI, Editions du Cerf, Paris, 2005 [tr. am., *The Visible and the Revealed* par C. Gschwandtner and others, Fordham U.P., New York, 2008].

antérieurs, de poser une question de principe, formulée, en 1993, avec des termes que l'on pourrait aujourd'hui réviser : « Métaphysique et phénoménologie. Une relève pour la théologie ? ».¹⁰ C'est à cette révision que nous voudrions procéder ici, au moins en esquisse.

Il faut commencer par admettre et recenser les obstacles qui, en théorie (c'est-à-dire ici en pratique théorique, en effectivité de pensée) semblent compromettre l'utilisation des procédures phénoménologiques dans le champ de ce qu'il reste convenu d'appeler la théologie. Convenus – en ce sens que le débat suppose une distinction nette et ferme entre théologie et philosophie, distinction que, peut-être, la philosophie ne pourrait plus justifier aujourd'hui avec autant d'assurance que dans la période moderne antérieure, du moins si elle considérait vraiment sa situation contemporaine. On peut relever trois obstacles.

D'abord l'athéisme méthodologique. Husserl le revendique au moment où il introduit la définition canonique de la réduction phénoménologique, en 1913 : « L'existence d'un Être "divin" extramondain [...] serait transcendant à la conscience "absolue" ».¹¹ La réduction implique la mise entre parenthèses de toute transcendance, celle, horizontale pour ainsi dire, de l'objet intra-mondain (la région-monde), mais également celle, verticale, d'un Dieu exerçant la fonction de fondement pour le monde. En transportant le centre de la réduction du *Je* au *Dasein*, Heidegger restera fidèle à cette mise entre parenthèses : « La recherche philosophique est et reste un athéisme ».¹² Ce que confirme, mais aussi nuance cet autre texte : « Le point de départ de l'ontologie fondamentale conduit avec soi l'apparence d'un athéisme individualiste et extrême ».¹³ La réduction, transcendentale

¹⁰ D'abord paru dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, XCIV/3, Toulouse, juillet 1993, repris dans *Le Visible et le Révélé*. Voir aussi « Du fondement de la distinction entre théologie et philosophie », in M. GARZONIO (ed.), *Praedica Verbum. Scritti in onore del Cardinal Gianfranco Ravasi nel suo 70° compleanno*, Ambrosianum, Milan, 2013. [tr.am. « On the foundation of the distinction between Theology and Philosophy », in JEFFREY MCCURRY (ed.), *Phenomenology and the Theological Turn. The Twenty-Seventh Annual Symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center*, Duquesne University, Pittsburgh, 2012].

¹¹ HUSSERL, *Idées directrices...I*, §58. Sur la position véritable et complète de Husserl, il faut désormais consulter l'enquête de référence, E. HOUSSET, *Husserl et l'idée de Dieu*, Éditions du Cerf, Paris, 2012.

¹² « Philosophische Forschung ist und bleibt Atheismus », M. HEIDEGGER, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, §8, G.A. 20, p. 109 sq.

¹³ « ...den Schein eines extrem und individualistischen, radikalen Atheismus », M. HEIDEGGER, *Principes fondamentaux de la logique*, §10, G.A. 28, p. 177. Voir *Dieu sans l'être*, III, §2, Fayard, Paris, 1982 [tr.am. par K, *God without Being*, The University of

ou existentielle (qui reste, en un sens, quasi transcendantale), implique de mettre entre parenthèses tout ce qui reste extérieur à la conscience, toute transcendance, y compris donc la transcendance verticale de Dieu. L'athéisme se radicalise ici d'autant *plus* (et non pas d'autant moins) qu'il reste méthodologique (sans se dévaluer en athéisme dogmatique). Dieu ne relève simplement pas de la phénoménologie, parce qu'il échappe à la phénoménalité ; et il y échappe, parce qu'il ne fait point partie des vécus de conscience, ni de la région immanente, la région-conscience.

Le second obstacle tient au caractère dérivé, et en un sens problématique, de l'accès au monde lui-même. Soit (pour Husserl) le monde reste l'objet d'une reconquête – la reconquête de son existence en soi, contre le phénoménisme de l'héritage kantien) ; mais le danger d'un solipsisme reste toujours présent, ne fût-ce que dans l'ambiguïté du noème lui-même. Soit (avec Heidegger) l'« être-au-monde » suffirait à en finir avec l'objection kantienne (et husserlienne) d'un « scandale de la philosophie » – l'absence d'une démonstration convaincante de l'existence des choses matérielles et du monde extérieur ; mais ce monde ne doit plus se définir comme étant subsistant (*vorhanden*), puisqu'il ne fait encontre dans l'« être-au-monde » que comme étant d'usage (usuel, *Zug, zubanden*), incapable de servir de fondement à une ontologie, encore moins à la ré-ouverture de la *Seinsfrage*, privilège réservé au seul *Dasein*. Dans ce contexte, devient caduque ou du moins parfaitement discutable le point de départ ontologique d'une théologie du monde réel.

Reste un troisième obstacle : la définition de ce qui vient après le sujet, au sens de la métaphysique. La réduction transcendantale demande-t-elle que l'exerce un *Je* lui-même transcendantal ? Quelle validité un tel *je* pourrait-il garder au point de vue de la théologie ? Peut-il prier et louer ? Permet-il aussi de faire droit à un autrui quelconque, un *Tu* ou le *Il* (voire un *Nous*), qui ne se résume ni à un objet (humain, empirique, dérivé), ni à un doublon abstrait¹⁴ de ce *Je* (transcendantal) ? Le *Je* transcendantal, que semble imposer la réduction phénoménologique, pousse ici la menace de solipsisme en direction de l'intersubjectivité ; même reconstruire une phénoménalité d'autrui par l'analogie et l'appréhension, ou par le *On* (*das Man*) et les variations du *Mitsein*, ne fait que renforcer son caractère dérivé. En fait, cette difficulté se retourne vers le statut du *Je* : ne doit-on pas le

Chicago Press, 1991¹, 1995², revue et augmentée 2012³].

¹⁴ HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, §53, Hua.I, La Haye, 1963, p. 146 (voir HEIDEGGER, *Être et Temps*, §26, Tübingen, 1927¹, 1963¹⁰, p. 124).

concevoir, lui le *Je*, sur un mode non-transcendental ? Mais le peut-on et à quelle condition ?

Ces trois clôtures de la transcendance (Dieu, le monde et autrui), qui semblent fermer trois des dimensions primordiales du champ de la théologie chrétienne, résultent toutes de la réduction, qui ne peut *ici* que privilégier l'égoïcité transcendantale. La question devient donc unique sous trois figures différentes : la réduction n'interdit-elle pas par principe l'accès de la phénoménologie au domaine revendiqué par la théologie – Dieu se révélant à partir de lui-même, le monde comme créé à titre de « livre de la Nature » écrit par Dieu et la communauté originaire de celui que *Je* est avec les *alter ego* ? Jamais la théologie ne semblerait donc pas, sans se perdre, pouvoir substituer à ses éventuels présupposés philosophiques des présupposés phénoménologiques (ce qui n'en pose pas moins rétrospectivement la question de la légitimité ou de la convenance d'autres présupposés, par exemple tirés de la *metaphysica* scolaire). La phénoménologie pose ainsi à la théologie, même dans son « athéisme » de méthode, la question en général de présupposés philosophiques. Mais cette deuxième interrogation, de méthode, pourrait mettre la phénoménologie encore plus essentiellement en question que la théologie.

III.

Car la phénoménologie ne se définit pas une fois pour toutes. Elle se caractérise par des nouveaux résultats, qui s'accumulent en elle à mesure qu'elle avance. La phénoménologie se développe depuis ses origines comme une philosophie en avance sur elle-même (*praeceps*) et donc aussi en avance sur ses *a priori*, une philosophie où ce qui vient après coup et en second détermine toujours ce qui venait avant et en première place. Sa méthode s'exerce à rebours et *a posteriori* de l'origine, ou plutôt de l'originel, par rapport auquel le commencement semble toujours en retard. Voyons donc la phénoménologie selon et à partir de ses avancées, que le commencement ne fait encore qu'esquisser et pressentir.

La première avancée concerne le droit d'apparaître ou, plus exactement, l'apparaître comme ce qui assure un droit à la phénoménalité. « *Au principe de tous les principes : que toute intuition originairement donatrice soit une source de droit de la connaissance, que tout ce qui s'offre à nous originairement dans l'"intuition"* (autant dire dans une effectivité charnelle), *doit se recevoir simplement comme il se donne, mais aussi seulement dans les limites où il se donne*, en cela

aucune théorie sophistiquée ne peut nous induire en erreur ». ¹⁵ L'apparence vaut pour l'apparaître, parce que l'apparence offre déjà, *en tant que telle*, un être apparaissant : « Autant d'apparence, autant d'être (*Soviel Schein, soviel Sein*) ». ¹⁶ D'où il suit que ce qui apparaît ne se réfère plus, fût-ce négativement, comme une apparence à l'être ; en effet, à titre d'apparence, il apparaît déjà et donc jouit du *droit de toute* phénoménalité. En quoi ? En ce que tout ce qui apparaît, de quelque manière et à quelque degré qu'il pratique l'apparence (ou la parence), déjà s'offre et, en s'offrant, se montre. Heidegger reconnaît le phénomène comme « ...ce qui se montre, le Se-montrant, le manifeste (*das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare*) [...] le *se-montrant-en-lui-même* (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*), le manifeste ». Il s'ensuit que « Phénoménologie veut donc alors dire : *apophainestai to phainomenon* : laisser se montrer à partir de lui-même ce qui se montre comme il se montre à partir de lui-même ». ¹⁷ C'est en soi que le phénomène se montre, comme la chose même qu'il redevient, contre la scission kantienne entre phénomène et la chose en soi. L'en-soi se manifeste en lui-même et à partir de lui-même, à sa propre initiative. Mais pour accomplir ce retournement, il faut plus que l'auto-monstration du phénomène : car ce qui se montre ne se montre à partir de lui-même, précisait Husserl, qu'à l'exacte mesure où il *se donne*. Se montrer *en personne* ne se peut que si ce qui se montre *se donne* aussi et d'abord. D'où le nouveau principe : « Autant de réduction, autant de donation ». La donation, comprise comme le mouvement de s'engager et de s'abandonner au et à titre de donné (quel que nom ou définition qu'on puisse lui fixer) définit la vérité et la légitimité phénoménologique de l'apparaître. Il n'apparaît en personne qu'autant qu'en se montrant, il se montre *lui-même*, c'est-à-dire qu'il *se donne*.

Ainsi la réduction n'aboutit finalement pas à la subjectivité de l'*Erlebnis*, mais, au contraire, le vécu de conscience n'a autorité dans la phénoménalité qu'autant qu'il accomplit la donation, où le phénomène s'engage en personne. Ni seulement pour se laisser constituer en un objet, ni en un étant, mais pour se faire voir en tant que donné. Tout ce qui se montre se donne, même si tout ce qui se donne ne se montre pas.

Cette avancée première en induit deux autres, comme ses corollaires. – D'abord un corollaire ontologique, ou plus exactement *mé-ontologique* : si

¹⁵ HUSSERL, *Idées directrices...I*, §24, Hua.III, éd. W. Biemel, La Haye, 1950, p. 52.

¹⁶ HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, §46, Hua.I, p. 133, le reprend de HERBART, *Hauptpunkte der Metaphysik*, Göttingen, 1806, dans *Sämtliche Werke*, Langensaltza, 1887¹, Frankfurt, 1987², p. 187 et Heidegger le maintient en *Etre et Temps*, §7, *op.cit.*, p. 36.

¹⁷ HEIDEGGER, *Etre et Temps*, §7, *op.cit.*, p. 28 et 36.

la réduction s'accomplit en vue du donné et selon le critère de la donation de ce qui se montre, il n'y a aucune raison contraignante de lier l'entreprise phénoménologique (la réduction) directement à la question ontique ou ontologique. Sauf à considérer que l'instance ontique ou ontologique comme l'une des réponses à... et l'un des noms de l'auto-donation elle-même (ce qui peut se concevoir, mais n'a rien d'inévitable), il n'y aurait pas lieu de s'inquiéter que l'ontologie (au sens métaphysique) y devienne impraticable (selon la posture néo-thomiste habituelle, ou plus généralement par souci de "compléter" la subjectivité phénoménologique par l'objectivité ontique d'une métaphysique).¹⁸ Il n'y a surtout aucun motif de soumettre la *Gottesfrage* à la *Seinsfrage*, au risque d'y produire la figure idolâtrique qu'induit une part de la pensée de Heidegger. L'auto-manifestation de Dieu se donne d'abord parce que toute manifestation se mesure formellement à l'aune de la donation en elle, donc par excellence celle de Dieu ; mais aussi parce que Dieu se donne d'autant plus qu'il se donne réellement lui-même comme don au sens radical et insurpassable de « Dieu est amour » (1 Jean 4,8). Et donc sa manifestation (son auto-révélation) doit s'entendre et se recevoir comme elle s'annonce et se donne, d'abord comme don et amour, avant toute autre détermination et horizon, même ceux de l'étantité et de l'objectivité. Si « Dieu est plus grand que mon cœur » (1 Jean 3,20), *a fortiori* est-il plus grand que le plus vaste concept de mon entendement, le *conceptus entis*. La phénoménologie ne peut pas ne pas libérer ainsi la *Gottesfrage* des limites de la *Seinsfrage*.

D'où le deuxième corollaire, qui spécialise le premier en y déduisant le refus d'identifier tout phénomène à un objet. Si le phénomène se montre à la mesure où il se donne, alors il apparaît infiniment plus en tant qu'il advient comme un événement passant, qu'en tant qu'il subsiste en permanence comme un objet. Le statut d'objet ne reste au contraire qu'un cas extrême, rare et provisoire d'une phénoménalité vidée de toute événementialité, hypothèse de laboratoire et expérience de pensée, toujours déjà dépassée par l'événementialité même de cette expérience et de cette pensée. Il faut donc, en bonne phénoménologie contemporaine, tenter de substituer à la distinction des objets en phénomènes et noumènes (instaurée par Kant et reprise par tout l'héritage néo-kantien de la philosophie analytique en particulier) la distinction des phénomènes en objets d'une part et

¹⁸ Voir notre récente mise au point, « Doubler la métaphysique », in PH. CAPELLE-DUMONT (éd.), *Métaphysique et christianisme*, Paris, PUF, 2015.

événements de l'autre.¹⁹ D'où suit une redéfinition, radicalement non-métaphysique, des modalités du possible et l'impossible. On peut les entendre en effet de deux manières opposées. Soit le possible reste pré-pensé à partir de l'essence, elle-même pré-déterminée à partir du concept conforme au principe de non-contradiction et en simple attente de l'effectivité, qu'assurerait le principe de raison suffisante (*existentia, complementum possibilitatis*). Soit le possible, entendu comme l'inattendu, sans prévision de l'essence possible par représentation, voire à son encontre, s'attend comme un événement advenant à partir de soi et se donnant. Ce tournant radical ouvre un nouveau jour sur d'éventuels phénomènes qui, libérés des interdits de la métaphysique *a priori*, apparaîtront désormais comme événements possibles en un sens neuf, c'est-à-dire comme objets impossibles au sens des postulats de la pensée empirique en général.

IV.

De ces modifications profondes des termes originaires de la phénoménologie, il s'ensuit au moins deux nouvelles opérations. Le phénomène saturé et l'adonné.

Le phénomène saturé d'abord. Le phénomène, pris en son acception classique, c'est-à-dire formelle, commune à Kant et Husserl, se définit par la dualité en lui de l'intuition (le remplissement) et de l'intention (la signification ou le concept). Lorsque que l'intuition remplit, fût-ce partiellement mais suffisamment, le concept, elle le valide et réciproquement ce concept identifie l'apparence du divers en un apparaît d'objet. Et si exceptionnellement l'intuition remplit le concept (ou la signification) sans reste, totalement, adéquatement, bref si l'intuition égale le concept intentionné, on parlera d'évidence : dans ce cas, la validation atteint le niveau d'une vérification complète. L'évidence, cet envers subjectif de la vérité, s'accomplit lorsque l'intuition, le plus souvent manquante ou défaillante en comparaison du concept, lui correspond en parfaite égalité. Mais ni Kant ni Husserl n'envisagent une troisième disposition : il se pourrait en effet que l'intuition non seulement fasse défaut ou équivaille à la signification (ou au concept), mais qu'elle le *surpasse*. Surpasser veut dire ici que l'intuition surgit sans proportion avec le concept ou la signification censés la prévoir, l'organiser, la synthétiser, la constituer et la rendre concevable. Bref, le divers de l'intuition peut, parfois et sans doute plus souvent que

¹⁹ Voir J.-L. MARION, *Certitudes Négatives*, c.V, §27, Paris, 2010 [tr. am. par S. Lewis, *Negative Certainties*, The University of Chicago Press, Chicago, 2015].

nous ne le croyons, ne pas se laisser synthétiser (ou constituer) par un concept (ou une signification) à sa mesure. Auquel cas l'intuition déborde le ou les concepts censés lui fixer une signification et n'apparaît donc plus comme un objet. Il s'agit alors d'un phénomène saturé, où l'intuition déborde ce que peuvent en comprendre signification ou concept. Mais qu'il n'apparaisse pas comme un objet n'interdit pas au phénomène saturé d'apparaître pourtant sur un autre mode et d'apparaître à un *Je*, qui, du même coup, devra lui aussi passer à un autre mode que celui d'un *Je* transcendantal. Ainsi au phénomène saturé répond le *Je* comme l'adonné. Le phénomène saturé inverse et complète ainsi la détermination catégoriale du phénomène comme un objet.

Précisons les traits du phénomène saturé, en renversant le fil conducteur des catégories de la phénoménalité fixées par Kant. – Selon la quantité : au lieu d'être prévisible par les axiomes de l'intuition (tout phénomène a une quantité qui peut se prévoir à partir de la somme de ses parties), certains phénomènes s'avèrent (saturés) imprévisibles, parce qu'ils outrepassent la somme de leurs parties. Ce qui se nomme l'*événement*, qui surgit sans cause connue d'avance, sans qu'aucune prévision ne le fasse voir d'avance, ni même concevoir globalement et qui ne cesse de se prolonger en surpassant les conséquences par, aussi imprévisibles que les premières.

Selon la qualité : au lieu d'être éprouvés et endurés suivant les anticipations de la perception (tout phénomène a une qualité, qui lui assigne un degré, selon lequel se mesure sa réalité), il se trouve des phénomènes (saturés) insupportables selon la qualité, parce qu'ils outrepassent le degré d'intensité que peut endurer une sensibilité finie. Ce qui se nomme l'*idole*, qui impose au regard un tel degré d'intuition qu'elle le comble au point qu'il ne puisse plus organiser l'intuition en objet et n'éprouve plus cette intuition, désormais sans synthèse, comme un spectacle d'objet, mais comme un état du sujet subissant ce qu'il ne parvient plus à synthétiser, bref comme le miroir invisible de ce regard même.

Selon la relation : au lieu de se relier à un autre phénomène selon les analogies de l'expérience (aucun phénomène objet ne pourrait apparaître, s'il n'était lié par concept à un autre, comme accident à une substance, comme un effet à sa cause, comme une substance à un autre substance), il se trouve des phénomènes (saturés) absolus de toute relation, parce qu'ils adviennent sans autre références qu'à eux-mêmes. Ce qui se nomme par excellence *ma chair*, relative à elle-même seulement et qui s'affecte par soi seule avant (et afin) de pouvoir se laisser ensuite affecter par autre chose.

Selon la modalité enfin : au lieu de se rapporter toujours et par principe au regard du *Je* selon les postulats de la pensée empirique en général (aucun phénomène ne peut se synthétiser en un objet, s'il ne se rapporte pas aux conditions soit formelles pour la possibilité, soit matérielles pour l'effectivité, soit universelles pour la nécessité de l'expérience), il se trouve des phénomènes (saturés) libres des exigences du regard transcendantal, des phénomènes irregardables et non-constituables en objets à l'intérieur d'un champ phénoménologique fini. Ce qui se voit par excellence dans le *visage* d'autrui ou *icône*, qui, me faisant face, me regarde sans se laisser envisager.

Mais demandera-t-on, dans tous ces cas, la résistance irréductible aux conditions *a priori* de l'objectivation n'interdit-elle pas tout simplement la phénoménalité ? C'est ce qu'assume la métaphysique (Kant) et même la première phénoménologie (Husserl en 1913). C'est aussi ce qu'a contesté progressivement, de fait et de droit, la phénoménologie plus récente, en fait toute la phénoménologie depuis Levinas. Car il reste une autre hypothèse : que les phénomènes apparaissent vraiment, même sans se soumettre ni à synthèse ni à constitution, sans passer sous les fourches caudines de l'*a priori*, formel ou matériel. Admettre des phénomènes non aliénés à leurs prétendues conditions de possibilité n'implique pas leur impossibilité à apparaître, mais seulement que leur apparaître s'y déploie à l'encontre des conditions de la finitude du *Je*, en d'autres termes que la parenté (la *doxa*) se déploie contre l'attente et la capacité du *Je*, sous le titre donc du *para-doxe*, de la contre-parenté. Le paradoxe ne nomme pas un non-apparaître, mais un apparaître qui contrevient aux conditions finies de l'apparaître, c'est-à-dire une contre-expérience. La contre-expérience n'implique pas la suspension de l'apparaître, mais une phénoménalité réglée par la chose même qui apparaît, et non plus seulement par la mesure de la réceptivité de ce à qui elle apparaît et pour qui elle ne peut apparaître pour ainsi dire qu'à contre-sens. Contre-expérience signifie qu'apparaissent *à la fois* la chose même *et* les perturbations que son excès impose au récepteur de l'apparaître. A cette condition sans conditions seulement s'accomplit le célèbre, mais habituellement incompris et restreint, « retour aux choses mêmes ! » : car nous ne retournons à elles qu'en admettant leur en-soi, c'est-à-dire ce qui, de cet apparaître même, ne se laisse pas soumettre aux conditions d'objectivation selon notre *a priori*. Ainsi seulement s'accomplit, jusqu'à son terme inconditionné, la réduction phénoménologique : le donné doit se laisser recevoir comme il se donne, précisément comme donné sans autre limite, éventuellement dans le cas d'une intuition saturante, que le débordement de l'objet.

La contre-expérience, ainsi comprise un débordement possible de l'objet par le donné, implique une remise en question, donc une remise en jeu du *Je* lui aussi (et pourquoi pas lui le premier ?), qui le soumet à la réduction au donné. Comment penser un *Je* conformé aux exigences du donné, donc parfois confronté au phénomène saturé ? En le pensant selon les exigences du donné, non plus comme ce qui comprend le donné (en un objet, par une constitution), mais comme ce qui le reçoit sans lui fixer d'*a priori*. Que signifie de ne pas lui fixer d'*a priori*, sinon qu'il s'impose lui-même comme l'*a priori* par excellence, mais le seul qui ne se soumette pas le donné ? Il faudrait donc penser le *Je*, lui aussi et lui le premier, *comme donné*, comme le premier donné. Premier donné veut dire : celui qui, en recevant le donné, ne le précéderait pas, ne l'attendrait pas déjà embusqué au coin d'une donation à laquelle il se refuserait de prendre part. Seul un *Je* déjà et d'emblée inclus dans la donation pourra s'exposer loyalement au possible phénomène saturé, au possible excès de l'intuition sur le concept (ou la signification), à la possible contre-expérience. Un tel *Je* ou plutôt un tel *ego* ne devrait donc plus recevoir le donné en restant hors de la donation (comme d'un bateau accosté on reçoit livraison, sans flotter comme encore les marchandises, de tout ce qu'on en débarque sur le sol ferme du quai), mais *se recevoir lui-même* en même temps et en tant qu'il reçoit le donné qui se montre – se recevoir soi-même comme autant donné (voire plus) que ce qui se donne ainsi, par suite et éventuellement, à lui. Un tel *ego* donné d'emblée et sans réserve satisferait alors seulement aux exigences de la donation, dont il admet alors l'unique *a priori*. Un tel *ego* décidément *a posteriori* ne peut plus se concevoir comme un *moi* empirique (qui n'a de sens que par opposition à un *Je* transcendantal) et il faut le nommer un *ego* adonné – celui qui ne surgit à lui-même (ne revient à lui-même, ne reprend conscience, y compris conscience de soi) qu'autant, qu'au moment et qu'aussi souvent qu'il reçoit un donné, fût-il hors de proportion avec son attente et sa capacité de réception. L'adonné ne naît qu'avec le donné dont il se reçoit en le recevant.

Si le moment présent de la phénoménologie la fait aboutir, d'une manière ou d'une autre, à ces deux résultats, le phénomène saturé et l'adonné (et il se pourrait que notre nomenclature ne se limite pas anecdotiquement à une "tendance" parmi d'autres, mais qu'avec les médiations et les interprétations requises elle fasse droit à maintes autres nomenclatures qui reviennent en un sens radical *au même* qu'elle), quelles conséquences s'en suivraient-elles ? Ce n'est pas ici le lieu pour esquisser ces conséquences pour la philosophie phénoménologique, bien qu'elles aient commencé à se déployer aujourd'hui sous nos yeux. C'est en revanche le lieu d'examiner les

conséquences, au moins possibles, de ces résultats pour la théologie chrétienne.

V.

La théologie, justement parce qu'elle doit suivre les exigences absolument propres à l'événement (et non pas à l'objet) qui la convoque après l'avoir provoquée, ne cesse de s'appuyer sur des langages et des concepts, ceux de chaque époque, mais toujours pour les rectifier et les amender afin de pouvoir répondre à ce dont il s'agit. Or il s'agit d'une révélation, de l'auto-révélation même de Dieu dans le Christ, Jésus. Parmi ces langages et concepts, on a pu privilégier celui de l'être (entendu selon la *metaphysica* ou la *Seinsfrage*), avec aussi ses dérivés, l'herméneutique, la dialectique, la rhétorique, etc. Il faudrait pourtant considérer un caractère primordial de la Révélation de Dieu : en termes bibliques, elle se présente comme une affaire de manifestation, donc de phénoménalité : « La lumière apparaît (*phanei*) dans la ténèbre et la ténèbre n'a pas pu la saisir » (*Jean* 1,5). Et elle apparaît par rapport à l'obscurité qu'elle signale par contraste, comme « ...une lampe qui brille (*lukhnos phainôn*) dans un lieu obscur » (*2 Pierre*, 1,19), en sorte qu'il lui revient de faire disparaître l'obscurité à mesure de sa manifestation : « La ténèbre passe et déjà la vraie lumière apparaît (*phainei*) » (*1 Jean*, 2,8). De ce caractère radicalement phénoménal de la Révélation s'ensuivent deux conséquences inévitables et directement liées.

Le premier point essentiel tient à la crise que provoque la manifestation de Dieu : la visibilité de Dieu met aussi en évidence l'invisibilité de tout ce qui n'apparaît pas dans cette manifestation. En effet, cette lumière ne peut paraître qu'en contraste avec ce qu'elle fait paraître comme précisément n'apparaissant pas ; elle fait paraître l'inapparence des ténèbres, en tant qu'elle fait apparaître la lumière. La Révélation du Christ, index d'elle-même, s'impose aussi comme l'index de ce qu'elle rejette, ou plutôt de ce qui la rejette. Une telle distinction entre ce qui apparaît et ce qui n'apparaît pas, le monde ne la voit précisément pas, parce que les deux termes ne se voient pas l'un l'autre. Ou plus exactement le monde ne voit pas ce qui n'apparaît qu'à Dieu, qui, lui, voit et ce qui apparaît et ce qui se dissimule. Ainsi les « hypocrites apparaissent (*phainôsin*) aux hommes » lorsqu'ils prétendent prier devant eux, tandis que « le Père, le tien, qui voit (*blepôn*) dans le secret », voit la vraie prière, qui, elle, n'apparaît pas « au dehors, aux hommes » (*Matthieu*, 6,4-5). Certes, «...la vie s'est montrée (*ephanerôthê*), nous l'avons vue, nous en témoignons et vous annonçons la vie éternelle, qui était d'auprès du Père et qui nous est apparue (*ephanerôthê*) » (*1 Jean*,

1,2), mais «...ce que nous serons n'est pas encore manifeste (*oupô ephanerôthê*) » (*ibid.*, 3,2).²⁰ La lumière où se manifeste l'auto-révélation de Dieu met en crise le visible tout entier, parce que la visibilité de Dieu, par son inévitable *excess*, rend comparativement toute autre visibilité obscure, au point que cette moindre lumière, qui se découvre obscurcie par contraste, peut vouloir s'exercer elle-même comme un obscurcissement volontaire – comme ce qui voudrait non seulement résister à la lumière, mais «l'engloutir et l'offusquer (*katalambanein*) » (*Jean*, 1,5).

Ainsi s'impose l'autre point essentiel : cette irruption (et le conflit de phénoménalités qu'elle ne peut pas ne pas provoquer) se vérifie et s'accomplit dans le détail de toute la vie du Christ, plus exactement dans la manifestation de Jésus de Nazareth *comme* le Christ. La manifestation du Christ s'accomplit comme celle d'un phénomène, plus encore d'un phénomène inobjectivable, inconstituable et irréductible à ceux qui le voient, portant à l'extrême les caractères du phénomène saturé.²¹ Le Christ s'impose comme le phénomène sans comparaison, ni antécédent, car «...jamais rien de semblable n'est apparu (*ephané*) en Israël » (*Matthieu* 9,38). Il s'agit d'un «...éclair qui part de l'Orient et se manifeste (*phainetai*) jusqu'à l'Occident » (*Matthieu* 24,27) ; or l'éclair ne désigne pas une lueur constituant l'attribut accidentel d'un objet ou d'un étant par ailleurs subsistant dans son substrat obscur ; l'éclair ne consiste qu'en sa manifestation, non que lui manque un substrat, mais parce que son caractère d'événement se découvre si parfaitement que rien en lui ne reste non manifesté et que s'il consiste, il ne consiste que dans cet événement qui (se) passe entier dans son apparaître.²² Phénomène qu'à ce lieu son pur éclat assigne, le Christ fait la lumière comme un éclair tranche la nuit et la fait disparaître comme

²⁰ Voir : « Votre vie est cachée (*kekruptai*) avec le Christ en Dieu. Lorsque le Christ, votre vie, se manifestera (*phanerôthê*), alors vous aussi serez manifestés (*phanerôthêsesthê*) dans la gloire » (*Colossiens* 3,4).

²¹ Nous avons ailleurs déjà esquissé un abord du Christ non seulement comme phénomène, mais comme phénomène saturé. Voir *Etant donné. Esquisse d'une phénoménologie de la donation*, §24, Paris, 1997¹, 2005³, [tr. am. par J. Kosky, *Being given. An essay on phenomenology of givenness*, Stanford U. P., 2002¹, 2012²].

²² Qu'il suffise de renvoyer à la célèbre analyse de Nietzsche : « Quand je dis "l'éclair luit", j'ai posé le luire une fois comme activité, et une seconde fois comme sujet ; j'ai donc supposé sous l'advenir (*Geschehen*) un être qui ne se confond pas avec l'événement, mais bien plutôt demeure, est, ne "devient" pas. – Poser l'événement comme une effectuation (*wirken*) et l'effet (*Wirkung*) comme un être, telle est la double erreur ou l'interprétation dont nous nous rendons coupables » (*Nachgelassene Fragmente* 2 [82], automne 1885, éd. Colli-Montinari, t. VIII/1, p. 101). Voir *Certitudes Négatives*, *op. cit.*, p. 274 [tr. am., *op. cit.*, p. 176 & 259].

telle. La question sur Jésus – faut-il y reconnaître le Christ, le Fils du Père ? – se joue et se décide entièrement en termes de manifestation, c'est-à-dire de phénoménalité : que faut-il admettre comme un apparaître de plein droit, que faut-il récuser comme une apparence sans droit d'apparaître (imposture, illusion, « blasphème ») ? La décision de foi, qui finalement tranche, relève en fin de compte de l'acceptation (ou du refus) de phénomènes saturés, qui échappent à notre pleine constitution, parce qu'en eux l'excès d'intuition (de gloire, de manifestation, etc.) outrepassé incomparablement ce que nos concepts (nos paroles, nos pensées, etc.) peuvent y reconnaître.²³ Tout homme se retrouve en dernière instance dans la situation de Pierre, témoin de la Transfiguration et qui «...ne savait pas ce qu'il disait » (*Luc* 9,33), ou des pèlerins d'Emmaüs, qui voient sans comprendre, «stupides et lents à croire » (*Luc* 24,25).²⁴ La foi consiste, en termes phénoménologiques (et déjà augustinien) à croire une signification par nous indéfinissable, une intentionnalité par nous invisible, un concept par nous inconcevable, pour ainsi paradoxalement comprendre *à partir de lui-même* un phénomène dont l'intuition nous excède.

Dès lors, toute la vie publique de Jésus, c'est-à-dire toute sa manifestation comme le Christ, se joue-t-elle en termes d'apparaître et de phénoménalité. – Ainsi ce que nous nommons trop vite des miracles consiste-t-il en fait et à chaque fois, comme l'action d'éclat faite à Cana, en une manifestation : « Ce fut le commencement des signes de Jésus à Cana de

²³ La question n'est pas phénoménologique parce qu'il y aurait difficulté à voir Jésus, mais parce qu'il y a extrême difficulté à le voir comme Fils du Père : pour proclamer « Vraiment cet homme était Fils de Dieu » (*Marc* 15,39), il faut « regarder le séisme » (*Matthieu* 27,5), « regarder ce qui s'est passé » (*Luc* 23,47), c'est-à-dire voir l'événement de la Croix dans la lumière de la prophétie de *Zacharie* 12,10, « Ils lèveront les yeux vers celui qu'ils ont transpercé » (comme en *Jean* 19,38) ; autrement dit voir le phénomène comme il se donne, du point de vue de Dieu même sur Jésus. Seul ce dispositif (voir le phénomène comme il se donne, du point de vue de son en-soi et non comme nous le constituons en un objet parmi d'autres) permet de voir le Père en regardant le Christ, ou, ce qui revient au même de voir Jésus comme le Christ (*Jean* 8,9; 14,9; 16,3). Mais, pour entrer dans le renversement phénoménologique et le cercle herméneutique qui font dire, donc d'abord *voir* que « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant », il faut, comme à Pierre, que le Père lui-même le donne à qui le dit (*Matthieu* 16,13-17).

²⁴ Pour une lecture de ce récit en termes de phénomène saturé, voir « Ils le reconurent lui-même et il leur devint invisible », *Le voir pour le croire. Réflexions sur la rationalité de la Révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Paris, 2010, p. 195 sq. [trad. am. par S. Lewis, in JAMES J. BUCKLEY (ed.), *Modern Theology*, 18/2, Blackwell, Oxford, 2002].

Galilée, et il manifesta sa gloire (*ephanerôsen tèn doxan*) et ses disciples crurent en lui » (*Jean* 2,11). – Ainsi la Transfiguration, où le Christ « se fait voir (*ôphthê*) » (*Matthieu* 17,3 = *Marc* 9,4 & *Luc* 9,30), anticipe-t-elle sur la Résurrection, où « il se fait voir (*ôphthê*) » dans les mêmes termes et situations (*Luc* 24,34 = *1 Corinthiens* 15,5). A savoir d'abord à partir de lui-même et à son initiative, non pas comme un phénomène objectif qui vient se faire voir à notre initiative, mais comme un événement qui advient quand et « ...où il veut » (*Jean* 3,8). Ensuite selon une intuition saturante, qui excède ce que permet notre mode d'expérience dans ce monde : « ...la forme (*eidos*) de son visage devint autre » (*Luc* 9,29), il « ...se métamorphosa (*metemorphôthê*) devant eux » (*Marc* 9,3), au point que la « blancheur excessive (*lian*) » de son vêtement dépassait ce qu'«...aucun foulon sur cette terre (*epi tês gês*) pourra jamais blanchir » (*Marc* 9,3). Jésus se manifeste comme le « Fils aimé » du Père en revêtant une blancheur d'un autre monde, donc une intuition saturante dans celui-ci. – Ainsi et par excellence la Résurrection impose-t-elle « une autre forme (*etera morphê*) » (*Marc* 16,12), pour que le Christ « se manifeste (*ephanê*) » à Marie Madeleine (*Marc* 16,9), comme il « se manifesta (*ephanerôthê*) » aussi aux disciples (*Jean* 21,14, voir 21,1). Ici culmine l'excès d'intuition sur tout concept, puisque la résurrection d'un mort définit précisément ce qui nous reste inconcevable, c'est-à-dire en termes métaphysiques, impossible : ce que le concept interdit. Mais cette impossibilité caractérise aussi et tout aussi exactement le propre de Dieu : « Il n'est rien d'impossible à Dieu (*ouk adunatêsei para tou Theou pan réma*) » (*Luc* 1,37, citant *Genèse* 18,14).²⁵

Le travail d'une christologie, si le terme peut avoir un sens vraiment légitime (c'est-à-dire non tautologique), consisterait d'abord à considérer les différents types de phénomènes de chacune des manifestations de Jésus que nous rapportent les textes néo-testamentaires. Ainsi pourrait-on, avant de prétendre mesurer le degré d'authenticité des *logia* et des témoignages, commencer par repérer leurs modes de phénoménalité, y distinguer les phénomènes objectifs des phénomènes saturés ; et parmi ceux-ci

²⁵ Sur l'impossible comme le propre de Dieu non seulement pour la théologie judéo-chrétienne, mais pour la métaphysique classique et aussi pour ses « destructions », voir *Certitudes Négatives*, *op.cit.*, c.II. Bien évidemment, la liberté du Ressuscité par rapport à l'impossible éclaire rétrospectivement la même liberté de Dieu par rapport à la différence entre l'étant et le non-étant (*Romains* 4,17), qui permet la création de quelque chose à partir de rien, tout autant que l'élection de ce qui n'est pas au lieu et place de ce qui est (*1 Corinthiens* 1,28). L'indifférence de Dieu envers la différence de l'étant au non-étant résulte de l'indifférence de Dieu envers la distinction entre le possible et l'impossible, qui ne vaut que pour les hommes.

quels relèvent de l'événement, de l'idole, de la chair et ou de l'icône ; puis quels combinent plusieurs de ces types de saturation, quels les mobilisent tous, sur quels concepts et significations s'exerce en chaque cas la saturation intuitive, etc. En effet, les discussions sur l'authenticité comparée de tel ou tel *logion*, sur l'ancienneté de telle ou telle péricope, sur la sincérité de telle ou telle tradition textuelle et de tel ou tel témoignage d'une communauté ou d'un groupe, présupposent que l'on sache déjà ce que peut signifier, dans chaque cas, cette authenticité, cette sincérité, cette ancienneté, bref cette réalité elle-même. Or nous ne pouvons atteindre de certitude objective qu'à propos de ce qui peut, ou même doit se constituer comme un objet ; il n'aurait aucun sens de requérir le même type de certitude d'un phénomène saturé (de quelque degré et type que ce soit), qui par définition, non seulement ne peut pas, mais surtout ne doit pas se constituer en un objet, puisqu'au contraire il advient comme un événement, qui provoque son témoin et le constitue à partir de lui. En sorte que la foi du témoin convienne au phénomène saturé exactement comme l'objectivité convient au phénomène constitué en objet. Sans ces distinctions phénoménologiques, l'exégèse ne sait même pas quels types et quels degrés de certitude, d'authenticité ou d'historicité il lui devient possible et même licite d'attendre de ces phénomènes, si particuliers et si exceptionnels, que rapportent les écrits bibliques. Faute de ces distinctions, l'exégèse ne saura même plus quel corps de sens elle recherche exactement dans la lettre des textes.

VI.

L'exigence d'une telle considération phénoménologique de la Révélation s'impose donc à partir de la phénoménalité, ou plus exactement du caractère évidemment phénoménal de l'événement du Christ et des modes de sa manifestation comme le Fils de Dieu. Mais cette exigence s'impose aussi parce que la Révélation de Dieu en Jésus le Christ se déclare comme une affaire de phénoménalité, très précisément de phénoménalisation. Non seulement la Révélation se phénoménalise parce qu'elle se manifeste, mais elle se manifeste en accomplissant la mise en visibilité de toutes choses. Elle ne peut se phénoménaliser qu'en phénoménalisant toute autre chose. De même que la phénoménologie, à titre de discipline philosophique, reconnaît comme « principe de tous les principes » que tout ce qui apparaît doit pouvoir se recevoir comme un phénomène de plein droit, le théologien doit lui aussi admettre que la Révélation provoque, dans l'éclat de sa propre lumière, la mise en lumière de toutes choses, et donc aussi

bien de ce qui, avant elle, se dissimulait dans l'obscurité ou le retrait. La Révélation déploie ce que l'on pourrait nommer un principe de manifestation, suivant lequel, quand se manifeste la lumière de la gloire divine, du *mustêrion*, devra devenir lui aussi manifeste tout ce qui peut paraître, donc même ce ne veut pas apparaître.

D'ailleurs, les *Synoptiques* formulent cette exigence avec presque la rigueur d'un principe : « Il n'y a rien de caché, qui ne deviendra manifeste (*ou gar estin krupton ho ou phaneron genêsetai*), rien de secret (*apokrupton*) qui n'entrera dans la clarté (*eis phaneron elthê*) » (*Matthieu* 10,26). « Car il n'y a rien de caché qui ne doive se manifester (*ou gar eistin ti krupton ean me ina phanerôthê*). Rien n'est devenu caché, sinon pour entrer dans la clarté (*elthê eis phaneron*) » (*Marc* 4,22). « Il n'y a rien de caché, qui ne deviendra manifeste (*ou gar estin krupton ho ou phaneron genêsetai*), rien de secret (*apokrupton*), qui ne doive se connaître et entrer dans la clarté (*eis phaneron elthê*) » (*Luc* 8,17). Il ne s'agit pas, dans cette manifestation de toutes choses d'un effet pour ainsi dire collatéral de la manifestation de Dieu en et comme Jésus-Christ, mais de son oeuvre directe et propre : « Aussi ne jugez pas avant l'heure (*pro kairou*), jusqu'à ce que vienne le Seigneur : car c'est lui qui illuminera les secrets des ténèbres et manifesterà les intentions des cœurs » (*1 Corinthiens*, 3, 5). La lumière qui se fait sur toutes choses se définit, en termes grecs, comme la vérité, ou plus exactement comme le découvremment (*a-lêtheia*), la sortie hors de son recouvrement de ce qui était recouvert, mais aussi comme l'avènement du découvremment lui-même. Il se pourrait que la théologie ait elle aussi à définir l'équivalent d'un concept de la vérité et à le définir en termes phénoménologiques – mais à la condition d'une phénoménologie radicalement révisée. Il s'agirait alors de la vérité comme découvremment encore, mais entendue et reçue comme *apocalypse*, indissolublement « apocalypse du mystère (*apokalupsis tês mustêriou*) » (*Romains* 16,25) et « apocalypse du jugement de Dieu (*apokalupsis diakrisias tou theou*) » (*Romains* 2,5).²⁶ Le jugement de Dieu rend manifeste ce qui se dissimule et s'obscurcit volontairement dans le coeur du monde. La manifestation du mystère de Dieu manifeste ce dont le Verbe accomplit l'« exégèse (*exégêsato*) » (*Jean* 1,18), à savoir son habitation auprès du Père dans l'Esprit. Cette exégèse, le Christ l'incarne en personne. Et toute sa personne ne consiste qu'à opérer la volonté de son Père. Aussi, parce qu'il sait (en l'étant) ce dont il s'agit en Dieu, il a pu seul « faire l'interprétation (l'herméneutique – *diêrmêneusen*) des Ecritures en les rapportant à lui à partir de Moïse et tous les prophètes » (*Luc* 24,27) – c'est-à-dire en

²⁶ Voir J. VIOULAC, *Apocalypse de la vérité*, Ad Solem, Paris, 2014.

interprétant l'intuition saturante de sa Résurrection – inconcevable pour nos concepts – à partir des concepts donnés par Dieu. Ces concepts et sa visibilité intuitive finissent par coïncider dans « signe » de la fraction du pain. Et, là où il se donne en personne, le Christ apparaît en phénomène de plein droit. Ce jeu d'exégèse et d'herméneutique, toujours neuf et toujours encore à accomplir, ne peut se jouer que dans une apocalypse, qui prendra résolument en vue la phénoménalité de la Révélation.

En ce sens, le phénoménologue attend du théologien que celui-ci, en ouvrant les yeux à la phénoménalité biblique, selon ses procédures indépendantes propres et des exigences que lui seul peut et doit fixer dans la foi de l'Église, lui ouvre aussi, à lui, le phénoménologue, des espaces de manifestation qu'il ne peut qu'à peine entrevoir. La phénoménologie, en se laissant réformer par la théologie, et la théologie en apprenant de la phénoménologie à mieux voir ce qui se donnent pourraient ainsi, *peut-être*, redéfinir la mystique. Ou plutôt, « ...le mystère, qu'on ne peut savoir qu'en l'accomplissant », comme le définissait Mallarmé.²⁷

²⁷ F. HÖLDERLIN, *Friedensfeier*, v. 23-24, *Sämtliche Werke* (hsg. F. Beißner), Insel-Verlag, Frankfurt, 1985, p. 344.